

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MITIELI SEIXAS DA SILVA

LÓGICA E FORMAÇÃO DE CONCEITOS EM KANT

PORTO ALEGRE, JULHO 2016

Mitieli Seixas da Silva

## **Lógica e formação de conceitos em Kant**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Filosofia

**Orientadora: Profa. Dra. Sílvia Altmann**

Porto Alegre, Julho 2016

### CIP - Catalogação na Publicação

Silva, Mitieli Seixas da  
Lógica e formação de conceitos em Kant / Mitieli  
Seixas da Silva. -- 2016.  
267 f.

Orientadora: Altmann Sílvia.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto  
Alegre, BR-RS, 2016.

1. Lógica em Kant. 2. Conceitos. 3. Intuição. 4.  
Formação de conceitos. 5. Universalidade dos  
conceitos. I. Sílvia, Altmann, orient. II. Título.

*Ao Duda,  
meu amor, minha vida*

## Agradecimentos

O presente trabalho foi possível graças ao financiamento com uma bolsa de doutorado da Fundação Capes; sem esse aporte financeiro, ele certamente não teria sido realizado. Além disso, pude contar com a possibilidade de realizar estágio doutoral na Universidade da Califórnia – Berkeley, o qual foi inteiramente financiado por esta mesma agência. A garantia de tranquilidade financeira, neste estágio da vida em que já são passados os vinte e poucos anos, foi essencial para o desenvolvimento da pesquisa. Neste sentido, agradeço à agência financiadora e a todos os envolvidos no processo de seleção para as respectivas bolsas.

Agradeço aos mestres do Departamento de Filosofia da UFRGS, minha casa de formação e meu exemplo da união de seriedade e competência. Em especial, agradeço aos professores empenhados na pesquisa e no ensino da história da filosofia moderna, Sílvia Altmann, Gérson Louzado, André Nilo Kludat, João Carlos Brum Torres, José Alexandre Durry Guerzoni e Lia Levy, espero um dia poder corresponder, em minha carreira docente, aos seus ensinamentos.

Além disso, gostaria de registrar meu agradecimento especial à minha orientadora, Sílvia Altmann, companheira desses quase 15 anos de estudos da filosofia kantiana, por sua dedicação em ensinar, por seu exemplo e por seu carinho. Qualquer palavra é pequena, neste momento, para expressar minha imensa gratidão. Gostaria de agradecer também aos professores Gérson Louzado e João Carlos Brum Torres que generosamente participaram de minha banca de qualificação: suas sugestões e críticas foram essenciais para a compreensão de problemas, o encaminhamento e finalização da tese. O tempo e minhas limitações, contudo, não permitiram a incorporação de todas as contribuições.

Aproveito também para agradecer a gentileza e disponibilidade da profa. Hannah Ginsborg e de seu marido Daniel Warren, em me receber para o estágio doutoral. O tempo, embora curto, que estive na Universidade da Califórnia – Berkeley foi essencial para o desenvolvimento da presente tese. Por uma coincidência do destino, tive a oportunidade de estar nesta Universidade ao mesmo tempo em que lá estava o Prof. João Carlos Brum Torres e sua querida Maria. Agradeço imensamente ao João Carlos e à Maria pela generosidade com que tornaram possível nossa amizade.

Durante o período de doutoramento ingressei na carreira docente no Centro Universitário Franciscano em Santa Maria/RS. Agradeço a essa oportunidade nas pessoas da Reitora Iraní Rupolo e de meus colegas Marcos Alexandre Alves e Solange Dejeanne. Agradeço também a todos meus colegas do Curso, em especial, ao Márcio Paulo Cenci e ao Diego Zanella, por terem me recebido e por contribuírem para um ambiente de trabalho agradável e estimulante. Agradeço também aos meus colegas da Unifra, do “Hotel Paraíso” e do Restaurante Don Amaro, por tornarem a vida em Santa Maria divertida e interessante. Agradeço aos meus alunos por tornarem as aulas momentos de aprendizado e felicidade e, em particular, aos alunos da Licenciatura, tão especiais e inteligentes.

Agradeço também aos meus amigos, de “dentro” e de “fora” da Filosofia, por me lembrarem, durante esses anos difíceis, que a vida é muito mais do que trabalho: Janaína Moreira, Patrícia Propp, Fabiana Arndt, Kátia Propp, Ana Rieger, Melina Duarte, Gisele Secco, Priscila Teschi Spinelli, Inara Zanuzzi, Patrícia Amato, Paulo MacDonald, Nikolay Steffens, Marina dos Santos, Lucas Bortolozzo, Patrícia Graeff, Ramiro Peres, Marília do Espírito Santo e Sérgio K. Canarin. Em especial, agradeço ao meu colega da vida, Gabriel Goldmeier.

Como não poderia deixar de ser, agradeço imensamente à minha família, pela paciência, compreensão nas ausências e apoio irrestrito. Agradeço ao meu pai Selmo, tão dedicado e incentivador, por ser meu apoio e inspiração e à minha mãe Terezinha por ser meu exemplo de garra, honestidade e também por ter sempre tanto amor para me oferecer. A vocês dois também dedico essa tese. Agradeço ao meu irmão Alexandre, por estar sempre ao meu lado e ser uma fonte inesgotável de alegrias, ao meu irmão Cassiano e à querida Tuane, por terem me dado, durante a escrita dessa tese, a Morgana, um estímulo e uma responsabilidade. Agradeço a dedicação e incentivo dos meus sogros, Anôr e Norma, e igualmente à Débora e ao Andreas, sempre tão queridos e disponíveis. Agradeço também à minha generosa e amorosa vó Lina. Agradeço, aos meus tios, tias, primos e primas e dedico essa tese à memória do meu tio Tonho, que nos deixou há pouco para ir sonhar em outros lugares.

Por fim, agradeço, com todo meu amor e gratidão, ao Eduardo, meu companheiro, minha vida, a quem dedico essa tese.

## Resumo

Nesta tese buscamos identificar uma resposta à questão sobre a formação dos conceitos empíricos à luz da lógica geral. Para responder essa questão, trabalhamos em dois caminhos. Em primeiro lugar, buscamos compreender qual é exatamente a *questão* que pode ser respondida no domínio da lógica geral. Para alcançar esse objetivo partimos de uma pista encontrada na *Crítica da razão pura*, onde Kant compara o projeto *crítico* com aquele desenvolvido por John Locke, e investigamos o modo como Locke explica a formação das representações gerais. Além disso, procedemos por analisar a própria noção de lógica geral em Kant, o que foi realizado, igualmente, em duas etapas: o registro histórico das influências recebidas através do *Manual* de Meier e a análise das *Reflexões* concernentes à natureza e limite da lógica geral. Realizado esse trabalho, foi possível circunscrever nossa questão inicial: à lógica geral cabe explicar a *forma* dos conceitos, isto é, sua *universalidade*. Assim, em segundo lugar, nos dedicamos à análise da distinção do que consiste propriamente a universalidade dos conceitos para Kant. Sugerimos que a universalidade dos conceitos, em oposição à *singularidade* das intuições, significa tomar uma representação *parcial* como *fundamento de cognição*. A hipótese desenvolvida foi, portanto, enfrentar o texto das *Lições* e das *Reflexões sobre lógica*, especificamente, no que diz respeito ao papel dos atos lógicos (comparação, reflexão e abstração), para buscar encontrar uma explicação de como surgem representações capazes de serem utilizadas pelo entendimento como fundamento de cognição. Após discutir e rejeitar uma possibilidade de interpretação encontrada na literatura, sugerimos uma alternativa para compreender o papel dos atos lógicos na geração da forma de um conceito. Defendemos, assim, que a *comparação* e a *reflexão* respondem pelas atividades de: i) *representar como parte*, o que não é explicado pela recepção de um objeto intuído e; ii) tomar uma representação *parcial* como fundamento de cognição da coisa. Por sua vez, caberia à abstração, atividade de separar representações, um papel *negativo*: uma vez tomada uma representação como fundamento de cognição da coisa, segue-se uma subordinação da coisa à minha representação na medida em que a penso segundo o que ela tem em comum com outras.

**Palavras-chave:** conceito, lógica, forma, universalidade.

## Abstract

The aim of this thesis is to identify an answer to the question about the formation of the empirical concepts through the general logic in Kant. In order to obtain this aim, we worked on two tracks. First, we try to understand what is exactly the *question* which can be answered by general logic. For this, we start with a clue found in the *Critique of pure reason*, where Kant compares his own project with the one developed in John Locke's work and, then, investigate how Locke explains the formation of general representations. Besides that, we proceed to analyse the Kantian notion of general logic, which is also realized in two steps: an historical approach of the influences received by the Georg F. Meier's *Auszug* and the analysis of the Kantian *Notes* over Meier's text on the nature and limits of general logic. Therefore, we could circumscribe our initial question: the general logic can explain only the *form* of concepts, namely, their *generality*. Secondly, we scrutinize the distinction between intuitions and concepts through the following criteria: *immediacy/mediacy* and *singularity/generality*. We suggest understanding the generality of concepts in terms of the capacity of "taking a partial representation as a ground of cognition". So, the developed hypothesis was to look to the Kantian *Notes on logic*, especially its sections dedicated to the *logical acts* (comparison, reflection, abstraction) in order to find an explanation of the generation of general representations capable of being used by the understanding as a ground of cognition. After discussing and rejecting a possibility found in the specialized literature, we suggest an alternative to understanding the logical acts in the generation of the form of concepts. We defend, by the end, that the *comparison* and *reflection* are activities of: i) representing as *partial*, which cannot be explained exclusively by the reception of an object *e*; ii) taking that partial representation as a ground of cognition. On the other hand, the logical act of abstraction is the activity of separating representations: once we have a representation taken as a ground of cognition, it follows an activity of *subordination* of the thing represented according to what it has in common with others.

**Key-words:** concept, logic, form, universality.

## Nota sobre citações, abreviaturas e traduções

Toda citação da *Crítica da razão pura* foi estabelecida segundo a tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão e será referenciada, conforme indicação abaixo (consultar bibliografia para as traduções utilizadas):

KANT, *Crp*, A00/B00.

Toda citação da *Lógica de Jäsche*, salvo explicitamente indicado o contrário, será referenciada como se segue, a partir da tradução de Guido Antônio de Almeida (conforme bibliografia):

*LJ*, AA IX, Ak. 00, página da tradução.

As *Reflexões* foram consultadas *via* “Korpora”, com tradução por nossa responsabilidade, e serão referenciadas como se segue:

KANT, *Refl.* 0000, AA 000, página.

Com exceção da *Lógica de Jäsche*, a tradução das *Lições sobre lógica* consta por nossa responsabilidade, foi consultada *via* Internet Archive (conforme bibliografia) e seguirá o seguinte padrão, segundo as abreviaturas indicadas:

*Lição*, AA XXIV. Volume, página.

*LB* *Logik Blomberg*

*LP* *Logik Philippi*

*LPo* *Logik Pölitz*

*LW* *Logik Wiener*

**LBt** *Logik Busolt*

**LDW** *Logik Dohna-Wundlacken*

Trechos retirados das *Lições de Metafísica* seguirão a tradução da edição da Cambridge e serão citados conforme:

*Lição*, AA XXIV. Volume, página, página da tradução.

**MM** *Metaphysik Mrongovius*

Toda citação da *Auszug aus der Vernunftlehre* de Georg Friedrich Meier foi consultada via “Korpora”, com tradução por nossa responsabilidade, e será referenciada como se segue:

MEIER, AA XVI, página.

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	<b>13</b>
<b>Capítulo 1.</b> Representação <i>intuitiva</i> e representação <i>conceitual</i> .....	<b>20</b>
<b>1.1.</b> A <i>imediatidade</i> de uma intuição <i>versus</i> a <i>mediatidade</i> de um conceito .....	<b>22</b>
<b>1.1.1.</b> A interpretação de Houston Smit acerca do critério da imediatidade .....	<b>23</b>
<b>1.1.1.1.</b> <i>Uma nova interpretação para a noção de nota</i> .....	<b>23</b>
<b>1.1.1.2.</b> <i>Consequências para a caracterização do critério da imediatidade</i> ...	<b>28</b>
<b>1.1.2.</b> Algumas dificuldades com a interpretação de Smit para o critério da imediatidade .....	<b>31</b>
<b>1.1.3.</b> Alternativas à interpretação de Houston Smit para o critério da imediatidade .	<b>41</b>
<b>1.1.3.1.</b> <i>Imediatidade e intuições</i> .....	<b>41</b>
<b>1.1.3.2.</b> <i>Mediatidade e conceitos</i> .....	<b>48</b>
<b>1.2.</b> A <i>singularidade</i> da intuição <i>versus</i> a <i>generalidade</i> de um conceito .....	<b>56</b>
<b>1.2.1.</b> A <i>singularidade</i> da intuição: alguns apontamentos sobre a discussão na <i>Exposição metafísica do conceito de espaço</i> .....	<b>59</b>
<b>1.2.1.1.</b> Intuição como “ <i>unificação em</i> ”: um problema para a caracterização dos conceitos .....	<b>61</b>
<b>1.2.1.2.</b> A relação <i>parte-todo</i> na intuição pura de espaço .....	<b>64</b>
<b>1.2.1.3.</b> A <i>singularidade</i> como característica da intuição <i>em geral</i> .....	<b>71</b>
<b>1.2.2.</b> A <i>universalidade</i> dos <i>conceitos</i> como <i>fundamento de cognição</i> .....	<b>77</b>
<b>Capítulo 2.</b> John Locke e a <i>fisiologia do entendimento humano</i> .....	<b>88</b>
<b>2.1.</b> Ideia e representação em John Locke .....	<b>90</b>
<b>2.1.1.</b> <i>Berkeley e a tese (a)</i> .....	<b>91</b>

2.1.2. <i>Duas possibilidades de interpretação: realista direto ou realista indireto?</i> .....	96
2.2. Representacionalismo e formação de ideias em John Locke .....	103
2.2.1. Ideias simples e complexas .....	104
2.2.2. Formação de ideias simples.....	115
2.2.3. Formação de ideias <i>gerais</i> .....	127
2.3. <i>A fisiologia do entendimento humano</i> e a questão sobre a formação dos conceitos: a crítica de Kant ao mau uso em lógica da noção de <i>abstração</i> .....	137
<b>Capítulo 3.</b> A ideia de uma <i>lógica geral</i> à luz das <i>Reflexões</i> sobre lógica .....	142
3.1. Da <i>Lógica</i> de Port-Royal até Christian Wolff .....	146
3.1.1. <i>A Lógica ou Arte de Pensar</i> .....	148
3.1.2. John Locke e a lógica das ideias .....	153
3.1.3. Christian Wolff e Leibniz: influências para o <i>Manual</i> de Georg F. Meier .....	160
3.2. Kant e a lógica geral: as <i>Reflexões</i> sobre a natureza e o limite da lógica geral .....	178
3.2.1. <i>A lógica é a ciência das regras artificiais</i> .....	181
3.2.2. <i>A lógica é uma ciência que contém as regras formais do pensamento</i> .....	189
3.2.3. <i>A lógica é o canon do conhecimento</i> .....	196
3.2.4. <i>A lógica pode constituir uma analítica ou uma dialética</i> .....	200
3.3. Metafísica, fisiologia e lógica.....	203
<b>Capítulo 4.</b> As <i>Reflexões</i> e as <i>Lições de lógica</i> sobre a formação de conceitos empíricos ..	217
4.1. A questão <i>lógica</i> sobre a formação de conceitos .....	217
4.2. A geração de um conceito quanto à <i>forma: comparação, reflexão, abstração</i> .....	224

<b>4.2.1.</b> O modelo da abstração: Meier, Locke, e o exemplo da formação do conceito “árvore” nas <i>Lições</i> .....	<b>224</b>
<b>4.2.2.</b> O papel dos atos lógicos na geração da <i>forma</i> de um conceito .....	<b>236</b>
<b>Conclusão</b> .....	<b>253</b>
<b>Referências bibliográficas</b> .....	<b>261</b>

# Introdução

A presente tese é uma tese de história da filosofia. Nosso objetivo geral é discutir a possibilidade de destacar uma resposta kantiana à questão sobre a formação dos conceitos à luz da perspectiva dada pela lógica geral. Para explicar a gênese dessa problemática, procederemos, nesta *Introdução*, a uma apresentação da questão na *ordem das razões* e não na *ordem do conhecimento*, isto é, não de acordo com a sequência como os capítulos estão dispostos no texto, mas segundo sua articulação para dar conta do problema levantado. Ao final, apresentaremos, rapidamente, cada um dos capítulos em sua ordem de aparição.

\*\*\*

A primeira dificuldade consiste em compreender qual é exatamente a questão que pode ser respondida à luz da lógica geral. Isso porque, perguntar pela *origem* dos conceitos pode significar uma variedade muito ampla de questões, como, por exemplo, as seguintes: i) como conceitos surgem enquanto representação? ii) qual é a origem dos conceitos? iii) como passamos da *singularidade* para a *universalidade*? iv) como conceitos representam? v) representações gerais são abstraídas dos objetos? vi) é preciso investigar a legitimidade de todos os conceitos ou apenas daqueles que não surgem da experiência? vii) em que sentido representações gerais têm sua fonte na experiência? Etc.

Um outro modo de abordar essa dificuldade pode ser apontar para o impasse gerado pela falta de um enfrentamento explícito e sistemático da questão da origem dos conceitos nos textos publicados de Kant. A esse respeito, com efeito, encontramos, em algumas raras ocasiões<sup>1</sup>, a oposição do projeto *crítico* àquele desenvolvido por John Locke. Um exemplo disso é o

---

<sup>1</sup> Por exemplo, como encontrado nas seguintes passagens: KANT, *CRP*, Aix; A84-7/B117-9; A271/B237.

parágrafo de inauguração da *Dedução dos conceitos puros do entendimento*, onde, após ter distinguido uma questão de *fato* e uma questão de *direito* possíveis de serem colocadas para diferentes tipos de conceitos, Kant afirma que Locke ocupou-se do “rastreo dos primeiros esforços da nossa capacidade de conhecimentos para ascender a conceitos gerais a partir de percepções singulares” (KANT, *Crp*, A86/B119). Passagens como essa nos dão, certamente, algumas pistas para a investigação, mas não nos oferecem indicações conclusivas de *como* e *onde* a questão sobre a formação dos conceitos deveria ser enfrentada. Assim, para compreender nossa problemática foi necessário olhar para outros tipos de fonte.

Em primeiro lugar, foi necessário buscar a resposta lockeana para a formação das representações gerais, no interior de seu *Ensaio sobre o entendimento humano* (o que procedemos ao longo de nosso *Segundo Capítulo*). Isso porque acreditamos que compreender como Locke responde à questão do “rastreo para ascender a conceitos” poderia nos dar subsídios mais poderosos para a comparação com Kant. O caso de John Locke mostrou-se extremamente frutífero porque encontramos lá não apenas um enfrentamento explícito e sistemático da problemática originada pela formação dos conceitos, isto é, das ideias abstratas, mas também encontramos uma resposta que, em inúmeros aspectos, assemelha-se àquela disponível nos textos atribuídos como notas de aula dos alunos de Kant. Proceder a comparação entre esses dois tipos de abordagem foi, portanto, uma orientação constante para buscar circunscrever a própria posição kantiana (explicitamente, a comparação com Locke aparecerá ao final de nosso *Segundo Capítulo*, no nosso *Terceiro Capítulo* e em nosso *Quarto Capítulo*).

Em segundo lugar, se nos textos publicados esse tema não está explicitamente presente, ele aparece, por outro lado, recorrentemente em textos não publicados, em especial nas notas de aula dos alunos de Kant e nas notas do próprio Kant em seu exemplar do *Manual da Doutrina da Razão* de Georg F. Meier (o livro-texto utilizado ao longo dos quase quarenta anos letivos de Kant). Por esse motivo, as *Lições* e as *Reflexões sobre lógica* tornaram-se textos

incontornáveis. Daí que, se nossa investigação pretende tratar da questão sobre a formação dos conceitos e se, além disso, nossos esforços serão concentrados nesse tipo de fonte, a saber, os escritos não publicados sobre *lógica*, então, temos não apenas uma boa razão para delimitar qual a questão, dentre as inúmeras listadas no início desta *Introdução*, que nos interessará particularmente, mas também para proceder uma investida sobre a natureza e os limites da lógica geral em Kant (assunto ao qual dedicamos nosso *Terceiro Capítulo*).

Dada nossa metodologia, da questão *ampla* sobre a formação dos conceitos chegamos à questão *restrita* sobre a contribuição específica dos atos lógicos, aquilo que concerne à lógica geral (pura), na formação de uma representação conceitual. Assim, tentaremos mostrar como a compreensão kantiana da lógica geral opera um limite intransponível a qualquer investida dentro de suas divisas: porque Kant compreende a lógica geral, em clara oposição aos seus antecessores, como uma *ciência das regras formais do conhecimento*, o aporte dos conhecimentos atinentes à lógica geral restringe-se apenas ao que existe de *formal* no nosso conhecimento. Conseqüentemente, se há um papel para os *atos lógicos* na formação de representações gerais, esse papel deve estar restrito à geração de um conceito *quanto à sua forma comum*.

Assim, uma outra condição natural para responder a nossa questão específica consiste, uma vez que a trataremos do ponto de vista da lógica geral, compreender *o que* nos conceitos pode ser investigado por essa via. É uma trivialidade em Kant distinguir conceitos de intuições a partir de suas características definitórias, a saber, *mediatidade* e *imediatidade*, *singularidade* e *universalidade*. Do mesmo modo, é um lugar-comum afirmar que a *forma* dos conceitos consiste em sua *universalidade*. Menos óbvio, contudo, é entender exatamente o que significam esses dois aspectos dos conceitos.

Decidimos, portanto, se nossa questão está circunscrita a investigar *se* e *como* os atos lógicos, no que deles pode ser considerado pela lógica geral pura, podem ter algum papel na geração de um conceito quanto à forma, começar por determinar no que consiste a forma comum dos conceitos. Isso será alcançado através do enfrentamento, em primeiro lugar, das interpretações disponíveis para a compreensão da *mediatidade* dos conceitos e, em segundo lugar, para a articulação daquela que acreditamos ser uma interpretação convincente para a sua *universalidade*. Esse trabalho, contudo, só será possível a partir do diálogo contínuo com a noção de intuição e seus respectivos aspectos, *imediatidade* e *singularidade* (assunto tratado em nosso *Primeiro Capítulo*).

Tendo cumprido as condições para circunscrever nossa questão inicial e, portanto, compreender o que exatamente se espera dos atos lógicos (o que procedemos ao longo dos *Capítulos 1, 2 e 3*), acreditamos termos criado igualmente as condições para enfrentar o texto das *Lições* e das *Reflexões sobre lógica* concernentes, especificamente, ao papel dos atos lógicos. Kant afirma, em uma série de textos encontrados nas fontes citadas acima, que cabe aos atos lógicos de *comparação*, *reflexão* e *abstração* gerar um conceito quanto à forma. Ocorre que, por exemplo, não apenas Georg F. Meier também atribuía a esses atos um papel na geração de conceitos, mas também John Locke o fazia: ideias simples e gerais eram ideias formadas por *abstração*. Será que nas aulas de lógica de Kant encontramos a mesma resposta para a geração de um conceito como aquela defendida por Locke? Será que essa resposta pode ser compatível com alguns comprometimentos *críticos* acerca do tipo de representação que são os conceitos e, ainda, será que essa resposta é coerente com os limites bem estabelecidos pela lógica geral?

Assim, reservaremos a segunda parte de nosso último capítulo para discutir, justamente, a influente interpretação de Béatrice Longuenesse e para avançar algumas razões para rejeitá-la como uma interpretação afinada com compromissos acerca da compreensão kantiana de lógica geral. Como será apresentado na primeira parte de nosso último capítulo, essa

interpretação aproximaria Kant tanto da investigação de Meier quanto daquela de John Locke. Uma vez tendo rejeitado essa interpretação, ofereceremos uma alternativa para compreender o papel dos atos lógicos na geração da forma de um conceito (*Seção 4.2.2*).

Considerando que conseguimos explicar a gênese de nossa problemática, seguimos, nesta *Introdução*, com um breve relato, agora em ordem de apresentação, das questões que ocuparão os capítulos a seguir:

*Primeiro Capítulo:* Nosso objetivo aqui é encontrar uma explicação para compreender a *forma* dos conceitos como sua *universalidade*. Para atingir esse objetivo, partiremos da investigação sobre a distinção *imediatidade/mediatidade*. No que concerne à imediatidade de uma intuição, discutiremos as interpretações de Houston Smit e Kirk Dallas Wilson. Chegaremos na conclusão de que uma versão da interpretação de Wilson, a saber, da ideia de uma *identidade isomórfica* entre a intuição e o objeto da intuição, pode ser frutífera para a noção de *mediatidade* dos conceitos. Após esse trabalho, discutiremos a distinção *singularidade/universalidade*. Desenvolveremos a interpretação de Wilson em conjunto com aquela de João Carlos Brum Torres e Paulo Licht dos Santos a fim de mostrar que, enquanto a singularidade das intuições repousa em uma determinada relação *parte-todo*, na qual o todo é anterior às suas partes, a universalidade dos conceitos depende justamente do inverso: nesse caso, as partes são anteriores ao todo. O último ponto desse primeiro capítulo será dedicado a mostrar que a universalidade dos conceitos decorre desses serem *fundamento de cognição*.

*Segundo Capítulo:* Com a finalidade de começar a comparar a investida de John Locke na resposta à questão geral sobre como conceitos são gerados, nos ocuparemos aqui de proceder uma investigação sobre a formação das ideias gerais. Para avançar nesse caminho, partiremos de uma discussão ampla acerca da relação entre *ideia* e *representação* em Locke, onde discutiremos algumas alternativas interpretativas. Em seguida, nos concentraremos em sua

teoria da formação das ideias para distinguir a gênese das ideias abstratas. Veremos que as ideias simples e gerais, correspondentes aos conceitos empíricos em Kant, são formadas pela operação de abstração. Ao final desse capítulo, portanto, teremos já condições de traçar, com o suporte de trechos encontrados nas *Lições* e *Reflexões*, uma crítica kantiana ao modelo lockeano: se a abstração consiste em abstrair uma ideia geral, então esse modelo explicativo já pressupõe que a experiência nos ofereça representações gerais. Consequentemente, não teríamos uma passagem do singular ao universal e não explicaríamos, propriamente, a geração de uma representação geral.

*Terceiro Capítulo:* Partindo do fato histórico de que Kant utilizou o *Manual* de George F. Meier durante os quase quarenta anos em que lecionou a disciplina de lógica, buscamos traçar, na primeira parte desse capítulo, um panorama acerca das influências desse texto. A partir de uma investigação histórica, tentaremos mostrar que são duas as escolas que concorrem e, simultaneamente, aparecem no *Manual*, a saber, a linhagem da *lógica das ideias*, cujo início pode ser remontado a John Locke, e a lógica wolffiana, cuja influência de Leibniz é inegável. Após esse registro, procuraremos traçar, a partir das cerca de cinquenta páginas anotadas por Kant às margens do *Manual* de Meier, algumas características da própria concepção de lógica de Kant. Veremos que Kant compreende a lógica geral como sendo uma ciência *formal*, isto é, ocupada com a simples forma do pensamento. Na última parte desse capítulo, confrontaremos esse resultado com os pronunciamentos de Kant acerca das diferentes questões possíveis de serem tratadas pelas diferentes ciências (a lógica, a metafísica e a fisiologia), para descartar o que se afigura como a questão propriamente *lógica* acerca da formação dos conceitos em Kant.

*Quarto Capítulo:* Considerando que já sabemos o que é a forma dos conceitos e o papel que a lógica geral pode ter na geração de um conceito quanto a sua forma comum, resultado do confronto com a *fisiologia* de Locke, podemos discutir no texto das *Lições*, apoiado nas *Reflexões*, qual seria o papel dos atos lógicos na formação de uma representação geral. Esse

objetivo será cumprido em duas partes. Em primeiro lugar, discutiremos a interpretação de Béatrice Longuenesse, a qual pode ser lida como associando Kant a um modelo já discutido e rejeitado em outras partes de nossa discussão. Em segundo lugar, avançaremos uma alternativa para a compreensão dos atos lógicos que, acreditamos, faz justiça aos limites impostos por uma investigação propriamente lógica da geração de uma representação geral.

# Capítulo 1:

## Representação *intuitiva* e representação *conceitual*

O que são conceitos? Quais os critérios para distinguir um conceito de uma intuição? Como compreender a *mediatidade* de um conceito e a *imediatidade* de uma intuição? Como compreender a *singularidade* das intuições por oposição à *generalidade* dos conceitos? Neste primeiro capítulo, buscaremos compreender as características definitórias dos conceitos com a finalidade de destacar o que é sua *forma comum*.

As duas espécies de representações *objetivas* (ou cognições) são as intuições e os conceitos<sup>1</sup>. As primeiras são caracterizadas como *singulares* e *imediatas* e os últimos como *universais* e *mediatos*. Assim, resta claro que qualquer distinção entre esses dois tipos irreduzíveis de representações deve passar por uma caracterização da *imediatidade* como oposta à *mediatidade*, bem como pela compreensão da *singularidade* como oposta à *universalidade*. Via de regra, enquanto o primeiro critério é considerado aquele que responde pela *forma lógica* das representações, o segundo critério diz respeito a *como* essas representações relacionam-se com o objeto. Há, contudo, uma literatura particularmente significativa acerca da discussão sobre os dois critérios indicados acima quando aplicados à representação *intuitiva*. O interesse localizado na caracterização da intuição justifica-se pela relevância da noção de intuição *pura* para o fundamento da aritmética na filosofia kantiana. Desse modo, qualquer explicação sobre

---

<sup>1</sup> KANT, *Crp*, A320/B376-7; *LJ*, AA IX, Ak. 91, p. 109; *LDW*, AA XXIV.2, 752.

o estatuto do conhecimento matemático em Kant deve passar por compreender esse tipo de representação que é dita ser *singular* e *imediate*. Por sua vez, esse esforço primordial nas consequências da caracterização da intuição para a justificação epistemológica da aritmética deu origem a uma disputa acerca do próprio estatuto *lógico* desses dois critérios para a distinção entre as cognições<sup>1</sup>, de modo que, não raramente, é possível dividir a literatura kantiana entre aqueles que respondem negativa ou positivamente à questão: há alguma prioridade *lógica* entre os dois critérios?<sup>2</sup>

O nosso interesse, no entanto, não estará localizado nem em responder essa questão, nem em oferecer uma teoria da intuição, mas antes em, partindo da discussão acerca da compreensão da intuição como *imediate* e *singular*, retirar algumas consequências para o tratamento dos conceitos como *mediatos* e *gerais*. Assim, porque a discussão sobre a anterioridade lógica entre os dois critérios de distinção é segunda à discussão sobre o que, justamente, significam em Kant esses dois critérios de distinção, nos interessaremos, primeiramente, em compreender em que consiste o critério que chamaremos, utilizando a expressão cunhada por Charles Parsons, da *imediateidade*, para, em um segundo momento, nos ocuparmos do critério da *singularidade* (oposta à generalidade).

---

<sup>1</sup> Talvez possa ser dito que o debate acerca da prioridade lógica dos critérios definidores das cognições tem sua data de nascimento no artigo de Jaakko Hintikka “On Kant's Notion of Intuition (Anschauung)” (1969). Parcialmente em resposta a algumas posições desse artigo surgem as reações de Charles Parsons “Kant's Philosophy of Arithmetic” (1969), Manley Thompson “Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology” (1972) e Kirk Dallas Wilson “Kant on Intuition” (1975). E, mais recentemente, o artigo de Houston Smit “Kant on Marks and the Immediacy of Intuition” (2000), além de uma reconsideração da posição de Parsons, à luz da análise de Smit, no texto “The Transcendental Aesthetic” junto com seu respectivo “Postscript” reunido no livro *From Kant to Husserl: Selected Essays from Charles Parsons* (2012). Dado que o nosso objetivo não passa pela discussão do estatuto da intuição frente ao desafio da fundamentação da matemática, neste texto nos ocuparemos da discussão como ela aparece nos trabalhos de Kirk Dallas Wilson, Houston Smit e no último trabalho de Charles Parsons. Quando conveniente, acrescentaremos nova literatura.

<sup>2</sup> Em suma, Jaakko Hintikka defendeu no trabalho citado que o critério da *imediateidade* era um corolário do critério da *singularidade*. Henry Allison e Sebastian Gardner, defendem, ao contrário, que o critério da *imediateidade* é logicamente anterior; Kirk Dallas Wilson e Houston Smit sustentam que não é possível dizer que um critério é anterior ao outro. Wilson diz ainda que os dois critérios, embora sejam *intensionalmente* distintos, são *extensionalmente* idênticos. Charles Parsons sustenta que a *imediateidade* é um critério independente. Em minha dissertação de mestrado, *O fio condutor na Dedução Metafísica: matéria, forma e síntese nos conceitos puros*, é possível encontrar um breve sumário dessa discussão (2008, p. 35ss.).

### 1.1. A *imediatidade* de uma intuição *versus* a *mediatidade* de um conceito

Consta que o critério da *imediatidade* é apresentado por Kant na famosa *passagem da classificação*:

O termo genérico é a *representação* em geral (*repraesentatio*). Subordinado a este, situa-se a representação com consciência (*perceptio*). Uma *percepção* que se refere simplesmente ao sujeito, como modificação do seu estado, é *sensação* (*sensatio*); uma percepção objetiva é *conhecimento* (*cognitio*). O conhecimento, por sua vez, é *intuição* ou *conceito* (*intuitio vel conceptus*). A primeira refere-se imediatamente ao objeto e é singular, o segundo refere-se mediatamente, por meio de um sinal [Merkmal] que pode ser comum a várias coisas. (KANT, *Crp*, A320/B377)

Essa passagem dá ensejo ao que Houston Smit chamou de *standard minimal reading*, a saber, a compreensão da *imediatidade* como devendo-se à característica própria da representação intuitiva de “não se relacionar com o objeto através de notas” (2000, p. 238). Essa compreensão mínima seria a origem, segundo Smit, de uma série de incompreensões acerca tanto do estatuto lógico de um critério com relação ao outro (p. 265)<sup>1</sup>, quanto à própria compreensão do que significaria, afinal de contas, para uma representação ser uma *cognição* como oposta à *mera* representação (vide *Seção 2*, p. 239ss.). Por esse motivo, Smit argumentará que essa compreensão mínima está errada. Como essa compreensão terá consequências para a análise posterior do critério da *singularidade*, e como sua interpretação tem influência na literatura mais recente, vejamos os principais pontos da argumentação de Smit.

---

<sup>1</sup> Para Smit, essa incompreensão estaria na base, por exemplo, da sustentação por Parsons de que o critério da imediatidade é independente do critério da singularidade (SMIT, 2000, p. 265). No *Postscript* do seu mais recente livro, no qual alguns artigos anteriores estão reunidos, Parsons, no entanto, revisa sua posição anterior, muito por conta da discussão com Jaakko Hintikka e afirma: “There has to be some interdependence between them, since otherwise it would be possible to point to representations that, according to Kant, satisfy one criterion but not the other.” (PARSONS, 2012, p. 100-1)

### 1.1.1. A interpretação de Houston Smit acerca do critério da imediatidade

Para contrariar a interpretação *mínima* do critério da *imediatidade*, Houston Smit propõe uma nova leitura da “passagem da classificação”. Essa nova leitura estaria fundamentada em dois princípios: i) uma distinção entre dois sentidos de objeto, a qual ensejaria uma leitura diferente para o termo “percepção objetiva” na referida passagem; ii) uma compreensão da noção de *Merkmal* como permitindo sua especificação tanto em notas discursivas, quanto em notas intuitivas. Vejamos, em linhas gerais, como esses dois pontos são estabelecidos por Smit.

#### 1.1.1.1. Uma nova interpretação para a noção de nota

A distinção entre dois sentidos de objeto por Smit está ancorada na seguinte passagem da *Segunda Analogia*:

É certo que a tudo se pode chamar objeto e mesmo a todas as representações, na medida em que delas temos consciência; mas, o que esta palavra significa nos fenômenos, não na medida em que são objetos (enquanto representações), mas na medida em que apenas designam um objeto, é questão que requer mais aprofundado exame. Na medida em que, apenas como representações, são simultaneamente objetos [Gegenstände] da consciência, não se distinguem da apreensão, isto é, da admissão na síntese da imaginação”. (KANT, *Crp*, A189-90/B234-5)

Dessa passagem, teríamos: a) no primeiro sentido, objeto é o *conteúdo de uma representação consciente* (isto é, se eu tenho consciência de uma representação, eu tenho um objeto); b) no segundo sentido, objeto seria *algo que uma percepção designa* e, portanto, algo (tomado como) *distinto* da própria representação (2000, p. 239). Assim, no segundo sentido de objeto, portanto, um objeto seria algo que estaríamos conscientes através de uma representação, mas cujo ser não seria reduzido a “ser representado”. Ademais, Smit dirá que a noção de “percepção objetiva” contida na passagem da classificação deve ser compreendida como

fazendo referência à palavra objeto no segundo sentido, pois, caso contrário, a qualificação de percepção *objetiva* não traria nenhuma especificação da noção primária de “representação”, podendo, portanto, ser reduzida à noção de *sensação* considerada como mera modificação no estado do sujeito. Daí que o autor dirá serem as percepções objetivas *representações* de algo *outro* que a própria representação<sup>1</sup>. Baseado nessas distinções, portanto, Smit sugere que uma percepção é *objetiva* quando “ela é tal que o sujeito é consciente de um conteúdo que ele *pode* predicar de uma coisa ao conhecê-la: ela é uma representação que compõe o conteúdo de um ato de conhecer [cognizing] uma coisa.” (2000, p. 242, *grifo nosso*)

Para Smit, possuir uma percepção objetiva, contudo, não seria equivalente a *conhecer* no sentido próprio da palavra. Recorrendo à *Lógica de Jäsche*, temos que conhecer, no sentido estrito, é conhecer “algo ou representar-se algo em comparação com outras coisas tanto no que toca à identidade quanto no que diz respeito à diferença” (*LJ*, AA IX, Ak. 65, p. 81). Do que se seguiria que, segundo Smit, a noção de *percepção objetiva* seria mais ampla do que a noção de conhecimento (ou cognição): ter disponível uma percepção objetiva seria estar consciente de um *conteúdo* que podemos predicar de um objeto no segundo sentido, isto é, de uma coisa, no entanto, ter disponível esse conteúdo predicável não é garantia – por si só – de que estamos, de fato, conhecendo (cognizing) uma coisa. Dessa diferença entre “percepção objetiva” e “conhecimento”, Smit infere serem nossas intuições e conceitos percepções objetivas na medida em que elas são percepções que *podemos relacionar a coisas* ao conhecer essas coisas. Não se segue, contudo, que sempre que temos uma percepção objetiva estamos, de fato, conhecendo uma coisa, podemos, ao invés disso, estar apenas conscientes de um determinado

---

<sup>1</sup> Smit vai ainda mais longe e afirma que, como o termo usado por Kant é *Gegenstand*, aquilo que uma percepção objetiva tem por objeto deve ser, para Kant, uma coisa *real*, isto é, algo cujo “*esse não é percipi*, [...] que pode existir fora de ser representado” (2000, 241).

conteúdo que tomamos como predicável de algo outro que a própria representação desse conteúdo para nós, mas que não possui correlato *real*<sup>1</sup> (SMIT, 2000, p. 244).

O próximo passo da interpretação de Smit é dado ao avançar uma nova compreensão para a noção de *Merkmal*. De modo geral, uma *nota*, é defendido por Smit, será uma “propriedade identificatória”, um *conteúdo*, através do qual podemos conhecer uma coisa ao predicar esse conteúdo a algo outro que nossa própria representação (SMIT, 2000, 245ss.). Essa compreensão de *nota* está baseada na seguinte passagem da *Lógica de Jäsche*:

Uma *nota característica* é aquilo que, numa coisa, constitui uma parte do conhecimento da mesma; ou - o que dá no mesmo - uma representação parcial na medida em que é considerada como uma razão de conhecimento da representação inteira. (LJ, AA IX, Ak. 58, p. 75)<sup>2</sup>

Segundo Smit, essa caracterização de nota é neutra quanto ao fato dessa nota ser um traço da sensibilidade ou do entendimento. Adicionado a isso, como uma coisa, em contraste com uma representação, é aquilo que é *completamente determinado* com respeito a todos os predicados possíveis e como conhecer uma coisa envolveria representá-la positivamente com respeito a sua identidade determinada, poderíamos supostamente conhecer *uma coisa* ao “estarmos consciente de uma coisa como determinada com respeito aos predicados possíveis das coisas” (SMIT, 2000, p. 248). Agora, como não podemos conhecer as coisas como determinadas com respeito a *todos* os predicados possíveis, nós só conhecemos as coisas ao atribuir-lhes propriedades que constituem *parcialmente* esse conhecimento total. Uma nota é, segundo Smit, justamente o que responde por essa possibilidade de tomarmos uma *propriedade* como *parte do conhecimento* de uma coisa. Isso significa que ao tomar um determinado conteúdo como predicável de uma coisa, isto é, tomá-lo como uma *nota*, estaríamos apenas

---

<sup>1</sup> Smit tem em mente o caso das categorias que, por si só, não dão nenhuma cognição de um objeto, pois não são suficientes para “selecionar” um objeto entre outros.

<sup>2</sup> Na continuação dessa passagem, não citada por Smit, encontramos: “por conseguinte, todos os nossos conceitos são notas características e *pensar* nada mais é do que representar mediante notas características.” (LJ, AA IX, Ak. 58, p. 75)

conscientes de que uma coisa tem *esta propriedade*, mas não *todas as propriedades possíveis*, estaríamos, assim, conhecendo essa coisa *parcialmente*.

Além disso, para Smit, a noção kantiana de nota diria respeito tanto a propriedades que as coisas teriam *naturalmente*, quanto ao conteúdo representacional das nossas representações e, portanto, a propriedades *intensionais* (SMIT, 2000, p. 248-9)<sup>1</sup>. A esse respeito, Smit aproxima Kant de Meier ao buscar a definição de nota desse último, segundo a qual uma nota é tanto uma característica *na coisa*, quanto na nossa *cognição* da coisa. Por sua vez, esse duplo aspecto da noção de nota seria essencial para garantir que uma nota funcione na cognição de uma coisa, pois seria ao considerar uma propriedade *como uma nota* que estaríamos considerando essa propriedade (da coisa) não *nela mesma*, mas como um *conteúdo predicável* para uma possível representação (SMIT, 2000, p. 249). Segundo Smit: “On Kant’s view, what makes a property a mark is our being able to be conscious of it as a property of a thing, and it is only by way of its existing in our representation that we are able to be conscious of it as such a property.” (SMIT, 2000, p. 249, n. 26) Logo, estar consciente de uma propriedade da coisa é possuir um conteúdo representacional possível de ser predicável de uma coisa.

Por fim, Houston Smit aproxima a compreensão acima de nota como *representação parcial* da compreensão de *nota* como um *fundamento de cognição*. Segundo o autor, a ideia de nota como fundamento de cognição em Kant consiste em (mais) um traço de sua herança leibniziana. Nós vimos anteriormente, conforme a passagem da *Lógica de Jäsche*, uma nota era “uma *representação parcial na medida em que é considerada como uma razão* [fundamento] *de conhecimento* [cognição] *da representação inteira*.” (LJ, AA IX, Ak. 58, p. 75) Segundo Smit, a ideia de uma *representação inteira* (ou completa) seria descendente direta da noção leibniziana de *conceito completo*, isto é, uma representação que pudesse determinar uma coisa

---

<sup>1</sup> Smit atribui a Kant uma concepção amplamente aristotélica da cognição segundo a qual conhecemos uma coisa ao distinguir suas propriedades no intelecto, o que justificaria, portanto, essa significação *dupla* para a noção de *nota*.

com respeito a todos predicados possíveis (SMIT, 2000, p. 250). No entanto, tal representação total é impossível para nós, dada a própria natureza de nosso entendimento: como nosso intelecto é discursivo e não intuitivo, restaria impossível dispor de representações *completas* das coisas, tudo o que podemos dispor para conhecer as coisas seriam *representações parciais*<sup>1</sup> (SMIT, 2000, p. 252). E, assim, todo o conteúdo objetivo da nossa cognição consistiria em representações parciais, isto é, *notas*, tomadas como fundamento da cognição de objetos. Por sua vez, tomar uma nota como fundamento de *cognição* – tomá-la como uma percepção objetiva – consistiria em tomar um conteúdo representacional (intuitivo ou conceitual) como razão para conhecer um objeto, isto é, como marca de uma propriedade da coisa. Estaria explicado, portanto, o sentido porque Kant chama, na *Lógica de Jäsche*, as *notas de fundamento de cognição* de objetos: elas são fundamento de cognição porque através delas (desses conteúdos predicáveis) podemos almejar conhecer os objetos.

O próximo passo na interpretação de Smit é distinguir entre notas intuitivas e notas conceituais, o que é realizado com o auxílio das *Reflexões de lógica*. A ideia de que só conhecemos as coisas por representações parciais aplicar-se-ia, segundo Smit, para as duas espécies de percepções objetivas: tanto as intuições quanto os conceitos, porque constituiriam o conteúdo objetivo de nossa cognição, consistiriam em *notas* (SMIT, 2000, p. 252). Uma nota intuitiva seria uma “parte da intuição” na medida em que ela seria uma representação *parcial* de uma coisa na intuição. O exemplo de Smit é o do conteúdo [predicável] *retângulo* na percepção que temos de uma folha de papel: “*this rectangular shape, which you relate to the page as its property in intuiting it as a rectangular thing.*” (SMIT, 2000, p. 254) E, assim, uma *nota intuitiva* seria sempre uma representação *parcial*, mas, contudo, porque seria *parte da intuição ela mesma*, apenas aplicável a *este objeto* e, portanto, uma representação *singular*.

---

<sup>1</sup> Um entendimento intuitivo, por contraste, fundaria seu conhecimento das coisas em representações completas

Por outro lado, uma nota seria *discursiva* quando as representações parciais das propriedades das coisas são representadas não intuitivamente, mas como *partes de conceitos*. Representar propriedades dos objetos conceitualmente significa, para Smit, tomar essas representações parciais (as notas) como podendo ser predicáveis de mais de uma coisa. A *generalidade* de um conceito, portanto, consistiria no uso de uma nota como podendo ser predicada de mais de uma coisa (SMIT, 2000, p. 254-5). Um conceito seria formado pelos atos lógicos (abstração, comparação e reflexão) ao tomarmos uma representação parcial como: “potentially common to more than one object, and the very act of so considering the partial representation makes it one common to more than one object. In short, reflection is an act that makes a mark discursive, one predicable of more than one object.” (SMIT, 2000, p. 257)

Assim, segundo Smit, a distinção entre nota *intuitiva* e *discursiva* é uma distinção entre dois modos de representação parcial das coisas, um em que a representação parcial (o conteúdo cognitivo) é tomado como predicável *deste objeto* e, portanto, de uma só coisa, outro em que essa mesma representação parcial é tomada como predicável de mais de um objeto (SMIT, 2000, p. 259).

### **1.1.1.2. Consequências para a caracterização do critério da imediatidade**

A defesa de Smit dessa nova interpretação para a noção de *nota* reflete-se em sua crítica à concepção mínima do critério da imediatidade, por conseguinte, em sua leitura da acima referida “passagem da classificação”. Tínhamos visto que, de acordo com a *standard minimal reading*, a *mediatidade* de um conceito consistiria na característica dos conceitos de serem representações *por meio de notas*, que podem ser comuns a muitos objetos (KANT, *Crp*, A320/B376). Segundo Smit, a cláusula “que podem ser...” seria uma especificação (ou restrição) peculiar à representação *geral*, isto é, essa cláusula especificaria o tipo de nota que

caberia aos conceitos, a saber, notas discursivas ou *comuns*, aquelas que são tomadas como predicáveis a muitos objetos. Além disso, Smit sustenta, essa cláusula não explicaria em que consiste a *mediatidade* de um conceito, mas antes, sua *generalidade* (SMIT, 2000, p. 260-1). Seguiria-se dessa leitura, igualmente, que a singularidade das intuições decorreria do fato de elas se relacionarem com o objeto por meio de notas *intuitivas*, isto é, por meio de representações parciais (percepções objetivas) predicáveis de *um* objeto. Dessa perspectiva, tanto intuições quanto conceitos relacionariam-se com objetos através de notas.

Agora, resta compreender, em linhas gerais, o que, afinal, seria a *imediatez* das intuições por contraste com a *mediatidade* dos conceitos. Para Smit, a *mediatidade* de um conceito consiste em “its relating to an object by means of some *other* representation of that object” (SMIT, 2000, p. 263, *grifo nosso*). Dizer que conceitos relacionam-se com o objeto por meio de notas comuns seria equivalente a dizer que conceitos relacionam-se com o objeto enquanto são *predicados de juízos possíveis*. Essa compreensão decorreria de sua leitura da seguinte passagem da seção *Do uso lógico do entendimento em geral*:

Como nenhuma representação, exceto a intuição, se refere imediatamente ao objeto, um conceito nunca é referido imediatamente a um objeto, mas a qualquer outra representação (quer seja intuição ou mesmo já conceito). O juízo é, pois, o conhecimento [cognição] mediato de um objeto, portanto, a representação de uma representação desse objeto. (KANT, *Crp*, A68/B93)

Segundo o autor, essa passagem seria evidência da leitura segundo a qual um conceito apenas relaciona-se com objetos em virtude de estar contido em outras possíveis representações desses objetos, isto é, em virtude de ser utilizado como um *predicado* de um *juízo* possível (SMIT, 2000, p. 262)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Essa compreensão de que conceitos só se relacionam com objetos quando utilizados em juízos é colocada em questão, por exemplo, pela interpretação de Bernd Prien (2006).

Por contraste, a *imediatidade* de uma intuição consistiria em não se relacionar a um objeto por meio de qualquer *outra* representação desse objeto, mas não em não se relacionar com o objeto por meio de *alguma* representação dele. Ora, se a intuição se relaciona com o objeto por *alguma* representação dele que, por sua vez, não pode ser nenhuma *outra* representação, ela só pode se relacionar com o objeto *por meio de si própria* (SMIT, 2000, p. 264). Logo: “What distinguishes the relation to an object had by our intuitions from that had by determinate concepts of objects is that our intuitions relate to their objects, and constitute grounds of cognition, simply of themselves and thus *only* through themselves.” (SMIT, 2000, p. 264) Em última análise, porque conceitos seriam, de acordo com Smit, dependentes de serem utilizados como predicados de juízos possíveis, conceitos seriam dependentes de estarem relacionados como predicados de *outras* representações para poderem ser referidos aos objetos; como as intuições não dependeriam de juízos, ao menos nesse sentido, as intuições não precisariam estar relacionadas a *outras* representações para manterem uma relação com os objetos.

Para finalizar, Smit contrapõe sua interpretação àquela de Parsons e afirma que os dois critérios para a distinção entre as representações intuitivas e conceituais não são independentes, mas, ao contrário, mutuamente vinculantes. Isso porque, se o que tornaria uma representação *geral* ou *singular* é o tipo de nota (de representação parcial) que permeia sua relação com o objeto, o que tornaria uma representação *geral* ou *singular* também faria dessa mesma representação *mediata* ou *imediata*. Caso a representação relacione-se com o objeto por meio de uma *nota comum a vários*, essa representação será relacionada a um objeto por uma outra representação do objeto e será, portanto, *geral* e *mediata*; caso a representação relacione-se com o objeto por meio de uma *nota intuitiva*, uma nota tomada como reportando apenas a *este objeto*, essa representação será relacionada a um objeto por meio de si mesma e será, portanto, *singular* e *imediata*.

### 1.1.2. Algumas dificuldades com a interpretação de Smit para o critério da imediatidade

O quadro que tentamos montar acima acerca dessa reinterpretação para a noção de *nota*, bem como suas consequências para a compreensão dos dois critérios de distinção entre as cognições, coloca alguns desafios para a compreensão da filosofia de Kant. Na sequência, desenvolveremos três dificuldades principais que surgem da caracterização de Smit do critério da imediatidade, bem como das consequências que esse critério aventa para a compreensão da generalidade: i) o critério da imediatidade de Smit não atenta para o caráter *intrínseco* da relação da intuição com o objeto; ii) a caracterização da intuição como representação por meio de notas intuitivas deixa dificuldades para distingui-la de um conceito cujo uso é singular; iii) as consequências dessa interpretação para a noção de generalidade, em particular, para a compreensão da expressão *fundamento de cognição*. O nosso horizonte é traçar, a partir da discussão das dificuldades com a interpretação de Smit, algumas características que não podem ser negligenciadas acerca do critério da imediatidade, para, na sequência imediata, apresentarmos uma versão desse critério fundada na interpretação de Kirk Dallas Wilson.

A primeira dificuldade diz respeito ao modo como Smit caracteriza a própria noção de *imediatidade* como sendo concernente apenas ao tipo de *nota* envolvida na cognição de um objeto e não atentando, por exemplo, ao caráter *presentacional* ou não da cognição em questão. Como vimos, segundo Smit, para que possamos ter uma percepção objetiva (intuição ou conceito), precisamos estar conscientes de um certo conteúdo cognitivo que tomamos como sendo um fundamento de cognição de algo distinto da nossa própria representação. Algo distinto da minha própria representação seria uma *coisa* e uma coisa, por sua vez, algo completamente determinado com respeito a todos os predicados possíveis. Agora, como poderia o entendimento discursivo estar consciente de algo tomado como distinto de minha própria representação? Não poderíamos representar o objeto por representações *totais*, assim, restaria

que o único modo possível para representar o objeto seria por representações *parciais*, isto é, representações que atentassem para propriedades específicas das coisas (*este retângulo, vermelho*). Kant chamaria de nota *em geral* justamente aquilo que constitui uma representação *parcial* do objeto. Assim, toda cognição do objeto só poderá manter alguma relação com o objeto se alguma *nota* (uma representação parcial) tomar parte nessa cognição como seu *conteúdo*.

Por sua vez, teríamos dois tipos de representações parciais (as notas). Uma nota *intuitiva* seria uma representação parcial de uma coisa na intuição, por exemplo, *este* formato retangular que relacionamos à página *como sua propriedade* ao intuí-la *como* uma coisa retangular (SMIT, 2000, p. 254). Por outro lado, uma nota *conceitual* seria uma representação parcial de uma coisa enquanto essa representação parcial *forma* ou *toma parte* em um conceito (SMIT, 2000, p. 255). Desse modo, Smit conclui que a distinção kantiana entre notas intuitivas e discursivas seria análoga à distinção entre uma “propriedade universal” e uma “instância singular de uma propriedade” e, portanto, que os constituintes das intuições empíricas seriam “instâncias de predicados através dos quais determinamos as coisas ao experienciá-las” (SMIT, 2000, p. 255). A diferença entre notas intuitivas e discursivas seria apenas que, por exemplo, no caso das intuições, ao considerar uma propriedade como propriedade de *um* objeto, não precisaríamos de nada além da própria intuição, visto que as notas intuitivas seriam já parte da intuição do objeto.

Do mesmo modo, algumas linhas abaixo, Smit irá caracterizar a distinção entre *singularidade* e *generalidade* nos termos de uma distinção entre “ser predicável de *um*” e “ser predicável de *muitos*”. Em primeiro lugar, enquanto consideramos um conteúdo cognitivo como predicável de um único objeto, temos uma cognição intuitiva: “an intuition, as a representation predicable of only one object, is a representation insofar as it cannot be predicated of more than one object.” (SMIT, 2000, p. 259) Em segundo lugar, podemos considerar esse conteúdo

cognitivo enquanto “that makes up part of the whole representations of each of those different objects as a representation contained in, and thus common to, all these different whole representations.” (SMIT, 2000, p. 258) Neste segundo sentido, portanto, porque tomamos esse conteúdo cognitivo como uma representação predicável de muitos objetos, estaremos lidando com notas *comuns* ou *discursivas*.

De acordo com essa caracterização, a distinção entre a *imediatidade* de uma intuição e a *mediatidade* de um conceito tem o mesmo fundamento da distinção entre *singularidade* e *generalidade*, visto dizer respeito – apenas e somente – ao modo como o sujeito *toma* um determinado conteúdo cognitivo. Ora, mas se é assim, então, a relação da representação intuitiva com o objeto é *sempre* uma relação *extrínseca* à própria representação: o que garante que uma representação intuitiva mantenha uma relação *imediate* e *singular* ao objeto é o fato de considerarmos um determinado conteúdo cognitivo parcial (uma nota intuitiva) como predicável somente *deste* objeto (isto é, de uma instância particular de uma propriedade).

No entanto, se isso é tudo o que o critério da *imediatidade* significa, ficamos sem compreender as linhas iniciais da *Estética Transcendental*, onde, por um lado, Kant caracteriza a intuição como uma representação que é o *resultado* de uma *capacidade* (Fähigkeit) que é concebida como *receptividade* e, por outro, parece traçar uma relação entre ser *imediate* e ser *recebido* pela afecção<sup>1</sup>:

Sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela *intuição* que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento. Esta intuição, porém, apenas se verifica na medida em que o objeto nos for dado; o que por sua vez, só é possível, [pelo menos para nós homens] se o objeto afetar o espírito de certa maneira. A capacidade de receber

---

<sup>1</sup> Por certo, as linhas iniciais da *Estética*, citadas acima, se lidas conjuntamente com o segundo parágrafo desse mesmo texto, a saber, “A intuição que se relaciona com o objeto por meio da sensação, chama-se *empírica*” (KANT, *Crp*, B34), coloca – por si só – um problema para a caracterização de *imediate* nos termos de *direto* ou sem nenhuma mediação. Isso porque, de acordo com esse texto, a intuição é *imediate*, contudo, *mediada* pela *sensação*. No entanto, nosso problema *aqui* não é com o fato de Smit dizer que *imediate* não significa *não mediado*, mas, antes, com o fato de Smit afirmar que a *imediatidade* consiste apenas em relacionar-se com o objeto por meio de notas intuitivas.

representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados pelos objetos, denomina-se *sensibilidade*. Por intermédio, pois, da sensibilidade são nos *dados* objetos e só ela nos fornece *intuições*; mas é o entendimento que *pensa* esses objetos e é dele que provém os conceitos. Contudo, o pensamento tem sempre que referir-se, finalmente, a intuições, quer diretamente (*directe*), quer por rodeios (*indirecte*) [mediante certos caracteres] e, por conseguinte, no que respeita a nós, por via da sensibilidade, porque de outro modo nenhum objeto nos pode ser dado.” (KANT, *Crp*, A17/B31)

Kant abre a *Estética Transcendental* caracterizando a intuição como *imediate* e chamando, logo em seguida, a atenção para a dependência destas a que *objetos nos sejam dados*. Daí que a *intuição* é qualificada como um *resultado* da capacidade da *sensibilidade*. Ora, mas se a intuição é o resultado da capacidade da sensibilidade e se a sensibilidade caracteriza-se, por sua vez, como uma *receptividade*, o caráter *imediate* de suas representações não parece poder depender de um *ato* de *tomar* um conteúdo cognitivo *como* predicável de objetos, nem mesmo no sentido de “instância singular de uma propriedade” (SMIT, 2000, p. 255ss). É, claro, disso não se segue sem mais que não seja possível reservar um sentido no qual possamos dizer que *intuímos algo* na sensibilidade e que, portanto, a intuição já é *intuição de algo*; mas, mesmo nesse caso, esse *intuir* não pode ser da ordem de um *produto*, ele deve ser da ordem, se retraçado exclusivamente à sensibilidade, ao contrário, de um *resultado* do *modo como somos afetados*<sup>1</sup>.

Assim, ou abrimos mão da assunção segundo a qual a sensibilidade – por seus próprios meios e recursos – é, de fato, uma capacidade de *oferecer intuições*, na medida em que aceitamos que as intuições são caracterizadas também por *atos* de tomar conteúdos cognitivos

---

<sup>1</sup> Dizer que a intuição é um *resultado* e não um *produto* da sensibilidade é mais adequado como caracterização dessa representação se pensarmos na seguinte nota contida na *Lógica* Busolt: “*Perceptio objective spectata* é também cognitivo. Essa é ou sensível ou intelectual. Cognição sensível *a posteriori* chama-se empírica, *conceptus sensitiui* são aqueles que o objeto é dado através dos sentidos. Os sentidos não dão, de fato, nenhum conceito, o entendimento não é *intuitus* mas antes os sentidos dão a matéria para esses *conceptus*. Ao contrário, os conceitos eles mesmos são um trabalho [Werk] do entendimento. Pois este é uma capacidade para conhecer através de conceitos. De acordo com isso, um *conceptus formaliter* é um produto do entendimento, *materialiter* um produto dos sentidos. Observação: dos sentidos, na verdade, não resulta [brauchen] nenhum produto, mas um resultado, pois as representações dos sentidos não são *repraesentationes sententiae*, mas dadas.” (*LBt*, AAXXIV.2, 653) Devemos lembrar igualmente, a lição de A68/B93: “Todas as intuições, enquanto sensíveis, assentam em afecções e os conceitos, por sua vez, em funções.” (KANT, *CRP*)

como *propriedades* de objetos; ou, com o ônus de provocar um abalo a um dos pilares do idealismo transcendental, abandonamos a ideia de que a sensibilidade é a capacidade da *receptividade*<sup>1</sup>.

Isso ocorre, acreditamos, porque Smit, embora por razões e caminhos distintos, acaba fazendo como Jaakko Hintikka e, de certo modo, reduzindo o critério da *imediatidade* ao critério da *singularidade*<sup>2</sup>. E, até onde entendemos, ele faz isso ao ignorar a função eminentemente *presentacional* das intuições em oposição aos conceitos. Ao retirar do critério da imediatidade qualquer remissão, explicitamente assumida no parágrafo de abertura da *Estética Transcendental* citado acima, à *dependência* das intuições com respeito à afecção, Smit acaba por esvaziar a relação intrínseca da representação intuitiva com seu objeto e precisa recorrer à ideia da intuição como funcionando de modo análogo aos conceitos, a saber, por meio de *notas predicáveis* dos objetos<sup>3</sup>.

Portanto, qualquer alternativa de interpretação que busque manter de pé tanto a estrita distinção entre as faculdades, quanto a caracterização contida na *Estética Transcendental* da sensibilidade como *receptividade*, deve passar por explicar a *imediatidade* da relação das intuições com os objetos de um modo *intrínseco* à própria representação, isto é, que não negligencie sua relação com os objetos por meio da *afecção*<sup>4</sup>. Talvez o modo mais simples de

---

<sup>1</sup> Até onde posso compreender, Houston Smit, porque irá dizer que a intuição não se relaciona com o objeto por nenhuma *outra* representação que não si própria (2000, p. 264), deve abandonar a ideia de que a sensibilidade é a capacidade da receptividade.

<sup>2</sup> Essa é a crítica de Henry Allison à interpretação de Hintikka (2004, p. 81).

<sup>3</sup> Isso não significa que não seria possível encontrar um sentido diferente para a noção de *nota*, mas, apenas que, do modo como Smit caracteriza essa noção, parece difícil conciliar com alguns pressupostos da Estética Transcendental.

<sup>4</sup> Algumas alternativas para interpretar esse critério à luz dessa premissa inicial podem ser encontradas em Charles Parsons, Kirk Dallas Wilson, João Carlos Brum Torres e Herbert James Paton. Charles Parsons dirá que a *imediatidade* das intuições é “presença fenomenológica e direta à mente” (PARSONS, 2012, p. 10). E também como citado por Kirk Dallas Wilson: “evidentemente significa que o objeto de uma intuição é de algum modo diretamente presente à mente, como na percepção” (PARSONS, *Kants Philosophy of Arithmetic*, p. 569. *Apud* WILSON, 1975, p. 263). Por sua vez, Kirk Dallas Wilson dirá que a distinção entre *mediatidade* e *imediatidade* é uma distinção *crítica* por oposição à uma distinção *lógica* e isso deve significar a “identidade isomórfica entre uma intuição e seu objeto.” (*Op. cit.*, p. 265) João Carlos Brum Torres sustenta que, justamente, o característico da intuição é “se constituírem em uma *exibição* – ou *apresentação sensificada*, [...] do objeto que, a cada vez, constitui-se como matéria da cognição.” (BRUM TORRES, 2004a, p. 49) Nós voltaremos a tratar dessas interpretações adiante.

colocar esse ponto seja dizer que a *imediatez* tem que significar, de alguma maneira, que a relação da intuição com o objeto não é nem *ocasional*, nem dependente de algo externo à própria intuição.

A segunda dificuldade dessa interpretação concerne especificamente à distinção entre intuição e conceito. Vimos acima, no sumário da interpretação de Smit, que o autor caracteriza a intuição como oposta aos conceitos na medida em que as intuições consistem em uma representação tomada como podendo ser predicável de apenas *um* objeto, enquanto os conceitos seriam representações, por oposição, tomadas como podendo ser predicáveis a *muitos* objetos (SMIT, 2000, p. 258-9). Se é assim, portanto, tanto intuição quanto conceito tomam parte na cognição enquanto são *predicáveis*, isto é, enquanto constituem um conteúdo cognitivo que *tomamos* como aplicando-se ora a *um único* objeto, ora a *muitos* objetos.

Nesse caso, portanto, a diferença entre intuição e conceito diria respeito apenas à quantidade de coisas às quais essas representações são *predicáveis* e não propriamente a uma diferença na natureza própria dessas cognições<sup>1</sup>. Sendo assim, se ambos intuição e conceito consistem em *predicáveis*, então podemos supor que eles podem tomar parte em juízos. Haveria, portanto, duas alternativas para representações intuitivas tomarem parte em juízos, seja como termos singulares ou, a exemplo de conceitos, como predicados em juízos singulares. De acordo com a primeira alternativa, uma intuição seria um conceito cuja extensão é composta de um único objeto: ela seria como uma *espécie ínfima*. A literatura mostrou algumas vezes que Kant não aceita, contudo, a possibilidade de termos singulares, visto repetidas vezes afirmar

---

<sup>1</sup> É possível que não estejamos fazendo justiça à interpretação de Houston Smit, talvez uma interpretação mais caridosa pudesse identificar ali um sentido no qual o que ele quer é sustentar uma noção *neutra* de conteúdo cognitivo que possa ser tanto intuição quanto conceito (ou elemento de intuição e elemento de conceito). De qualquer modo, como pretendemos mostrar, essa noção *neutra* não parece adequada para a compreensão de *nota* como *representação parcial*, como encontrada no texto das *Reflexões*.

que são os juízos que devem ser divididos desse modo e não os conceitos, bem como insistir, dada a *lei da continuidade*<sup>1</sup>, na impossibilidade de espécies ínfimas<sup>2</sup>.

Logo, se a intuição é um *predicado* aplicável a um objeto, ela deve tomar parte em um juízo singular. Conforme a descrição da diferença entre os juízos na *Lógica de Jäsche*, temos o seguinte:

Do ponto de vista da quantidade, os juízos são ou *universais* ou *particulares*, ou *singulares*; conforme o sujeito no juízo esteja *inteiramente incluído* na noção do predicado ou dela *excluído*, ou nela só em parte incluído e *em parte excluído*. No juízo *universal*, a esfera de um conceito se vê inteiramente compreendida no interior da esfera de outro conceito; [...] e, no *singular*, finalmente, um conceito que não tenha nenhuma esfera se vê por conseguinte compreendido como uma simples parte sob a esfera de um outro.

*Observações.* – 1) Quanto à forma, os juízos singulares devem ser equiparados no uso aos universais, pois em ambos o predicado vale sem exceção do sujeito. Por exemplo, a proposição singular: *Caio é mortal* – não comporta mais exceções do que a proposição universal: *Todos os homens são mortais*. Pois só há *um* Caio. (*LJ*, AA IX, Ak. 102, p. 122)

Ora, no caso dos juízos singulares, temos um conceito na posição de predicado e, portanto, um *conteúdo cognitivo predicável* que, devido ao seu *uso*, é predicável a apenas *um* objeto. Se isso é assim, então, como esse conceito poderia ser diferenciado de uma intuição? Em outras palavras, se a diferença entre intuição e conceito resta apenas na quantidade de coisas às quais essas representações são predicáveis, como podemos distinguir uma intuição de um conceito que toma parte em juízos singulares?

---

<sup>1</sup> “Em vista da determinação dos conceitos de gêneros e espécies vale, portanto, a seguinte lei universal: *Há um gênero que não pode mais ser espécie; mas não há espécie alguma que não possa ser de novo gênero.*” (*LJ*, AA IX, Ak. 97, p. 115)

<sup>2</sup> Na *Lógica de Jäsche*, encontramos: “É uma mera tautologia falar em conceitos universais ou comuns; um erro que se baseia numa divisão incorreta dos conceitos em *universais*, *particulares* e *singulares*. Não são os conceitos eles próprios, mas tão somente o seu uso que pode ser assim dividido.” (*LJ*, AA IX, Ak. 91, p. 109) E o mesmo ponto encontra-se na *Lógica Pöhlitz*: “Cada *conceptus* é *repraesentatio communis*, que repousa já no esclarecimento [Erklärung], mas cujo uso pode ser *communis aut singularis*, isto é, in individuo. Eu aplico o conceito aos muitos objetos, então o uso é *communis*, isto é, *in abstracto*. É um erro na lógica assumir-se conceitos gerais, particulares e singulares, pois não existem tais, mas o uso ele mesmo pode ser assim dividido. Por conseguinte, não são os *conceptus*, mas os *judicia* assim divididos, pois eles são a relação dos conceitos, pois eu posso comparar inteiramente um conceito com outros, ou apenas uma parte, ou apenas uma única parte.” (*LPO*, AA XXIV.2, 567)

Não haveria aqui mais uma razão para recusarmos a interpretação de Houston Smit para o critério da imediatidade, uma vez que é condição de possibilidade para o modo como ele caracteriza esse critério sua compreensão de que tanto intuição quanto conceito consistem em conteúdos cognitivos *predicáveis* de objetos? Aliás, essa, assim nos parece, é mais uma consequência da descaracterização da noção de intuição operada ao se retirar do critério da *imediatidade* toda referência ao caráter *presentacional* da intuição.

Por fim, a última dificuldade diz respeito a uma consequência para a noção de generalidade à luz da compreensão das notas (intuitivas e conceituais) como sendo ambas representações *parciais* que habilitam tanto intuições quanto conceitos como *fundamento* de cognição. Essa interpretação, segundo Smit, está amplamente ancorada nas *Reflexões* e na *Lógica de Jäsche*<sup>1</sup>. Como na próxima seção trataremos da distinção entre *singularidade* e *generalidade* com algum detalhe, basta aqui, para nossos objetivos, traçar em linhas gerais o problema que surgiria para a distinção entre intuições e conceitos caso se adote o modelo segundo o qual tanto a intuição quanto o conceito são tomados como *fundamento de cognição de objetos*.

Para lembrar, vimos que, segundo Smit, a noção de *nota* seria derivada da noção leibniziana de predicação, e ela significaria *em geral*, conforme passagem já citada da *Lógica de Jäsche* “uma *representação parcial na medida em que é considerada como uma razão [fundamento] de conhecimento [cognição] da representação inteira.*” (LJ, AA IX, Ak. 58, p. 75). Ademais, para Smit, como todo conteúdo objetivo da nossa percepção consiste de notas, e as intuições são percepção objetivas, então notas intuitivas também devem tomar parte na intuição. Como vimos, também, como uma nota intuitiva não é senão parte de uma intuição, segue-se podermos falar da intuição ela mesma como sendo um *fundamento de cognição de objetos*. Assim, nossas intuições seriam representações *parciais* consideradas como um

---

<sup>1</sup> Mais especificamente, o autor utilizará as *Reflexões* 2275 a 2288. (SMIT, 2000, p. 247).

*fundamento de cognição* de objetos na medida em que essas representações seriam tomadas como estando por propriedades *deste* objeto. Essa identificação, contudo, não nos parece tão evidente. Desse modo, queremos aventar a possibilidade de que compreender a intuição, ela mesma, como fundamento de cognição de objetos, pode trazer, novamente, prejuízos para a distinção fundamental entre intuição e conceito, além de, como veremos na próxima seção, implodir a diferença entre *singularidade* e *generalidade*.

Sem dúvidas, o modo como Kant caracteriza a noção de *nota em geral* parece dar subsídios para a leitura de Houston Smit de *nota* como *representação parcial*<sup>1</sup>. Essa compreensão parece, aos nossos olhos, não trazer maiores problemas interpretativos. Todavia, vejamos agora uma segunda especificação dessa noção: “Uma nota é uma representação parcial, como tal (é um fundamento de cognição)” (KANT, *Refl.* 2286, AA XVI, 299-300). Queremos ler essa primeira parte da *Reflexão 2286*, como uma distinção para um sentido de *nota em geral* e um sentido de *nota enquanto tal* e não como sendo uma especificação da noção de *nota em geral*. Se estamos corretos, a qualificação “fundamento de cognição” vale apenas para uma *nota enquanto tal* e não para a noção geral de *nota* como representação parcial. Dito isso, vejamos a continuação dessa *Reflexão*: “Ela é ou intuitiva (parte sintética): uma parte da intuição, ou discursiva: uma parte de um conceito, que é um fundamento analítico de cognição.” (KANT, *Refl.* 2286, AA XVI, 299-300) À luz da distinção entre um sentido para *nota em geral* e outro para *nota enquanto tal*, não precisamos ler a segunda parte da *Reflexão 2286*, como quer Smit (2000, p. 254ss), como fazendo não apenas uma distinção entre *nota intuitiva* e *nota conceitual*, mas também como afirmando que as notas intuitivas são, à exemplo das conceituais, *fundamento de cognição*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Com efeito, Kant sustenta: “Aquilo que é considerado como pertencendo como uma parte da representação completa (possível) de uma coisa é uma nota.” (KANT, *Refl.* 2280, AA XVI, 298)

<sup>2</sup> Como veremos, na sequência desse capítulo, a ideia de uma *nota intuitiva* será dependente da ideia de uma *nota comum*. E essa compreensão é essencial para manter a distinção kantiana do que significa a *singularidade* das intuições por oposição à *generalidade* dos conceitos.

Não estamos dizendo com isso que a própria noção de *nota intuitiva* não é cabível, o que desqualificaria completamente a *Reflexão* acima, mas, apenas, que não é tão evidente que Kant considerasse a noção de *nota intuitiva*, para além da ideia de *representação parcial*, igualmente como *fundamento de cognição*. Aliás, nossa leitura parece ser compatível com o modo como Kant introduz a qualificação de *fundamento de cognição*, a qual sempre está ligada à noção de um conhecimento discursivo por conceitos:

O conceito parcial como fundamento de cognição da representação completa é a nota. [...] (KANT, *Refl.* 2283, AA XVI, 299)

Em primeiro lugar, a nota pode ser considerada em si mesma, em segundo lugar, como pertencendo como um conceito parcial de uma outra representação e desse modo como fundamento de cognição da coisa considerada. (KANT, *Refl.* 2285, AA XVI, 299)

Todos nossos conceitos são notas e todo nosso pensamento representação através delas.  
Nós falamos aqui apenas das notas como conceitos.  
(KANT, *Refl.* 2287, AA XVI, 300)

O conhecimento humano é da parte do entendimento discursivo, isto é, ele acontece através de representações, que, como são comuns [was mehreren Gemein ist], constituem fundamento de cognição [zum Erkenntnisgrunde machen], portanto através de notas como tais. (KANT, *Refl.* 2288, AA XVI, 300)

Mas, por que uma intuição não poderia ser um *fundamento de cognição*? A resposta completa virá na seção dedicada à distinção entre generalidade e singularidade, portanto, para nossos propósitos aqui<sup>1</sup>, basta apenas indicar uma consequência desastrosa dessa identificação: considerar a intuição como fundamento de cognição implode a própria possibilidade de distinguir representações singulares de representações gerais. Em uma passagem muito conhecida da *Lógica de Jäsche*, a qual é corroborada por outras passagens equivalentes em

---

<sup>1</sup> Como iremos tratar especificamente deste ponto na *Seção 4.2.2.2*, não iremos desenvolver aqui a ideia da *generalidade* como devendo-se a ser *fundamento de cognição*.

outras *Lógicas*<sup>1</sup>, Kant afirma o seguinte: “A universalidade ou validade universal dos conceitos não se baseia no fato de que o conceito é um *conceito parcial*, mas no fato de que ele é um *fundamento de cognição*.” (LJ, AA IX, Ak. 95, p. 113) Ora, se é assim, então, não podemos, sob pena de contradizer não apenas as *Lições*, mas de impossibilitar a distinção *singular/geral*, tratar representações singulares como *fundamento de cognição*<sup>2</sup>.

\*\*\*

Assim, toda a nossa argumentação acima deve ter servido para mostrar que, seja por dificuldades internas ao critério da *imediatidade*, por exemplo, o esquecimento do caráter *presentacional* das representações imediatas, seja por consequências indesejadas para o critério da *singularidade*, seria prudente rejeitar a interpretação de Houston Smit desse critério. Mas, então, como devemos compreender o critério da *imediatidade*? Na próxima seção iremos esboçar uma versão da *standard minimal reading* para o critério da imediatidade. Sem mais tardar, passemos a ela.

### 1.1.3. Alternativas à interpretação de Houston Smit para o critério da imediatidade

#### 1.1.3.1. *Imediatidade e intuições*

Nós começamos a seção dedicada ao critério da *imediatidade* apontando o que seria, nas palavras de Houston Smit, uma versão mínima desse critério: a imediatidade é *não se relacionar com o objeto por meio de notas comuns*. Com efeito, esse constitui um ponto de partida incontornável da compreensão desse critério<sup>3</sup>, visto estar ancorado na *passagem da*

---

<sup>1</sup> Ver especialmente: *LB*, AA XXIV.1, 257; *LP*, AA XXIV.1, 453; *LW*, AA XXIV.2, 908-9.

<sup>2</sup> É claro, a rejeição dessa interpretação deve mostrar por que ela não se sustenta e não apenas indicar as passagens que a contradiriam. Isso será feito a partir da Seção 4.2.2.

<sup>3</sup> No entanto, não seria justo dizer que esse constitui seu ponto de chegada. Isso porque, exceto talvez pela redução do critério da imediatidade erigida por Jaakko Hintikka, já Charles Parsons defendia uma outra qualificação para essa ideia.

*classificação* (Crp, A320/B377). Além disso, depois do longo percurso na tentativa de compreender a posição de Houston Smit, acreditamos ser possível afirmar que embora a passagem da classificação constitua um ponto de partida importante na compreensão desse critério, ela não pode, contudo, resumir toda a narrativa a respeito dessa distinção<sup>1</sup>.

Trata-se, então, de investigar, em linhas gerais, quais seriam as alternativas à interpretação de Houston Smit. Segundo o que vimos anteriormente, temos, como condição para uma interpretação do critério da imediatidade, a necessidade de atentar para uma relação *intrínseca* da intuição com seu objeto, sob pena de desconsiderar assunções importantes da *Estética Transcendental*. Vale lembrar, quando apresentamos a primeira crítica à definição de *imediatidade* por Smit, nossa preocupação dizia respeito à falta nesse critério de qualquer referência aos pressupostos *críticos* contidos na *Estética Transcendental*. Segundo Kirk Dallas Wilson, o critério da imediatidade, diferentemente do critério da singularidade, é um critério que diz respeito justamente a esses pressupostos críticos e, portanto, esse critério não seria nem um critério meramente *lógico*<sup>2</sup>, nem um critério que pudesse ser constituído sem a devida atenção ao texto da *Estética Transcendental*<sup>3</sup>.

Nesse espírito, parecem restar duas alternativas à proposta de Smit. Em primeiro lugar, teríamos como alternativa a interpretação de Charles Parsons, segundo a qual o critério da imediatidade atentaria para a *presença fenomenológica do objeto*: “immediacy for Kant is direct, phenomenological presence to the mind, as in perception” (2012, p. 10). Isso significaria que uma intuição estaria em uma relação *imediate* com o seu objeto na medida em que pela intuição obteríamos consciência da *presença* do objeto. Com efeito, essa opção parece dar conta

---

<sup>1</sup> Ainda sobre a interpretação de Smit, parece razoável o acento na noção *geral* de nota, a qual, enquanto representação parcial, mas não enquanto *fundamento de cognição*, possa ter algum papel na intuição de um objeto. Essa ideia, contudo, não será explorada.

<sup>2</sup> Essa é a justificativa, segundo Wilson, para não encontrarmos muitas referências a esse critério na lógica, mas, mesmo assim, esse critério ser central na *Crítica da razão pura* (WILSON, 1975, p. 249ss).

<sup>3</sup> Para fazer justiça, essa é também a preocupação de Charles Parsons quando ele afirma, contra Hintikka, que o critério da imediatidade deve se adequar à estrutura da *Estética Transcendental*, em especial, à *Dedução Metafísica* do conceito de espaço (PARSONS, 2012, p. 10). No entanto, veremos com Wilson, a apresentação do critério por Parsons é deficitária.

da seguinte ideia contida na abertura da *Estética Transcendental*: “Esta intuição, porém, apenas se verifica na medida em que o objeto nos for dado; o que por sua vez só é possível se o objeto afetar o espírito de certa maneira.” (KANT, *Crp*, A17/B31)

Essa alternativa poderia inclusive, no caso da intuição empírica, explicar o papel da *sensação*<sup>1</sup>. Sobre a sensação, na continuação não sequencial da citação acima, Kant escreve: “O efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, na medida em que por ele somos afetados, é a *sensação*. A intuição que se relaciona com o objeto, por meio da sensação, chama-se *empírica*.” (KANT, *Crp*, A17/B34) Uma dificuldade apontada pelos comentadores com a explicação do sentido no qual a intuição pode ser dita *imediate* consiste justamente em dar conta da ideia de que, de acordo com o texto acima citado, a sensação parece ser *algo* entre a intuição e o objeto. Paton sugere, contudo, que essa dificuldade pode ser resolvida se pensarmos que a sensação não é *diferente* da própria intuição, mas *algo* nela, a saber, sua matéria<sup>2</sup>. Assim, se a relação da intuição com o objeto é *imediate* porque ela depende da presença do objeto e, mais ainda, se a sensação é, por um lado, o efeito desse objeto, por outro, uma parte da intuição, então restaria preservada a ideia de *imediatez* como presença fenomenológica, visto a sensação ser ao mesmo tempo algo *na* intuição e *dependente* da presença do objeto. Um objeto, assim, estaria presente à mente pela intuição por causar um efeito que é a sensação.

Há, no entanto, um problema com essa posição. Isso porque, se tornar a intuição dependente da *presença fenomenológica* do objeto não parece trazer maiores dificuldades para a noção de intuição empírica, isso resultaria em dificuldades para explicar a noção de intuição *pura*<sup>3</sup>. Ora, não é evidente que a intuição pura, por exemplo, de *espaço* seja dependente da

---

<sup>1</sup> Wilson sustenta que a ideia da imediatez defendida por Parsons como significando que “the object of an intuition is in some way directly present to the mind, as in perception” (PARSONS *apud* WILSON, 1975, p. 263) não “explica muita coisa”. A razão apontada é que Parsons não desenvolveria uma explicação para *de que modo*, afinal de contas, o objeto estaria presente na mente. A ideia do papel da sensação como explicada por Paton, acreditamos, poderia auxiliar nessa direção.

<sup>2</sup> PATON, 1997, Vol. I, p. 97.

<sup>3</sup> No *Postscript* da primeira parte do livro que reúne o artigo citado, Parsons afirma que mantém sua posição, embora considere atualmente que essa tese não é tão evidente, principalmente no que diz respeito à intuição pura: “I do not have any substantial additions to make to the considerations offered in previous writings in favor of the

*presença fenomenológica* de objetos<sup>1</sup>. Que as intuições puras, enquanto formas da sensibilidade, sejam dependentes – em algum sentido – de que objetos nos sejam *dados* parece decorrer da primeira alínea da *Estética Transcendental*, agora isso não necessariamente deve significar que elas dependam da *presença fenomenológica* de um objeto<sup>2</sup>. É claro, para manter essa distinção, seria necessário explicar qual a diferença entre, por um lado, “ser dado” e, por outro lado, “estar presente fenomenologicamente”. O que não é evidente na explicação de Charles Parsons.

Uma segunda possibilidade aventada por Kirk Dallas Wilson seria compreender a *imediatidade* como asseverando um *isomorfismo extensional* entre a intuição e seu objeto. Nesse caso, o que estaríamos afirmando ao dizer que a intuição é *imediate* seria a equivalência *extensional* entre, por um lado, a intuição e, por outro lado, o objeto. O problema dessa compreensão, segundo Wilson, seria incorrer na *falácia do dialelo*<sup>3</sup>: como só poderíamos determinar se uma intuição é extensionalmente isomórfica com seu objeto, isto é, é extensionalmente idêntica, ao já dispor de uma intuição, não estaríamos comparando a intuição

---

view that phenomenological presence is a significant part of what the immediacy of intuition amounts to. It would be hard to deny this in the case of empirical intuition, so that any real dispute concerns pure intuition.” (*Op. Cit.*, p. 102).

<sup>1</sup> Um outro problema poderia ser levantado em casos onde temos uma sensação, por exemplo, cócegas, sem termos um objeto que cause esse efeito em nós. Nesse caso, contudo, poderia ser dito que uma sensação *pode* ou *não* ser usada para a cognição, isto é, no caso das cócegas, ela não necessariamente deveria ser usada como possibilitando a cognição de um objeto.

<sup>2</sup> Wilson aponta uma suposta incompatibilidade da suposição de que intuições dependem da presença fenomenológica de um objeto com a passagem do §8 dos *Prolegômenos*, onde Kant afirma ser a intuição uma representação que *poderia depender* [abhänge würde] da presença imediata do objeto. (KANT, *Prol.*, AA IV, 281). O ponto seria que, por exemplo, na matemática utilizamos intuições *antes* da presença perceptiva de objetos (WILSON, 1975, p. 263). Assim, uma sugestão de leitura para essa passagem deveria passar por defender que, embora talvez as intuições *empíricas* dependam da *presença* de objetos, as intuições puras não dependeriam dessa *presença*. Mas daí a característica da *imediatidade* valeria apenas para as intuições empíricas e não para as intuições puras.

<sup>3</sup> Uma versão da falácia do dialelo encontra-se na *Introdução da Lógica de Jäsche* com o propósito de expor uma dificuldade com a definição da verdade: “Ora, só posso comparar o objeto com o meu conhecimento na medida em que o conheço. O meu conhecimento deve, pois, confirmar-se a si mesmo, o que, nem de longe, é suficiente para a verdade. Pois, visto que o objeto está fora de mim e o conhecimento está em mim, a única coisa que posso fazer é avaliar se o meu conhecimento do objeto concorda com o meu conhecimento do objeto. A semelhante círculo da explicação os Antigos chamavam *dialelo*. E, de fato, este erro foi sempre objetado aos lógicos pelos cétricos, que observavam: com essa explicação da verdade acontece a mesma coisa que ocorre quando alguém faz uma declaração em juízo e, ao fazê-lo, apela a uma testemunha que ninguém conhece, mas que pretende tornar-se digna de fé afirmando que quem a citou como testemunha é um homem honesto. A acusação, sem dúvida, tinha fundamento. Só que a solução do problema em questão é, para qualquer um, absolutamente impossível.” (*LJ*, AA IX, Ak. 50, p. 67)

com o objeto, mas, antes, estaríamos comparando apenas a intuição com ela mesma (WILSON, 1975, p. 263ss).

Como alternativa ao isomorfismo extensional, Wilson sugere a tese da *identidade isomórfica* da intuição e do objeto da intuição. Segundo Wilson, uma premissa importante do idealismo transcendental consiste na tese de que os *fenômenos* [Erscheinungen em A369]<sup>1</sup> são “apenas representações na mente” (1975, p. 264). Isso porque, de acordo com a letra da *Estética Transcendental*, *fenômenos* são os objetos [indeterminados] das intuições empíricas (KANT, *Crp*, A17/B34). Mas, em que sentido *o objeto da intuição* poderia convergir em uma *representação na mente*? Wilson apóia-se na seguinte observação à *Estética Transcendental*:

Em contrapartida, a representação de um *corpo* na intuição nada contém que possa pertencer a um objeto em si; é somente o fenômeno de alguma coisa e a maneira segundo a qual somos por ela afetados; e essa receptividade da nossa capacidade de conhecimento denomina-se sensibilidade e será sempre totalmente distinta do conhecimento do objeto em si mesmo, mesmo que se pudesse penetrar até o fundo do próprio fenômeno. (KANT, *Crp*, A44/B61)

De acordo com a interpretação de Wilson e a citação acima, um *fenômeno* (*qua* objeto indeterminado de uma intuição) e uma *representação na intuição* de um corpo seriam a mesma coisa, visto que a representação de um corpo *na intuição* não contém nada que possa pertencer a um *objeto em si*: tudo o que ela contém é, segundo a letra da *Estética Transcendental*, *x* sendo dado à minha consciência e eu sendo afetado por *x* (KANT, *Crp*, A17/B31). Como Wilson coloca, tratando-se da intuição: “I cannot distinguish in my perception (intuition) of my desk a separate item which is my desk.” (WILSON, 1975, p. 265) Isso significaria que na intuição de

---

<sup>1</sup> Wilson aqui fala em *appearances* e a palavra utilizada por Kant em A369 é *Erscheinungen*, o que sugere “fenômeno” no sentido da segunda alínea da *Estética Transcendental*: objeto indeterminado da intuição empírica. Em A490-1/B518-9, encontramos: “Na Estética Transcendental demonstramos suficientemente que tudo o que se intui no espaço ou no tempo e, por conseguinte, todos os objetos de uma experiência possível para nós, são apenas fenômenos, isto é, meras representações que, tal como as representamos enquanto seres extensos ou séries de mudanças, não têm fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si. A esta doutrina chamo eu *idealismo transcendental*.” E em A492/B520: “Esse espaço, porém, em conjunto com este tempo e, juntamente com ambos, todos os fenômenos, não são em si mesmos *coisas*, são unicamente representações, que não podem existir fora do nosso espírito”.

$x$  (um corpo, minha mesa) não temos *algo* que é a minha percepção de  $x$  (intuição) e *algo* que é  $x$  (o objeto da intuição), simplesmente temos  $x$ <sup>1</sup>. Agora, claro, isso não significa que o fenômeno só possa ser considerado enquanto ele é objeto da intuição, mas apenas que, na análise funcionalista da faculdade da sensibilidade, o objeto *qua* objeto da intuição não seria distinto (porque não seria algo outro) da intuição tomada como objeto<sup>2</sup>.

Embora sejamos simpáticos à interpretação de Wilson, a identificação rígida do “objeto da intuição” com a “intuição tomada como objeto” pode ser mais custosa do que frutífera para nossos objetivos<sup>3</sup>. Por esse motivo, queremos avançar uma última alternativa para compreender a relação de *imediatez* entre a intuição e seu objeto. Queremos considerar a ideia de *identidade isomórfica* como se referindo apenas a uma identidade *formal*, àquilo que Wilson disse ser uma decorrência natural do critério da *singularidade*: “[...] uma representação singular

---

<sup>1</sup> Como entendemos a interpretação de Wilson, o ponto é que na intuição empírica considerada por si mesma, isto é, tomada enquanto simplesmente o resultado da afecção, não “encontramos” o objeto como *distinto* da própria intuição. É, claro, nós poderemos falar de um *objeto* da intuição, como repetidamente Kant fala, mas esse *objeto da intuição*, se consiste em algo *tomado* não simplesmente como *aparência* já não é mais “só intuição”.

<sup>2</sup> Segundo Wilson, operar uma distinção entre a *intuição* e o *objeto da intuição* seria negar a distinção entre *fenômeno* e *coisas em si mesmas*. Por esse motivo, segundo essa interpretação, a distinção entre *imediatez* e *mediatez* é crítica e não lógica (WILSON, 1975, p. 249). Para sustentar sua proposta, Wilson cita parte da seguinte passagem: “Assim se diz do primeiro conhecimento, que representa o objeto em si mesmo e do segundo, que apenas representa seu fenômeno. Todavia esta distinção é somente empírica. Se não sairmos dela (como vulgarmente acontece) e não se considerar, por sua vez (como se devia fazer), essa intuição empírica como simples fenômeno, em que nada se encontra referente a uma coisa em si, desvanece-se a nossa distinção transcendental e acredita-se no conhecimento de coisas em si, embora por toda a parte (no mundo sensível), por muito que aprofundemos a pesquisa dos seus objetos, apenas se nos deparem fenômenos. Assim, chamaremos ao arco-íris um simples fenômeno, que acompanha uma chuva misturada com sol e à chuva chamaremos coisa em si, o que é justo, na medida em que dermos à chuva um sentido físico, isto é, que a consideremos como uma coisa que, na experiência geral e quaisquer que sejam as diversas posições dos sentidos, é determinada na intuição de uma certa maneira e não de outra. Se, porém, tomarmos esta qualquer coisa empírica em geral e, sem nos ocuparmos do acordo com todo o sentido humano, perguntamos se também ela representa um objeto em si (não as gotas de chuva, pois estas, enquanto fenômenos, já são objetos empíricos) então o problema acerca da relação da representação com o objeto é transcendental e não só essas gotas são simples fenômenos, mas a sua própria configuração redonda e o espaço em que caem nada são em si mesmos, mas apenas simples modificações ou elementos da nossa intuição sensível; o objeto transcendental, porém, mantém-se desconhecido para nós.” (KANT, *Crp*, A45-6/B62-3)

<sup>3</sup> Mesmo que Wilson, atribua, por exemplo, essa mesma tese a intérpretes importantes como Henry Allison: “in “Kant’s Concept of the Transcendental Object”, Kant-Studien, Band 59, Heft 2 (1968), when he says, “... when we distinguish between representations and their objects, we are not distinguishing between two kinds of entities, one in the mind, and the other “out there”, but between two ways in which we can regard our representations...” (p. 179). Allison arrives at this interpretation not through transcendental idealism but through its opposite side, namely, through an analysis of the transcendental object, the object which is represented by appearances qua representations.” (WILSON, 1975, p. 265)

está em uma relação imediata com seu objeto por conta de sua estrutura ser *isomórfica* com aquela de seu objeto”<sup>1</sup> (WILSON, 1975, p. 264).

Dizer que a intuição está em relação *imediata* com seu objeto à luz da tese da identidade isomórfica pode fazer justiça a dois aspectos distintos, mas igualmente importantes, da caracterização da intuição. Em primeiro lugar, se é uma tese do idealismo transcendental que a sensibilidade dá a *forma* para o objeto intuído, é tal qual uma tese desse tipo de idealismo que ela não dá, contudo, a *matéria*. Assim, sustentar a identidade isomórfica da intuição e do objeto da intuição seria equivalente a apontar para a insuficiência da faculdade da sensibilidade como produtora *material* dos seus objetos. Por esse movimento, faríamos justiça às Alíneas de abertura da Estética Transcendental, onde encontramos as seguintes teses: i) o efeito de um objeto sobre a capacidade representativa é a sensação e; iii) A matéria da intuição é o que no fenômeno corresponde à sensação (KANT, *Crp*, B34)<sup>2</sup>.

Em segundo lugar, essa versão *frouxa* de identidade entre a intuição e seu objeto seria equivalente a defender que a intuição e o objeto partilham da mesma *forma comum*, a saber, a forma pura da sensibilidade. Nesse sentido, uma representação *singular*, embora ainda precisemos tratar exatamente o que isso significa, estaria *imediatamente* vinculada a seu objeto porque ela teria a mesma *forma* de seu objeto, em uma linguagem não técnica, a intuição emprestaria sua forma ao objeto. Isso porque, de acordo com teses bem conhecidas e inerentes ao idealismo transcendental kantiano, todo objeto intuído é intuído na forma pura espaço-temporal.

---

<sup>1</sup> É claro, precisaremos ainda tratar do critério da singularidade, mas acreditamos que não traz prejuízo algum adiantar para avançarmos aqui.

<sup>2</sup> E, de certa maneira, acertamos as contas com assunções relativas ao papel da *sensação* e da presença fenomenológica do objeto na consideração da *imediatidade* da intuição.

Assim, se aceitamos a tese do isomorfismo como explicação do caráter imediato das intuições, podemos, por contraposição, compreender a *mediatidade* dos conceitos como devendo-se, ao contrário, à ausência de identidade *formal* com o objeto<sup>1</sup>.

### 1.1.3.2. *Mediatidade e conceitos*

Em que sentido, então, um conceito estaria em uma relação *mediata* com o objeto? Sem tardar, iremos sustentar que a resposta é que conceitos são *mediatos* porque não compartilham sua forma com os objetos de conhecimento. No entanto, é preciso ainda justificar essa consideração. É na seção *Do uso lógico do entendimento em geral* que Kant retoma a ideia, já esboçada no início da *Estética Transcendental*, que por conceitos *pensamos* o objeto dado na intuição. Nessa seção, Kant afirma que os conceitos assentam em *funções* e define função como “a unidade da ação de ordenar diversas representações sob uma comum” (*Crp*, A68/B93). Em adição a isso, Kant sustenta ser o uso de conceitos pelo entendimento exclusivo para a formulação de juízos. E, algumas linhas adiante, Kant dá o seguinte exemplo de uma unificação de representações em um juízo:

Em cada juízo há um conceito válido para diversos conceitos e que, nesta pluralidade, compreende também uma dada representação, referindo-se esta última imediatamente ao objeto. Assim, neste juízo, por exemplo, *todos os corpos são divisíveis*, o conceito de divisível refere-se a diversos outros conceitos; entre eles refere-se aqui, particularmente, ao conceito de corpo, e este, por sua vez, a certos fenômenos que se apresentam a nós. Estes objetos são, pois, apresentados mediatamente pelo conceito de divisibilidade. Assim, todos os juízos são funções da unidade entre as nossas representações, já que, em vez de uma representação imediata, se carece, para conhecimento do objeto, de uma *mais elevada*, que inclua em si a primeira e outras mais, e deste modo se reúnem num só muitos conhecimentos possíveis. (KANT, *Crp*, A68-9/B93-4)

---

<sup>1</sup> Além disso, essa versão da tese de Wilson poderia trazer um ponto de partida frutífero para a compreensão de alguns aspectos relativos à tese de que entre os conceitos e aquilo a que eles se aplicam há *heterogeneidade*, conforme capítulo da *Crítica da Razão Pura, Do Esquematismo dos conceitos puros do entendimento*.

De acordo com essa longa passagem, a interpretação mais natural da *mediatidade* dos conceitos é compreendê-la como devendo-se ao fato de sua relação com objetos depender de sua figuração em juízos. Nesse caso, então, conheceríamos os objetos *mediatamente* pelo conceito *divisibilidade* ao relacionar esse conceito em um juízo com outro conceito, o qual estaria relacionado, por sua vez, a certas intuições que apresentariam *fenômenos*<sup>1</sup>. Que juízos sejam considerados como *conhecimento mediato de objetos* porque, de alguma maneira, relacionam conceitos a objetos apenas *via* outras representações (supostamente intuições) não é problemático por si só. O que parece, contudo, trazer problemas é o fato de fazermos conceitos dependerem – para se constituírem enquanto representações de objetos – de figurarem em juízos.

Lembremos que a mediatidade dos conceitos é uma característica definítoria desse tipo de representação e, portanto, não temos propriamente representações conceituais sem termos mediatidade. Mas, se conceitos, para serem considerados representações mediatas de objetos, dependem de figurar em juízos, então parece que não temos conceitos sem termos já juízos determinantes, onde esses mesmos conceitos atuam na unificação de representações ao serem tomados como *predicados*<sup>2</sup>. Para evitar essa interpretação *superintelectualista* acerca da dependência de conceitos em relação aos juízos, queremos propor uma leitura alternativa da seção *Do uso lógico*. Ao invés de sustentar que é a mediatidade de conceitos que dependem de

---

<sup>1</sup> Henry Allison, por exemplo, compreenderá a mediatidade justamente desse modo: “We also see from Kant’s example that the judgment involves two concepts, ‘body’ and ‘divisibility’, which are related both to each other and to the object judged about, that is, to the complete set of *x*’s thought under the general description contained in the concept ‘body’. Of these, the subject concept, ‘body’, stands in the more direct, thought still not immediate, relation to the object. It does not relate to the object because no concept can do that, but rather to an immediate representation of it. Moreover, since the latter is, by definition, an intuition, the subject concept in Kant’s illustration refers directly to an intuition, and only mediately through it to the object. As we have already seen, the intuition provides the discursive rule by means of which this content is thought. It is precisely by determining this content that the concept is brought into relation with the object. That is why Kant characterizes the relation between concept and object as mediate.” (2004, p. 85)

<sup>2</sup> Essa interpretação, contudo, colocaria um peso muito grande na dependência dos conceitos aos juízos. No que diz respeito, particularmente, à questão da formação de conceitos, teríamos que supor não ser possível chegar a conceitos senão por juízos. O que, por exemplo, inviabilizaria, por si só, qualquer tentativa de levar a sério as afirmações, largamente apoiadas nas *Lições* e nas *Reflexões*, de que é pelos *atos lógicos* que chegamos a conceitos.

figurarem em juízos, poderíamos sustentar que é a mediatidade dos juízos que decorre do fato de juízos constituírem-se através de representações conceituais, as quais são representações *mediatas*. Essa leitura evitaria a tese forte da dependência de conceitos a juízos ao colocar o peso das passagens acima citadas na explicação da mediatidade dos juízos e não naquela dos conceitos<sup>1</sup>.

A desvantagem seria abrirmos mão dessa explicação para a mediatidade dos conceitos. Mas, haveria um outro modo de compreender essa característica dos conceitos que não a tornasse explicitamente dependente de juízos? Vemos uma saída ao perguntar o que pode querer dizer que *conhecemos os objetos por conceitos*. Trata-se, assim, de investigar, brevemente, o que pode consistir *conhecer por conceitos* e o que pode ser o *objeto* representado por conceitos. Para começar, vejamos a seguinte *Reflexão*:

Um conceito é: 1. A generalidade de uma representação como nota característica [Merkmal];  
2. a abstração da diferença dos objetos, onde este é a nota característica.  
A generalidade não repousa no fato de que um conceito é um conceito parcial, mas no fato de que ele é um fundamento de conhecimento [Erkenntnisgrund]. (KANT, *Ref.* 2881, AA XVI, p. 557-8)

Nessa *Reflexão*, Kant, por certo, está tratando de especificar em que consiste a generalidade e, ao fazer isso, ele escreve que essa característica não consiste em ser um *conceito parcial*. Mas, em que consiste, exatamente, para um conceito, ser *parcial*? As seguintes *Reflexões* são cruciais para a compreensão desse ponto:

Aquilo que, em uma coisa, constitui uma parte da cognição ela mesma, *cognitio partialis*, é a nota. Nós reconhecemos [erkennen] as coisas apenas através de notas. (KANT, *Refl.* 2279, AA XVI, p. 297-8)

---

<sup>1</sup> Evidentemente, há vantagens em defender a interpretação de Allison acerca da dependência das cognições em geral e, portanto, tanto de intuições, quanto de conceitos, de sua relação com juízos. No entanto, há também custos e talvez o maior custo, como indicado pela interpretação de Bernd Prien, seja esvaziar qualquer sentido para “cognição objetiva” aos conceitos e intuições fora de sua figuração em juízos (PRIEN, 2006; em especial, cap. 2 e 2.1) Para uma interpretação diferente ver BECKENKAMP, 1999.

Aquilo considerado como pertencente como uma parte da representação total (possível) de uma coisa chama-se sua nota. (KANT, *Refl.* 2280, AA XVI, p. 298)

Em primeiro lugar, temos a afirmação, já notada por Houston Smit, segundo a qual uma nota é, por um lado, *algo na coisa* e, por outro lado, algo na *representação* da coisa (SMIT, 2000, p. 247ss). Em segundo lugar, temos a fixação da nomenclatura de que uma *representação parcial* é uma *nota*<sup>1</sup>. Em terceiro lugar, uma *nota* quando compreendida como *representação parcial* seria justamente uma representação considerada como *parte* de uma representação (possível) total de uma *coisa*. Por fim, Kant escreve: “O que, em uma coisa, é o que eu, através de um conceito, me represento é sua nota.” (KANT, *Refl.* 2277, AA XVI, p. 297) De modo que, podemos concluir, representamos características parciais das coisas, isto é, *notas*, ao representarmos (não interessa se também ou apenas) por conceitos<sup>2</sup>.

No entanto, Kant dá um passo adiante e afirma não apenas que representar por notas é representar conceitualmente, mas também que representar *conceitualmente* é representar *por notas*. A íntegra de uma passagem da *Lógica de Jäsche* já citada anteriormente de modo reduzido deve nos ajudar a compreender esse ponto:

“Uma nota característica é aquilo que, numa coisa, constitui uma parte do conhecimento da mesma; ou – o que dá no mesmo – uma representação parcial na medida em que é considerada como uma razão de conhecimento da representação inteira. Por conseguinte, todos os nossos conceitos são notas características e pensar nada mais é do que representar mediante notas características.” (LJ, AA IX, Ak. 58, p. 75)

Nessa passagem, Kant destaca que representações *conceituais* não podem ser representações *totais* das coisas, pois uma representação *total* de uma *coisa*, assim como uma *coisa*, deveria conter todas as suas determinações, isto é, deveria não apenas estar sujeita ao

---

<sup>1</sup> O que já foi explorado em seções anteriores desse capítulo quando tratamos da interpretação de Houston Smit.

<sup>2</sup> Não nos interessa aqui discutir se isso só é possível por conceitos, basta assinalarmos que *por conceitos* representamos notas.

*princípio da determinabilidade* (de dois predicados opostos só um pode lhe convir), mas, sobretudo, ao *princípio da determinação completa*: “lhe deve convir um predicado entre *todos* os predicados *possíveis* das coisas, na medida em que são comparados com os seus contrários.” (KANT, *Crp*, A571-2/B599-600) Como vimos em seção anterior, uma representação conceitual não poderia conter todas as determinações que constituem uma *coisa* devido à finitude de nosso intelecto<sup>1</sup>. Assim, se, por conceitos, não somos capazes de apanhar as coisas por representações *completas*, por conceitos, isto é, pelo *pensamento*, somos apenas capazes de apanhar as determinações das coisas por representações *parciais*, ou seja, por *notas*. Segue-se que todos nossos conceitos efetuam-se como pensamento apenas através de *representações parciais*, isto é, de *notas* e, portanto, pensar por conceitos é, antes de tudo, representar *parcialmente*. O mesmo é apresentado aqui: “Todos nossos conceitos são notas e todo nosso pensamento representação através delas.” (KANT, *Refl.* 2287, AA XVI, 300)

Sabemos, assim, o que é pensar, mas agora resta questionar o que é o *objeto* do pensamento. Para nossos fins, basta que façamos uma distinção entre um sentido de objeto *em geral* e um sentido de objeto “como *coisa*”<sup>2</sup>. Em uma passagem bastante conhecida da *Segunda Analogia*, Kant escreve: “É certo que a tudo se pode chamar objeto e mesmo a todas as representações, na medida em que delas temos consciência” (*Crp*, A189/B234-5). Isso significa que podemos tomar o objeto do pensamento, isto é, dos nossos conceitos, *em geral* como sendo qualquer “algo” e, portanto, mesmo qualquer representação da qual temos consciência. Nesse primeiro sentido, portanto, como até uma representação conceitual pode ser tomada como sendo o objeto de meus conceitos, não há uma distinção efetiva entre *representação* e representado: eu posso tomar qualquer representação, por exemplo, o meu conceito de felicidade, como sendo

---

<sup>1</sup> Na seção em que discutimos a interpretação de Houston Smit para a noção de *nota*: *Uma nova interpretação para a noção de nota*. Além disso, cabe notar, foi essencial para nossa compreensão o artigo *Note on the Matter and Content of Concepts* de Sílvia Altmann: ALTMANN, 2015, especialmente, p.68ss)

<sup>2</sup> Portanto, muitos outros sentidos da palavra objeto serão aqui deixados de lado. Essa distinção é análoga àquela operada por Houston Smit, embora seja usada aqui especificamente no que concerne às representações conceituais.

o *objeto* de uma representação, por exemplo, do conceito de felicidade. Nesse caso, de acordo com esse sentido de objeto *em geral*, poderíamos sustentar que tanto o conceito quanto seu objeto poderiam, a princípio, ser representações *parciais*. E, portanto, nesse caso, não teríamos uma distinção entre o objeto do conceito e o conceito tomado como objeto, eles poderiam ser, assim, *idênticos*. Se todos os nossos conceitos tivessem por objeto apenas o próprio conceito tomado como objeto, isto é, uma representação parcial, a consequência disso seria, para o *idealismo transcendental*, devastadora.

Contudo, não parece ser essa a noção de *objeto* que interessa na caracterização do pensamento quando queremos falar não do pensamento que se reduz a si próprio, mas do pensamento enquanto podemos propriamente alcançar *conhecimento*. Nem parece ser essa a noção de objeto que interessa quando dizemos, trivialmente, que *a bola é redonda*: a menos que estejamos em uma situação de autoreferência, ao pensar a bola como redonda não estamos pensando no conceito de bola, mas *naquilo* que se apresenta a nós ou, no mínimo, em algo outro que o próprio conceito. Nesse caso, é legítimo distinguir entre meu conceito da coisa e a coisa. O ponto aqui é que se queremos utilizar o pensamento na medida em que, através dele, podemos conhecer algo para além do nosso próprio pensamento não basta termos um objeto nesse primeiro sentido lato, isto é, em que o objeto do pensamento não seria distinto do pensamento tomado como objeto. Ao contrário, para que seja possível *conhecer por conceitos* (KANT, *Crp*, A69/B94), tem que ser possível *pelo pensamento* representar *coisas*, isto é, tomar como objeto do pensamento algo *distinto* da própria representação<sup>1</sup>.

E é isso que Kant está sustentando ao afirmar na *Reflexão 2278*, “Em cada conceito me represento sempre em geral uma nota de coisas determinadas.” (KANT, *Refl.* 2278, AA XVI, p. 297) Nessa *Reflexão*, representar por conceitos é representar uma *nota* como sendo uma

---

<sup>1</sup> A justificativa completa para por que, por conceitos, podemos representar coisas dependerá de considerar conceitos como *fundamento de cognição*, o qual só será explicado na próxima seção quando tratarmos da noção de *generalidade*.

característica de uma *coisa determinada* e não representar uma *nota* como sendo uma nota do conceito. Trata-se, portanto, de destacar, em linhas muito gerais, um sentido para objeto enquanto o objeto do pensamento é tomado como uma *coisa determinada*<sup>1</sup>.

Algumas linhas acima, assinalamos que uma *coisa*, para Kant, é algo sujeito a dois princípios: ao *princípio da determinabilidade* e ao *princípio da determinação completa* (KANT, *Crp*, A571-2/B599-600). Isso significa que uma coisa é algo completamente determinado. Em oposição, um conceito é algo sujeito apenas ao *princípio da determinabilidade* (conforme a mesma passagem). Assim, considerar o pensamento como sendo aquilo que nos habilita a pensar o objeto *como coisa*, significa considerar que pelo pensamento somos capazes de representar algo *estruturalmente* diferente de si próprio. Isso porque, enquanto uma representação conceitual é constituída de representações, por natureza, *parciais*, algo *pensado como uma coisa* é, por natureza, algo pensado como uma totalidade de determinações<sup>2</sup>. Que o pensamento por conceitos seja sempre o pensamento de um objeto considerado como *coisa* não parece ser possível sustentar, visto que, nada impede tomarmos o objeto das nossas representações como sendo nossas próprias representações; no entanto, o ponto aqui é que se o nosso pensamento fosse limitado a ter por objeto apenas *representações parciais*, então nunca chegaríamos, de fato, a *conhecer por conceitos*, pois estaríamos sempre “conhecendo” apenas nossos próprios conceitos.

---

<sup>1</sup> No artigo *Note on the Matter and Content of Concepts*, Sílvia Altmann oferece razões para fazermos a distinção entre *conteúdo* e *matéria* dos conceitos, onde o primeiro seria algo *nos conceitos* que permitiria representar algo outro que não poderia ser reduzido a um conceito (seu objeto, sua matéria) (ALTMANN, 2015, pp. 61-71). Embora não tratemos da distinção entre matéria e conteúdo dos conceitos, a interpretação de que o *objeto* do conceito deve ser algo *outro* do que o próprio conceito é essencial para a noção de *mediatidade* (e de generalidade, como ficará claro na próxima seção) que queremos avançar aqui.

<sup>2</sup> “Toda *coisa*, porém, quanto a sua possibilidade, encontra-se também ainda subordinada ao princípio da *determinação completa*, segundo o qual, lhe deve convir um predicado entre *todos* os predicados *possíveis* das coisas, na medida em que são comparados com os seus contrários.. Isso não assenta somente no princípio da contradução, porquanto, além de considerar cada coisa em relação a dois predicados contraditórios, considera-o ainda em relação à *possibilidade* inteira, como conjunto de todos os precisados das coisas em geral [...]”. (KANT, *Crp*, A571/B599)

Mas, então, o que a distinção entre esses dois sentidos do objeto dos conceitos nos mostra com respeito à discussão acerca do critério da *mediatidade*? Ao fim, ela nos mostra que, uma vez considerada a pretensão de, de fato, *conhecer por conceitos*, o objeto do conceito deve ser tomado enquanto ele é uma *coisa* e não mero conceito (ALTMANN, 2015). Ora, como coisas, diferentemente de conceitos, são completamente determinadas e como o nosso pensamento não é capaz de apreender as coisas em sua completude, mas apenas *mediante notas*, segue-se que há uma diferença de *forma* entre os conceitos e seus objetos. Logo, segue-se que *ser mediato*, para um conceito, significa: porque conceitos são representações que não compartilham da mesma forma de seu objeto, isto é, por conceitos não podemos representar as coisas *em sua completude*<sup>1</sup>, conceitos precisam, para representar seu objeto, de representações parciais, isto é, de *notas*.

Desse modo, enquanto a *imediaticidade* da intuição devia-se à identidade isomórfica entre uma intuição e seu objeto, a *mediatidade* de um conceito deve-se à ausência dessa identidade *de forma* e, portanto, à dependência, para representar seu objeto, de representações parciais, isto é, de notas<sup>2</sup>. Para finalizar, uma última palavra acerca dessa proposta de interpretação para o critério da *imediaticidade* é que ela abriria a possibilidade de reservar para a distinção entre *singularidade* e *generalidade* a consideração de uma representação como *fundamento de cognição* e, então, completar a compreensão dos conceitos como *representações parciais* que permitem representar *coisas*:

Em primeiro lugar, a nota pode ser considerada em si mesma, em segundo lugar, como pertencendo como um conceito parcial de uma outra representação e desse modo como fundamento de cognição da coisa considerada. (KANT, AA XVI, *Refl.* 2285, 299)

---

<sup>1</sup> Um outro modo de assinalar o mesmo ponto seria dizer o seguinte: “Die Anschauung wird dabei als durchgängig bestimmt angenommen, d. h. der Inhalt der Anschauung ist so reich, dass sie alle Eigenschaften ihres Gegenstandes repräsentiert.” (PRIEN, 2006, p. 20)

<sup>2</sup> E, claro, dada a não identidade formal daquilo que consideramos como sendo o objeto do conceito e o conceito, é preciso, para representar objetos por conceitos, de alguma outra representação, no limite, *isomorfa*, que esteja em relação com aquilo que constitui o objeto do conceito, as coisas.

O conhecimento humano é da parte do entendimento discursivo, isto é, ele acontece através de representações, que, como são comuns [was mehreren Gemein ist], constituem fundamento de cognição [zum Erkenntnisgrunde machen], portanto através de notas como tais. (KANT, AA XVI, Refl. 2288, 300)

## 1.2. A *singularidade* de uma intuição *versus* a *generalidade* de um conceito

No que concerne ao critério da *generalidade*, diferentemente do que ocorrera com o critério anterior, não há, à primeira vista, grande controvérsia quanto *ao que* esse critério, de fato, significa. Com efeito, é consenso entre os comentadores a compreensão de que a *generalidade* (ou *universalidade*) dos conceitos consiste em ser uma *representação comum a muitos objetos* e, por contraste, que a *singularidade* das intuições fundamenta-se em ser uma representação de [ou referida, ou ligada a] um único objeto (PATON, 1997, vol. I, p. 115; ALLISON, 2004, p. 78; PRIEN, 2006, p. 27)<sup>1</sup>. De modo semelhante, é comum encontrar na literatura a identificação entre *universalidade* e *forma* dos conceitos. O dissenso – se é que podemos nos expressar dessa maneira – pode ser encontrado, contudo, se olharmos para o caminho traçado para articular a identificação, por um lado, da característica da *generalidade* com o modo de representar conceitual e, por outro lado, da característica da *singularidade* com o modo de representar intuitivo.

Na literatura complementar é possível identificar três caminhos diferentes para marcar a distinção entre a *generalidade* e a *singularidade*<sup>2</sup>. O primeiro caminho consiste em partir da

---

<sup>1</sup> Como uma voz dissonante deve-se notar o artigo de Hannah Ginsborg, *Thinking the Particular as Contained under the Universal*, no qual ela apresenta um segundo sentido para universalidade dos conceitos: GINSBORG, 2015.

<sup>2</sup> Toda classificação envolve tomar certas posições acerca do classificado, o que pode, certamente, trazer prejuízo para a especificidade do tratamento do autor. No entanto, como queremos, em primeiro lugar, obter clareza acerca das possibilidades de compreender a distinção entre *generalidade* e *singularidade*, para, em um segundo momento, conseguirmos traçar as linhas gerais da argumentação kantiana no que diz respeito ao papel da lógica geral na formação de conceitos, nos parece que essa estratégia pode ser minimamente justificada. Vale dizer ainda que, ao tomarmos essa opção, não queremos sustentar que esses caminhos são exclusivos, apenas que, dada a prevalência por uma ou outra alternativa argumentativa, seguiria-se um enfoque diferente na oposição *generalidade/singularidade*.

constatação da insuficiência dos conceitos, porque são representações *mediatas*, no que diz respeito a possibilitar a representação de objetos particulares (chegar a indivíduos) e afirmar a necessidade de representações singulares para tal realização cognitiva. Essa via pode ser encontrada, por exemplo, em Paul Guyer<sup>1</sup>:

[...] there is no difference between Kant's two definitions of intuitions and concepts, for if one is a nominalist – that is, if one believes that the only objects that there are are particulars, not universals – then an immediate representation of an object is necessarily a singular representation, and anything that represents universally cannot represent any object directly, but represents only a feature that is common to many particular objects. (GUYER, 2006, p. 54)

De acordo com esse ponto de partida, o desenvolvimento argumentativo natural consiste em afirmar a distinção entre intuições e conceitos seguindo, por exemplo, o argumento anti-leibniziano encontrado na *Anfibolia* ou o argumento das contrapartes incongruentes encontrado tanto no texto de 1768, *Sobre o Fundamento Último da Diferenciação das Direções no Espaço*, quanto nos *Prolegômenos* (§ 13). A vantagem desse começo é, sem dúvida, mostrar que apenas pelo recurso à intuição é possível chegar ao indivíduo. A desvantagem, quando o argumento resume-se a seu ponto de partida, é, contudo, não apontar uma diferença clara entre os critérios da *imediatidade* e da *singularidade* (ou da *mediatidade* e da *generalidade*)<sup>2</sup>.

A segunda rota para a caracterização da *generalidade* consiste em apontar para passagens das *Lições de Lógica*, em especial, a *Lógica de Jäsche* e a *Lógica Blomberg*, onde encontramos a ligação entre *generalidade* e a noção de *fundamento de cognição*<sup>3</sup>. Essa via é tomada, por exemplo, por H. J. Paton (1997.I, p. 196), Henry Allison (2004, p. 78), Béatrice

---

<sup>1</sup> E também pode ser atribuída a Charles Parsons, 2012.

<sup>2</sup> O que é explícito em Guyer (2006, p. 54), mas não é explícito, por exemplo, em Charles Parsons, 2012.

<sup>3</sup> Como trataremos dessas passagens na sequência, não iremos citá-las aqui. Ver nas *Lições: LJ*, AA IX, Ak. 91, p. 109; *LB*, AA XXIV.1, 257. E também em KANT, *Refl.* 2881, AA XVI, 558.

Longuenesse (2000, p. 108)<sup>1</sup> e ainda na tese de doutorado de Joãozinho Beckenkamp (1999, por exemplo, na seção *Nota e universalidade*, iniciada na pág. 89). Aqui a argumentação centra-se na análise da ideia de que representar *algo como nota* significa representar *algo comum a diversos objetos* e, portanto, na ideia de que, como apenas conceitos permitem representar algo como nota, por conceitos podemos reconhecer aquilo que é comum a diferentes indivíduos.

Esse caminho é bastante frutífero, amplamente fundamentado na letra do texto das *Lições* (e mesmo das *Reflexões*)<sup>2</sup> e incontornável para uma distinção minimamente competente entre intuições e conceitos. A desvantagem desse caminho, contudo, é uma *tendência*, quando ele não é seguido em comunhão com o primeiro ou terceiro, implícita ou explícita (como no caso de Beckenkamp), a uma interpretação *superintelectualista* da cognição. Isso porque, se por um lado ele joga clareza na especificidade do que significa *generalidade* (o que a primeira via não permitia), ao determinar o sentido de “fundamento” de cognição, por outro lado, ele pode ensejar uma barreira fundamental e difícil de ser contornada a uma compreensão da cognição que reserve um sentido à intuição como fonte de cognição legítima<sup>3</sup>.

Por fim, a terceira via de explicação para a distinção entre intuições e conceitos apela para as diferentes maneiras em que *unidade* e *multiplicidade* podem ser articuladas por essas diferentes representações. Daí que o recurso à *Exposição Metafísica* do conceito de espaço

---

<sup>1</sup> É certo que a interpretação de Longuenesse também aponta para a primeira caracterização (LONGUENESSE, 2000, p. 123-4), no entanto, como ela não se resume à primeira via, preferimos por tratá-la como representando essa segunda possibilidade.

<sup>2</sup> Outra fonte importante para essa via interpretativa é o texto pré-crítico *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas*, onde encontramos a distinção entre *diferenciar coisas* e *reconhecer a diferença das coisas* (2005, p. 25-50).

<sup>3</sup> Estamos pensando, por exemplo, em Allison (embora a passagem seja um tanto longa, ela é representativa dessa posição): “The problem [uma tensão entre a definição de intuição como representação singular e a tese da discursividade] lies in a point that has already been emphasized, namely, that according to this thesis, sensible intuitions provide the mind only with the raw data for conceptualization, not with the determinate cognition of objects. As discursive, such cognition requires not merely that the data be given in intuition but also that they be taken under some general description or “recognized in a concept”. Only then can we speak of the “representation of an object.” [...] As the text indicates, this is essentially a matter of logical classification, that is to say, it is Kant’s way of pointing out that intuitions, in contrast to feeling, *can* be brought under concepts in judgment and thereby be referred to particular objects. [...] To fulfill their representational function, intuitions must actually be brought under concepts, but their capacity to function in this way is sufficient to justify their logical classification.” (ALLISON, p. 81-2)

torna-se um texto imprescindível, visto ser lá onde Kant expõe a tese de que o espaço não é conceito discursivo porque *suas partes não podem anteceder o espaço único* (KANT, *Crp*, A25/B39). Essa estratégia, por sua vez, pode ser encontrada, com as devidas diferenças, em João Carlos Brum Torres (2004a; 2004b), Kirk Dallas Wilson (1975) e Paulo Licht dos Santos (2012). Essa terceira possibilidade não incorreria no risco da primeira, visto não fundir os dois critérios de distinção entre intuições e conceitos, nem tampouco colocaria uma barreira para uma compreensão da intuição que fosse menos comprometida com alguma espécie forçosa de *intelectualismo*. Como vantagem adicional, esta última linha de investigação traria o benefício de traçar a distinção entre intuições e conceitos a partir (embora não exclusivamente) de um texto *crítico*.

Feitas as contas, parece uma estratégia razoável começar por esta última rota de distinção e, quando necessário, buscar salientar os outros dois percursos a partir das lições retiradas dessa análise prévia. Sendo assim, podemos traçar um mapa geral de nossos próximos passos: i) reler algumas passagens encontradas nos dois últimos argumentos da *Exposição Metafísica do conceito de Espaço* (com o auxílio dos comentadores citados) para identificar a ideia de *singularidade*; ii) e, em seguida, cruzar aquilo que fora estabelecido por esse texto com alguns apontamentos encontrados nas *Lições* e nas *Reflexões* sobre lógica, a fim de compreender a ideia segundo a qual a *generalidade* dos conceitos (sua forma) repousa em ser *fundamento de cognição*.

### **1.2.1.** *A singularidade da intuição: alguns apontamentos sobre a discussão na Exposição metafísica do conceito de espaço*

Neste ponto nos interessa apenas indicar o esboço geral do argumento para provar que a representação do espaço é uma intuição para, em um segundo momento, nos concentrarmos

na compreensão da ideia de *generalidade*. A conclusão do terceiro argumento da *Exposição Metafísica* do conceito de espaço aparece estampado já em sua primeira linha: “O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz também, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura.” (KANT, *Crp*, A24-5/B39) Resta indagar quais são, portanto, as premissas que sustentam essa conclusão. O esquema geral do argumento é, como aponta Paton (1997, p. 115), relativamente simples, visto que Kant parte da assunção de que a) *só podemos ter a representação de um espaço único* e de que b) *representações singulares são intuições* (premissa implícita no argumento 3, que será estabelecida apenas com o auxílio do argumento 4), para concluir que *o espaço é intuição pura* e não conceito discursivo (KANT, *Crp*, A24-5/B39). A dificuldade encontra-se, entretanto, em explicar – o que não é, de modo algum, evidente – por que só podemos representar o espaço como *único* (a) e por que a *singularidade* repugna a conceitualidade (b). Começemos tratando, em linhas muito gerais, do estabelecimento da primeira premissa.

A ideia de que só podemos representar um espaço único recebe, no texto da *Exposição Metafísica*, duas assunções auxiliares. Em primeiro lugar, Kant dirá: (a.1) “Estas partes não podem anteceder esse espaço único, que tudo abrange, como se fossem seus elementos constituintes (que permitissem a sua composição); pelo contrário, só podem ser pensados *nele*” (*Crp*, A25/B39). Em segundo lugar, sustentará: (a.2) “É essencialmente uno; a diversidade que nele se encontra e, por conseguinte, também o conceito universal de espaço em geral, assenta, em última análise, em limitações [Einschränkungen].” (*Crp*, A25/B39) Desse modo, um caminho para compreender a distinção que cabe ao espaço parece consistir na investigação de um tipo de *unidade* cujas partes estão *no todo*, são *posteriores* à própria composição do todo e, por fim, repousam em *limitações*. Vejamos como essas qualificações contribuem para o entendimento de uma representação singular.

1.2.1.1. Intuição como “*unificação em*”: um problema para a caracterização dos conceitos

Uma nota ao parágrafo 17 da *Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento*, embora nela mesma muito densa e difícil, pode nos auxiliar nesse ponto:

O espaço e o tempo e todas as suas partes são *intuições*, portanto, representações singulares, com o diverso que contém em si (ver a Estética Transcendental); não são, por conseguinte, simples conceitos, mediante os quais a mesma consciência esteja como contida em muitas representações; são antes muitas representações contidas numa só, e na consciência que dela temos, portanto postas juntamente, pelo que a unidade da consciência se apresenta como sintética e todavia como originária. Esta *singularidade* do espaço e do tempo é importante na sua aplicação (ver § 25). (KANT, *Crp*, B136)

De acordo com essa nota, Kant afirma que o tipo de unidade encontrado na *intuição* não é aquele em que uma mesma consciência está *contida em muitas representações* (o caso, por contraposição, dos conceitos), mas aquele no qual *muitas representações encontram-se contidas numa só*. Por sua vez, é corrente encontrar na literatura a distinção entre a unificação intuitiva e conceitual como decorrendo da distinção entre *conter* suas partes *em si* e *conter* suas partes *sob si* (BRUM TORRES, 2004b, p. 84; SANTOS, 2012, p. 163; WILSON, 1975, p. 254). Cabe notar, contudo, que qualificar o tipo de unidade *intuitiva* como aquela na qual muitas representações estão contidas *em*, por si só, não é suficiente para distinguir a unidade encontrada na intuição daquela encontrada nos conceitos<sup>1</sup>. Ao contrário, uma leitura rápida dessa distinção poderia resultar na impossibilidade justamente de distinguir entre representação intuitiva e conceitual<sup>2</sup>. Isso porque, há um sentido – não trivial – no qual é possível igualmente dizer que

---

<sup>1</sup> Não estamos dizendo, com isso, que os comentadores incorrem nesse erro, estamos apenas apontando para os perigos de uma leitura superficial da distinção *conter em* e *conter sob*.

<sup>2</sup> Essa crítica aparece em uma curtíssima postagem do *blog* de Márcio Teixeira, na qual o autor coloca esse problema como uma reação à caracterização da distinção entre intuição e conceito por Brum Torres, em artigo já citado. Como veremos, acreditamos que a crítica ao *paper* de Brum Torres poderia ser sustentada se, no próprio artigo, nenhuma outra qualificação fosse adicionada à caracterização da intuição como unidade que contém em si

os conceitos reúnem uma pluralidade *em si*. Para visualizar esse ponto, podemos recorrer às seguintes passagens das *Lições de lógica*, onde encontramos:

Se muitos conceitos têm uma nota em comum, então esta nota está *contida neles*. (LB, AA XXIV.1, 255, grifo nosso)

Cada conceito contém mais conceitos possíveis sob si e contém o que é comum a diferentes representações de muitas coisas. Se também um conceito contém algo que é comum a muitas coisas, ele está ele mesmo contido em outros conceitos possíveis, ele é uma parte deles, mas contém apenas aquilo que eles têm em comum e omite aquilo que é diferente neles. Cada conceito geral está também contido em conceitos dos quais ele é abstraído. (LW AA XXIV.2, 904, grifo nosso)

Um conceito chama-se nota quando ele pertence como uma parte de um conceito total [ganzen Begriff]. [...]

Uma nota pode também ser considerada em um duplo *Respectu* [...]:

1. um conceito geral sob o qual pertencem todos os conceitos dos quais ele é uma nota. Esse é *respectu subordinationis*

2. ele é uma parte de um desses conceitos *respectu coordinationis*.

O conjunto das coisas que está contida sob um conceito como uma *nota communi* [...] (LP, AA XXIV.1, 453-4)

Os textos acima sugerem que quando tratamos das notas *de um conceito*, estamos tratando de uma *pluralidade* contida *no conceito* e, portanto, se tomamos as notas de um conceito como sendo suas partes, estamos falando de *partes* contidas *em si*: nesse sentido, podemos sustentar, por exemplo, que o conceito *árvore* teria *em si* os conceitos *possuir um tronco*, *ter folhas* e *dar frutos*. Nesse sentido, também, as *partes*, suas notas, *de* (ou *em*) um conceito não seriam *subordinadas*, mas *coordenadas* entre si: elas estariam reunidas *nesse conceito* e não *sob esse* conceito. Assim, se a base para a distinção entre intuições e conceitos

---

uma multiplicidade, o que não ocorre, como veremos na sequência. Mesmo que a crítica de Márcio Teixeira não se aplique à interpretação de Brum Torres, ela serve para apontar para uma característica da representação conceitual que será essencial para a definição da generalidade, a saber, que as “partes” relevantes e previamente dadas para a unificação nos conceitos não são suas *notas*, mas *outras representações não necessariamente conceituais*. Como, infelizmente, a dissertação ainda não foi defendida, deixo a postagem aqui: “dizer que o espaço contém em si suas partes não basta para distinguir o espaço de um conceito. Supondo correto que o espaço contém em si os espaços particulares, o que dizer da relação entre um conceito e suas notas características? A mesma relação se aplica? Como sustentar que um conceito não contém em si suas notas características sem amputar os textos de Lógica de Kant, particularmente no que diz respeito à diferença entre intensão e extensão de um conceito?” Conforme: <http://marciotex.blogspot.com.br/2011/01/em-seu-artigo-kant-e-o-selvagem-da-nova.html>

fosse *simplesmente* que as primeiras reúnem *partes em si*, então, visto que conceitos também reúnem representações (suas *notas coordenadas*) *em si*, não poderíamos, à primeira vista, distinguir intuição de conceito, isto é, não teríamos fundamento suficiente para distinguir *singularidade* de *generalidade*, pois há um sentido no qual representações *gerais* também reúnem uma pluralidade *em si*<sup>1</sup>.

Mas, o que isso deve significar exatamente? Devemos rejeitar a distinção entre intuição e conceito com base na distinção entre dois modos de unificar partes (*em si* e *sob si*) ou buscar outra saída, que não inviabilize a distinção entre *intensão* e *extensão* de um conceito? Em primeiro lugar, como decorrência da insistência de Kant, por exemplo, na nota ao parágrafo 17 citada acima, na caracterização da intuição como unificação *em*, não parece ser possível considerar esse atributo como secundário para o tipo de unificação intuitiva. E, assim, o caminho a seguir deve passar inevitavelmente por alguma qualificação desse princípio de distinção e não por sua rejeição. Em segundo lugar, essa insistência deve significar também que deve haver um sentido no qual as *partes* das representações conceituais relevantes para caracterizá-los como representações *gerais* não podem ser simplesmente suas *notas in respectu coordinationis*, mas suas notas consideradas *in respectu subordinationis* (LP, AA XXIV.1, 453-4). O que dependerá, por conseguinte, da ideia de nota como *fundamento de cognição*. Como veremos, para Kant, é apenas quando uma nota é considerada como realizando o papel de unificar *sob* que uma nota é um fundamento de cognição e, portanto, torna-se uma representação geral. Deixemos esse último ponto apenas assinalado, pois voltaremos a ele em seguida, e vejamos as outras qualificações da caracterização da unificação *em uma intuição*.

---

<sup>1</sup> É claro, as passagens acima citadas da *Lições* não sustentam que conceitos apenas reúnem *em si*, mas que também reúnem *sob si*. Trataremos desse aspecto dos conceitos na próxima seção.

### 1.2.1.2. A relação *parte-todo* na intuição pura de espaço

Lembremos que Kant trata a *unidade* na *representação* de *espaço* como sendo *anterior* às suas partes (*Crp*, A25/B39). Essa qualificação deve indicar não apenas que a unidade encontrada na intuição é uma unidade na qual as partes estão *no* todo, mas, além disso, que ela é uma unidade *em*, cuja representação total é (em algum sentido) *anterior* à representação de suas partes. Como é possível um *todo* cuja representação *como todo* seja anterior à representação de suas partes *como partes*? Isso não é possível, certamente, se o todo, cuja anterioridade com relação às suas partes está em disputa, tiver sido formado por *composição* de partes, isto é, por *somatório* de partes já representadas *como* partes. Allison sustentará que esse é, por exemplo, o caso dos conceitos: “the marks or partial concepts out of which a general concept is composed are logically prior to the whole.” (2004, p. 110) Dessa perspectiva, um conceito é um *todo* que é o resultado de uma composição de partes *porque* um conceito é sempre composto de outros conceitos (conceitos parciais ou notas). E, desse modo, a pluralidade das partes contida *em um* conceito seria *logicamente* anterior ao próprio conceito tomado como um todo.

É preciso, contudo, qualificar o tipo de anterioridade referida por Kant no texto da *Exposição metafísica do conceito de espaço*, a fim de contornar dois problemas. Por um lado, a ideia de que em um conceito suas partes, consideradas como sendo as notas contidas no conceito, são anteriores, pode acarretar um *regresso ao infinito*. Isso porque, mesmo que talvez tenhamos que aceitar que só podemos representar através do conceito *homem* se possuímos alguma compreensão de outros conceitos que constituem as *notas desse conceito* (ou seus conceitos parciais)<sup>1</sup>, por exemplo, os conceitos *animal* e *racional*, teríamos que admitir que

---

<sup>1</sup> O que, por si só, já é uma assunção bastante problemática, visto que, podemos questionar, por exemplo: quais são os outros conceitos logicamente anteriores que estão *no* conceito vermelho, os quais possibilitam que representemos por esse conceito? Por conta desses problemas iremos avançar uma alternativa para a compreensão

dispor de uma representação conceitual *sempre* supõe dispor de outros conceitos que são suas notas e, portanto, que são reunidos por composição *nessa* representação. Agora, se para dispor de uma representação conceitual sempre preciso já dispor de outros conceitos reunidos nela como suas notas, como é possível sequer supor que podemos adquirir conceitos? Isto é, se sempre precisamos já dispor de conceitos para representar conceitualmente, como pela primeira vez chegamos a formar um conceito?

Uma alternativa para a ideia de anterioridade das partes seria dizer que, por exemplo, recorrendo a textos encontrados nas *Lições de Lógica* de Kant, o conceito parcial *animal* consta no conceito *homem* como sua nota na medida em que aquele subordina este em uma relação de tipo *gênero-espécie*<sup>1</sup>. Nesse sentido, com efeito, poderíamos falar que o conceito *animal* seria *logicamente* anterior ao conceito *homem*, visto que ao constar como nota em *homem*, ele subordina este conceito. No entanto, não podemos, dessa anterioridade *lógica*, supor uma anterioridade, por assim dizer, *representacional*. E parece que o que o terceiro argumento do espaço trata não é de uma *anterioridade* meramente *lógica* do todo com relação à parte, mas de uma anterioridade na própria possibilidade de representar o todo *como* todo, por oposição a uma anterioridade na possibilidade de representar a parte *como* parte<sup>2</sup>. Por ora, deixemos o caso dos conceitos um pouco de lado e passemos ao caso da intuição.

Como compreender a anterioridade do todo na intuição *em geral* e a anterioridade do todo, em particular, na representação de espaço? Começemos pelo caso particular. Kant afirma que a anterioridade do todo no caso da representação de espaço é possível se a diversidade que

---

do que constitui as “partes” de um conceito diversa da compreensão de que as partes (anteriores) de um conceito são *conceitos parciais* nele.

<sup>1</sup> Em certo sentido, como veremos na sequência, a consideração de uma “parte” do conceito como sendo uma característica retirada de outras representações passará pela ideia de que um conceito *subordina* suas partes. Mas, como veremos, será preciso ainda qualificar essa afirmação.

<sup>2</sup> O que quero dizer é que o ponto do terceiro argumento da *Exposição Metafísica do conceito de espaço* é que a *anterioridade* diz respeito à representação do todo *como* todo e a representação da parte *como* parte (“só podemos ter a representação do espaço como único” (KANT, *Crp*, A24-5/B39)).

nele se encontra assentar em *limitações* (Crp, A25/B39)<sup>1</sup>. Segundo Kant, a diversidade no espaço assenta em *limitações*, pois qualquer recorte que façamos no espaço, por exemplo, a distância entre a minha mão e o pote de bolachas, consiste, justamente e nada além disso, em um *recorte*, isto é, em uma atribuição de uma *fronteira* cujo primeiro ponto para além de seu ponto mais extremo não mais é do que o mesmo, isto é, espaço. Nesse sentido, qualquer recorte *no* espaço consistirá necessariamente em uma *parte* do espaço “original” representado como sendo *ainda maior*. Como, entretanto, não é possível operar um recorte, isto é, colocar uma limitação, em algo que não esteja *previamente* representado, não é possível recortar partes sem considerar, como uma condição de possibilidade da inteligibilidade da representação desse recorte, um espaço circundante *mais extenso*.

Ocorre que todo e qualquer recorte que operemos no espaço – por gigantesco que seja – será sempre um recorte *no* espaço<sup>2</sup>. E, assim, todo recorte estará fundado em uma *fronteira* [Einschränkungen] que nunca alcança um *limite* onde não haja espaço<sup>3</sup>. Se toda *parte* do espaço é uma limitação do espaço representado como *total*, então, toda parte do espaço é representacionalmente *posterior* ao todo: isto é, só chego a representar a *parte como parte* se represento a parte como limitação do *todo*<sup>4</sup>. Mais ainda, se toda parte representada do espaço é

---

<sup>1</sup> É claro, no caso do espaço, como ele é forma da intuição, essa representação repousará não apenas em limitações, mas será também representada como *sintética* e *originária*, vide a nota já citada ao parágrafo 17 da *Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento*, o que, por si só, acarretará outras dificuldades. Ver especialmente discussão dessas qualificações da representação pura de espaço em Brum Torres (2004b).

<sup>2</sup> Será apenas no quarto argumento da *Exposição metafísica do conceito de espaço* que Kant avançará a tese de que o espaço, enquanto intuição pura, é uma *grandeza infinita dada* e, portanto, que o espaço encerra *em si* uma multidão de infinitas representações possíveis, as quais, por sua vez, só podem ser obtidas por limitação do espaço único. Não trataremos contudo do estabelecimento dessa premissa. Para uma discussão aprofundada e documentada dos problemas ensejados por essa compreensão ver BRUM TORRES, 2004b; SANTOS, 2012.

<sup>3</sup> É claro, estabelecer exatamente a intuição pura do espaço como sendo *ilimitada* (ou sem limites) será uma tarefa apenas completada, como assinalamos na nota acima, no quarto argumento da *Exposição metafísica do conceito de espaço*. Por ora, basta pensar na distinção entre estabelecer uma *fronteira* (na falta de uma palavra melhor) e estabelecer um *limite*, e aqui a geografia pode nos ajudar com uma analogia útil. Quando estabelecemos uma fronteira, temos um “recorte”, por assim dizer, interno ao todo, como, por exemplo, quando falamos da fronteira que delimita o Brasil com respeito aos outros países da América Latina e ao oceano. Nesse caso, encerrado em suas fronteiras, o Brasil é uma *parte* distinta do “todo” Terra, mas é ainda uma parte *na* Terra. No segundo caso, um limite seria, por exemplo, aquilo que separaria a própria Terra de tudo o mais, isto é, um limite seria um recorte onde o ponto imediatamente posterior à fronteira mais longínqua não é mais do mesmo, mas é outra coisa.

<sup>4</sup> Kirk Dallas Wilson considera a relação entre o *espaço-todo* e o *espaço-parte* como podendo ser expressa através de conceitos derivados da *mereologia*, desse modo, ele dirá que a relação do espaço com suas partes é uma

uma limitação da representação de espaço, a representação de espaço só pode ser representada como sendo *una*<sup>1</sup>. O caráter absolutamente abrangente da representação de espaço nos obriga, portanto, a representá-lo como *único*<sup>2</sup>. Assim, toda diversidade encontrada no espaço (toda parte recortada e representada *como* parte) é uma diversidade dependente da representação de um espaço *como* um todo<sup>3</sup>. Desse modo, toda a diversidade encontrada no espaço é ela mesma *parte* do espaço representado como *único*. Conseqüentemente, porque a representação do espaço único é somente possível se representada *originariamente* como *una*, a representação do espaço é *singular*<sup>4</sup>. Se a representação *total* do espaço é condição de possibilidade de qualquer representação *parcial* do espaço (isto é, de qualquer diversidade encerrada em limitações), então a representação do espaço *como* um todo é *anterior* à representação do espaço *como* parte.

A próxima questão a ser enfrentada é por que um conceito não poderia ter essa estrutura *mereológica* interna, isto é, porque não poderíamos encontrar *nos conceitos* a mesma relação na qual o todo seria anterior às partes? Novamente o recurso a uma nota ao texto da *Dedução*

---

relação do tipo *parte própria*, onde cada parte do espaço está contida no espaço, mas o espaço não está contido inteiramente em nenhuma de suas partes. Ver: WILSON, 1975, p. 255.

<sup>1</sup> Paulo Licht dos Santos coloca o ponto do seguinte modo: “2. o espaço é uno [einig]: os diferentes espaços são possíveis apenas pela limitação da representação unitária do espaço. Ou seja, as partes do espaço não são dadas antes do espaço, mas são unicamente possíveis no espaço e por ele. Nesse sentido, a unidade da representação do espaço não provém de um ato de unificação que conferiria unidade a uma multiplicidade de partes (espaços) previamente dadas; se não é unidade derivada, a unidade do espaço só pode ser originária, como irá concluir o argumento 4 da exposição metafísica: “Portanto, a representação originária do espaço é intuição a priori e não conceito”.” (SANTOS, 2012, p. 168)

<sup>2</sup> Na seqüência iremos questionar se a *singularidade* da representação de espaço pode ser estendida às outras representações intuitivas, mesmo que ela pareça ser uma decorrência da particularidade dessa representação. Parece que é porque toda a diversidade do espaço consiste em limitações do espaço que a intuição de espaço originária é tomada como *única* e, logo, *singular*. Mas, esse mesmo argumento pode valer para as outras intuições?

<sup>3</sup> Segundo Brum Torres: “Neste segundo caso [intuição] a unificação não se dá pela identificação de uma propriedade comum a vários itens, mas tem lugar na medida em que uma dada representação contém em si – não sob si – uma multiplicidade, de sorte que, como diz o texto da nota, em uma representação singular estão contidas muitas representações. Ora, este modo especial e *sui generis* de unificação do múltiplo sensível é uma decorrência do estabelecido no número 3 da *Exposição Metafísica do conceito de espaço*. Com efeito, Kant mostra ali que as multiplicidades espaciais têm que ser reconhecidas simplesmente como partes do espaço, de sorte que sua multiplicidade, como diz o texto, “*repousa apenas sobre limitações*” e lhe é interna. (A25/B39)” (BRUM TORRES, 2004b, p. 84)

<sup>4</sup> Certamente, seguir-se-á desse argumento que toda representação representada *originariamente* como *única*, será *una* e, portanto, *singular*. É notório o uso desse mesmo argumento para o caso da representação de *tempo* (KANT, *Crp*, A31-2/B47-8). Resta saber, contudo, se *apenas* representações representadas como *originariamente* únicas são singulares.

*Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento*, embora densa e complicada, pode nos auxiliar a marcar a ideia da *anterioridade* que permitirá a distinção entre uma representação intuitiva e uma representação conceitual. Com todas as ressalvas possíveis, vejamos a nota ao parágrafo 16 da *Dedução Transcendental dos conceitos puros do entendimento*:

A unidade analítica da consciência é inerente a todos os conceitos comuns enquanto tais; assim, por exemplo, quando penso o *vermelho* em geral, tenho a representação de uma qualidade que (enquanto característica) pode encontrar-se noutra parte ou ligada a outras representações; portanto, só mediante uma unidade sintética possível, previamente pensada, posso ter a representação da unidade analítica. Uma representação, que deve pensar-se como sendo comum a *coisas diferentes*, considera-se como pertencente a coisas que, fora desta representação, têm ainda em si algo *diferente*; por conseguinte, tem de ser previamente pensada em unidade sintética com outras representações (ainda que sejam apenas representações possíveis), antes de se poder pensar nela a unidade analítica da consciência que a eleva a um *conceptus communis*. (KANT, *Crp*, B134)

De acordo com esse texto, há um tipo de *unidade* (aquela que encontramos em conceitos), na qual representa-se uma *qualidade* pensada *previamente* como ligada a *coisas* que possuem em si algo de diferente. Ora, se a qualidade que representamos é pensada previamente como ligada a coisas que possuem “em si”<sup>1</sup> algo de diferente, então, essa qualidade representada, digamos *x*, não exaure completamente essas coisas das quais ela é pensada como estando ligada. Assim, *x* é pensada como sendo apenas *parte* dessas coisas e, portanto, *x* não é pensada como sendo uma representação *total* de uma coisa. Em uma *Reflexão* muito conhecida, Kant afirma: “Aquilo considerado como pertencente como uma parte da representação total (possível) de uma coisa chama-se sua nota.” (*Refl.* 2280, p. 298)<sup>2</sup> Ora, uma vez que represento *x* como *nota* e não represento *x* como em si (isto é, nessa representação) uma representação

---

<sup>1</sup> É importante marcar que a expressão “em si” não significa, nesse contexto, nenhum comprometimento com a ideia de “coisa em si”, por isso utilizamos as aspas. Nas próximas referências à expressão *em si* utilizadas com a mesma acepção, não utilizaremos aspas.

<sup>2</sup> A mesma ênfase aparece na próxima *Reflexão*: “Aquilo que em uma coisa constitui ela mesma uma parte da cognição, *cognitio partialis*, é a nota. Nós reconhecemos as coisas apenas através de notas.” (KANT, *Refl.* 2279, AA XVI, p. 297-8).

*total*, posso representar *x* como uma qualidade *compartilhada* por outras representações. Nesse sentido, se não há um todo na própria representação (na representação em si), visto essa representação não ser considerada a representação *total* de uma coisa, a única *unidade* resultante de considerar *x* como *nota* (ou como *parte*) é a unidade obtida das coisas consideradas *sob* a qualidade *x*.

A unidade encontrada nesse caso, portanto, não poderia ser prévia às suas partes<sup>1</sup>, porque justamente o que caracteriza esse tipo de unidade é o fato de que suas partes *têm de ser previamente pensadas em unidade sintética com outras representações*. Se é assim, então, nesse caso, o *todo* representado por esse tipo de unidade, isto é, o todo resultante de considerar coisas diferentes como compartilhando uma mesma propriedade, é *posterior às suas partes*, porque dependente de que suas *partes* sejam já *representadas* como representações “separadas”, isto é, como representações que “pode[m], encontrar-se noutra parte ou ligada[s] a outras representações” ou que têm de ser “previamente pensada[s] em unidade sintética com outras representações”.

O que, então, seriam as partes *anteriormente pensadas* de um todo representacional de *tipo* conceitual, isto é, de um *conceito*? Com efeito, apelar para outros *conceitos* que, em conjunto, formariam o conceito principal, isto é, que formariam suas notas *in respectu coordinationis*, como vimos acima, não parece ajudar muito nessa compreensão. Isso porque, embora haja um sentido no qual possamos falar de notas *conceituais* como *logicamente* anteriores a conceitos considerados (por exemplo, no caso do conceito “homem” e sua nota “animal”), não é possível sustentar (sem qualificação) que as partes de um conceito representacionalmente anteriores sejam outros conceitos sem cair em um regresso (ao menos

---

<sup>1</sup> Embora ainda não tenha ficado claro o que são, nesse sentido, as partes da unidade representada pelos conceitos: são as notas parciais, algo nos objetos, os objetos etc.

não é possível sustentar que *todo e qualquer conceito* dependa de uma reunião de outros conceitos)<sup>1</sup>.

Uma saída, que será explorada na próxima seção, consistirá em sustentar que as *partes* de um conceito, as quais, por um lado, contribuem para sua *composição* como um *todo* diferente daquele da intuição e, por outro lado, são representacionalmente anteriores a ele, seriam tudo aquilo que podemos representar através desses conceitos (logo, não apenas outros conceitos). Nesse caso, conceitos constituem uma unidade representacional ao reunirem *sob si* suas *partes* (sejam outros conceitos, sejam intuições, sejam coisas). Nesse caso, poderíamos dizer, por exemplo, que o conceito *vermelho* é um *todo* cujas *partes* são anteriores, não porque é preciso representar previamente outros conceitos que funcionariam como suas notas *coordenadas* e que comporiam esse conceito, mas porque através desse conceito seríamos capazes de constituir uma unidade representativa que *unificaria* partes de modo a tornar possível que uma mesma consciência possa ser considerada como contida em muitas representações (KANT, *Crp*, B136). Dessa maneira, as *partes* de um conceito seriam *representacionalmente anteriores* porque aquilo que é subordinado por um conceito não é (potencial ou realmente) dependente de ser representado por *este* conceito específico, mas poderia estar *ligado a outras representações* (e, portanto, prévia ou potencialmente representadas)<sup>2</sup>.

Mesmo que a compreensão do que sejam as partes do conceito ainda esteja bastante deficitária (o que só poderá ser esclarecido na próxima seção quando tratarmos da ideia de *fundamento de cognição*), fiquemos com o resultado parcial de que, nesse tipo de unificação conceitual, suas partes são representacionalmente anteriores ao todo e, por esse motivo, o todo conceitual é *posterior* às suas partes. O tópico que resta compreender é: por que, quando a *unidade* é atingida desse modo, ela repugna a característica da *singularidade*. Esse ponto,

---

<sup>1</sup> Supor isso seria sustentar, por exemplo, que não podemos utilizar o conceito *vermelho* sem termos uma consciência prévia de *outros conceitos* representados como suas *notas*.

<sup>2</sup> É claro, falta ainda explicar *como*, segundo Kant, somos capazes de constituir essa unidade representativa.

entretanto, só poderá ser alcançado quando estendermos a lição do terceiro argumento da *Exposição metafísica do conceito de espaço* às demais intuições.

Voltemos agora a tratar da representação de espaço. Nesse caso, vimos que toda parte identificada repousa em limitações da representação total de espaço e, portanto, representar uma parte *como* parte é somente possível como uma limitação da representação do *todo*. Mais ainda, vimos que esse não pode ser o caso dos conceitos, pois a unidade nestes últimos não repousa em limitações do todo, mas, antes, só é possível por unificação das partes. Assim, porque a representação de espaço não pode ser conceito, Kant irá sustentar: “[...] em relação ao espaço, o fundamento de todos os seus conceitos é uma intuição *a priori* (que não é empírica)” (KANT, *Crp*, A25/B39).

### 1.2.1.3. A singularidade como característica da intuição *em geral*

Digamos que as linhas anteriores tenham sido suficientes para mostrar que a representação de espaço é *singular* e, portanto, intuição, porque ela é uma representação cujo todo é anterior às suas partes. A pergunta difícil e inevitável é: devemos supor que a singularidade de toda e qualquer intuição deve-se também ao estatuto peculiar em que sua unidade é concebida? Em primeiro lugar, é flagrante que o sentido no qual uma intuição empírica constitui um *todo* não pode ser exatamente o mesmo segundo o qual a intuição pura de espaço constitui-se como todo. Isso porque, se tomarmos o mesmo argumento para o caso das intuições *em geral*, então parece que teremos que sustentar que todo recorte operado na intuição (toda identificação de um objeto) seria uma limitação em uma intuição representada como *una*. E isso, por sua vez, se tomado sem qualificação, parece absurdo, pois suporia que o que representamos no espaço-tempo seria uma *única* intuição circundante a partir da qual outras intuições (suas partes) seriam identificadas. Kant certamente não aceitaria que as diversas

intuições identificadas na nossa experiência seriam *limitações* neste último sentido, isto é, que os objetos da experiência seriam todos “partes” de uma intuição representada como *em si* (nessa representação) única. Dito de outro modo, a *singularidade*, como característica das intuições em geral, tem que significar a possibilidade de distinção dos objetos como *fenômenos*, isto é, como objetos da experiência.

Em segundo lugar, no entanto, por certo, o argumento contido na *Exposição Metafísica do espaço* deve servir também para indicar uma característica da *singularidade*. Mesmo que não se trate, para toda e qualquer intuição empírica, de uma extensão exata do tipo de relação que a representação de espaços particulares mantém com a representação de espaço, trata-se ainda assim de um tipo especial de relação *todo-parte* só encontrada na *singularidade*. Como então estender a lição retirada do argumento do espaço para o caso da intuição empírica?

Para que isso seja possível, é preciso chamar a atenção para o quarto argumento da *Exposição metafísica*, onde Kant atribuirá ao espaço a qualidade de ser uma “grandeza infinita dada”. A completude da compreensão dessa expressão implica entender não apenas o espaço como contendo *em si* uma *multiplicidade* de representações, mas também compreendê-lo como sendo *ilimitado*. Essas duas características significam, respectivamente, que o espaço não apenas é representado como infinitamente divisível (ele contém uma multiplicidade *em si*), mas também que ele é representado como infinitamente extenso. Que a representação de espaço seja dada como *ilimitada*, no sentido de ser infinitamente extensa, é uma particularidade *desta* representação não compartilhada pelas intuições *em geral*: os objetos da intuição *em geral* não nos são dados dessa maneira, eles são dados como *limitados*, isto é, encerrados em limites<sup>1</sup>. Desse modo, a *singularidade* da representação de espaço não pode decorrer do caráter particular dessa representação, isto é, do fato de que o espaço é dado *sem limites*, visto que, se assim fosse,

---

<sup>1</sup> Como veremos, disso não se segue, contudo, que não haja um sentido em que eles sejam dados como *infinitamente* divisíveis.

a singularidade seria uma característica restrita à *forma* da intuição e não um caráter compartilhado por toda e qualquer intuição.

Nesse ponto precisamos recorrer ao outro sentido no qual o espaço é considerado uma grandeza *infinita* dada. Dissemos acima que o espaço é infinito não apenas na acepção em que é ilimitado, mas também no sentido em que ele “encerra *em si* uma infinidade de representações” (KANT, *Crp*, A25/B40). A nota já citada ao parágrafo 17 da *Dedução transcendental das categorias*, pode ser de alguma ajuda aqui, pois nela Kant afirma: “O espaço e o tempo e todas as suas partes são *intuições*, portanto representações singulares, com o diverso que contêm em si (ver a Estética Transcendental)” (*Crp*, B138). Assim, de acordo com essas passagens, a singularidade da representação de espaço decorre dela ser representada como contendo um diverso (uma multiplicidade) *em si* e não de ser necessariamente representada como *ilimitada* no primeiro sentido. Uma representação singular, portanto, é uma representação que possibilita identificar um diverso *em si*. Mas, em quais condições é possível identificar um diverso em si? Um modo de enfrentar essa questão é considerar, como uma condição de possibilidade para encontrar um *diverso em si* na intuição, que *alguma* unidade seja *dada*. Isso ocorreria porque, se esse não fosse o caso, não seria possível reconhecer um diverso em si, pois não haveria *si* do qual o diverso seria uma *parte*. O ponto parece ser, então, que se não reconhecemos *unidades* (todos) *dadas* – quaisquer que elas sejam – não podemos reconhecer partes.

A *singularidade* das intuições deve decorrer, portanto, do fato *geral*, acerca das nossas capacidades representativas, segundo o qual o modo de distinguir *partes* na intuição é um modo tal que depende de considerarmos uma limitação no espaço-tempo como um *todo*, isto é, como *uma*. Assim, é porque representamos o espaço como *essencialmente uno* que o espaço é *singular*, mesmo que, no caso dessa representação particular, que é *ilimitada* também no primeiro sentido acima assinalado, não possamos representar diferentemente. Em suma, para

caracterizar o espaço como *singular*, é suficiente caracterizá-lo como sendo *dado* como *um*, não é preciso, além disso, caracterizá-lo como *sem limites*<sup>1</sup>.

No caso dos objetos dados no espaço (e no tempo), por outro lado, os quais não são grandezas *sem limites* no primeiro sentido, mesmo que, como condição de possibilidade para considerarmos o diverso *neles*, precisemos representá-los como unidades *dadas*, sabemos que eles não são unidades *essencialmente unas*, pois poderíamos representá-los diferentemente, isto é, poderíamos operar o reconhecimento de partes de outras maneiras. Poderia ser o caso, por exemplo, de alguém, no tempo *n*, representar o cavaleiro e o cavalo como *um objeto* e não como *dois objetos*. É claro, com a experiência posterior, talvez essa pessoa venha a rever sua caracterização *original* e, no tempo *n+1*, passe a considerar o cavalo e o cavaleiro como unidades distintas e, assim, como duas coisas ao invés de uma. Isso nos levaria a afirmar que o sujeito estava errado, mas não que havia algo de errado na sua intuição, visto que ele fora capaz de identificar objetos como unidades<sup>2</sup>. Representar intuitivamente um fenômeno no espaço (ou tempo) seria, portanto, representá-lo *originariamente* como constituindo uma *unidade*, a qual podemos vir a dividir e distinguir partes dos modos mais variáveis possíveis, mas cujas partes só são possíveis pela intuição *original* de *algum* todo e nisso consiste sua *singularidade*. Esse parece ser o “espírito” das seguintes passagens contidas na *Lógica Pölitz* e na *Lógica Viena*, respectivamente:

“Cognição é ou *intuitus* ou *conceptus*; *intuitus*, quando eu tenho apenas representações singulares, *conceptus* quando eu tenho representações que são (muito) comuns, ou *repraesentatio communis*. *Conceptus* é *repraesentatio communis* pois o conceito vai como nota do objeto e também é representado *mediate* através de notas e essas notas podem ser comuns a muitas coisas. *Intuitus* é *repraesentatio singularis*, pois ela é sempre um objeto singular

---

<sup>1</sup> Que o espaço seja ilimitado e *essencialmente uno* é uma decorrência desta representação ser uma *intuição pura*, isto é, forma da sensibilidade. Como veremos em seguida, o espaço compreendido como *forma da sensibilidade* será de suma importância para a explicação de *como* intuições podem ser dadas como unidades.

<sup>2</sup> E aqui devemos novamente a Brum Torres: “[...] *nenhuma composição efetiva de múltiplos espaciais, puros ou empíricos, será possível se não se pressupuser que há todos dados e não compostos por conjunção e adição de partes.*” (2004b, p. 91).

dos sentidos. Nós iniciamos sempre pela intuição.” (LPO, AA XXIV.2, 565)

“Um conceito, então, é uma representação do que é comum a muitas coisas. No caso do *intuitus*, eu considero coisas individuais, por ex., o Sol, a Terra. Se eu penso em um certo gênero de planetas, entretanto, então isso é uma *repraesentatio communis*, isto é, um *conceptus*. [...] Conceitos diferem da intuição em virtude do fato de que toda intuição é singular.” (LW, AA XXIV.2, 904)

Segundo essas anotações às aulas de Kant, intuir é considerar *coisas individuais*, (o Sol, a Terra) e, portanto, é considerar *sempre* um objeto *singular*. Ademais, a extensão da característica da *singularidade* da representação de espaço às demais intuições se dá pela consideração desta representação como *forma* da intuição<sup>1</sup>. Se o espaço não é apenas intuição, mas intuição *pura* e, como mostra a *Exposição transcendental do conceito de espaço*, é “forma do *sentido externo* em geral” (KANT, Crp, B41), a representação de espaço é condição formal de tudo o que venha a ser dado no espaço. Desse modo, representar na intuição é representar no espaço (e no tempo) *necessariamente*.

Ora, vimos que reconhecemos *partes* do espaço ao operar limitações ao espaço circundante. Além disso, é trivial que tomamos as partes assim delimitadas do espaço como sendo partes *distintas* entre si, isto é, não apenas dizemos, por exemplo, “o pote de bolachas está entre minha mão direita e a parede” e “a xícara de chá está ao lado de minha mão esquerda”, mas representamos o espaço que ocupa o pote de bolachas como sendo distinto do espaço que ocupa a xícara de chá<sup>2</sup>. Assim, cada delimitação do espaço pode ser tomada como uma *unidade*, a qual pode, igualmente, ser recortada em outros espaços (o espaço entre o pote de bolachas e

---

<sup>1</sup> Por óbvio, nosso objetivo não será justificar a tese de que pela intuição representamos objetos sem o concurso do entendimento. Justificar essa tese deveria passar necessariamente pela consideração de sua incompatibilidade, flagrante à primeira vista, com teses da *Análítica Transcendental*, o que não enfrentaremos aqui. Aceitaremos como interpretação *padrão* para a solução dessa incompatibilidade a tese desenvolvida no artigo *Kant e o selvagem da Nova Holanda* de João Carlos Brum Torres (2004b), bem como a ideia geral do artigo *A unidade da intuição e a unidade da síntese* de Paulo Roberto Licht dos Santos (2012).

<sup>2</sup> Como veremos ocorrer em John Locke, no nosso próximo Capítulo, o espaço é composto por *partes extra partes*.

o teto, entre a xícara e a janela, o espaço ocupado pela tampa do pote de bolachas etc.). Se isso está correto, então podemos afirmar que ao considerar certas limitações no espaço estamos ao mesmo tempo intuindo essas limitações como *unidades*. Ocorre que não apenas operamos limitações no espaço, mas representamos objetos como encerrados em limites espaço-temporais, isto é, como ocupando *esta* ou *aquela* região do espaço (e claramente do tempo também)<sup>1</sup>.

Na seguinte passagem retirada da crítica a Leibniz, no famoso exemplo das gotas d'água contido na *Anfibolia*, Kant oferece um argumento para justificar por que devemos estender a singularidade do espaço aos objetos intuídos no espaço. Vejamos:

Se, porém, a gota de água é um fenômeno no espaço, tem o seu lugar não apenas no entendimento (entre conceitos), mas também na intuição sensível externa (no espaço) e aí os lugares físicos são completamente indiferentes com respeito a determinações internas das coisas e um lugar =b também pode admitir uma coisa totalmente semelhante e igual a outra situada num lugar =a, por maior que seja a diferença interna de ambas. A diversidade dos lugares, já de si, torna não só possível, mas mesmo necessária, a multiplicidade e a distinção dos objetos como fenômenos. (KANT, *Crp*, A272/B328)

De acordo com essa passagem, é porque intuímos duas gotas de água em regiões distintas do espaço, isto é, porque esses fenômenos são dados como encerrados em *limites* espaço-temporais distintos, somos capazes de *intuir* a distinção desses objetos. Desse modo, na medida em que corpos são dados como encerrados em limites espaço-temporais, isto é, *corpos* são dados em uma “região” do espaço-tempo circundante, temos um fundamento de distinção suficiente para considerar um objeto como *uma unidade*, ou seja, como *um*<sup>2</sup> e, portanto, como

---

<sup>1</sup> A seguinte passagem da *II. Solução da ideia cosmológica que diz respeito à totalidade da divisão de um todo dado na intuição* é esclarecedora acerca deste ponto: “Qualquer espaço intuído em seus limites é um *todo* cujas partes, na decomposição, são, por sua vez, sempre espaços e que é, portanto, divisível ao infinito. Daqui resulta, muito naturalmente, a segunda aplicação a um fenômeno externo encerrado em seus limites (a um corpo). A divisibilidade do corpo funda-se na divisibilidade do espaço, que constitui a possibilidade do corpo como um todo extenso.” (KANT, *Crp*, A524-5/B552-3)

<sup>2</sup> Brum Torres: “[...] o espaço, ou, mais exatamente, a localização é um princípio **autônomo** de individualização cognitiva de objetos.” (2004b, p. 96) “O que é também dizer que na teoria crítica os objetos são primariamente individualizados como *quanta* espaciais, constituídos por delimitação, de tal sorte que deve ser admitida uma

*singular*. Daí que representar um todo na intuição é representar um objeto encerrado em limites. E daí também que as partes do espaço, as quais são posteriores à representação do espaço total como único, são fundamento de distinção de todos *particulares*, no que concerne às intuições *em geral* e, portanto, são fundamento de distinção de *unidades dadas*. A *singularidade*, assim, é uma característica da intuição porque toda intuição ocorre na forma espaço-temporal de nossa sensibilidade e, portanto, Kant dirá, a singularidade é a *forma* da intuição<sup>1</sup>.

### 1.2.2. A universalidade dos conceitos como fundamento de cognição

Nos textos das *Lógicas* e das *Reflexões*, a compreensão da *universalidade* dos conceitos é comumente acompanhada de três observações: i) ser geral significa representar por *notas comuns*; ii) ser *fundamento de cognição*; iii) a universalidade dos conceitos é a sua *forma* lógica. Em partes anteriores deste primeiro capítulo tratamos, mesmo que enviesadamente, da primeira e da segunda observação, agora retomaremos esses argumentos sob a ótica do que Kant compreende como sendo a forma dos conceitos. Nosso objetivo é alcançar essa compreensão porque em nosso Capítulo 4, a seguir, trataremos especificamente do papel atribuído à lógica geral na formação de conceitos, o qual será restrito, como veremos em nosso Capítulo 3, ao estabelecimento de sua *forma* comum.

A fim de delinear um ponto de partida, comecemos olhando para o texto das *Lições*:

#### §1: O conceito em geral e a distinção entre intuição e conceito

---

correlação necessária entre delimitar e contar, podendo mesmo dizer-se que cada delimitação constitui uma unidade ou uma subunidade.” (*Idem*, p. 97)

<sup>1</sup> Brum Torres: “É patente, por conseguinte, que o mesmo princípio que comanda a relação do espaço às partes do espaço vale para as relações dos objetos que *preenchem* o espaço e para a relação de tais objetos a suas respectivas partes, devendo-se ressaltar, contudo, que a delimitação de regiões e partes dos objetos aqui em questão não deve ser associada sem mais, como explica Charles Parsons, a sua divisibilidade física. Isto quer dizer que há uma relação isomórfica entre a representação do espaço e a representação dos objetos no espaço, de sorte que, no caso da intuição de um qualquer objeto, a discriminação das respectivas partes se fará igualmente por delimitação dos subespaços ocupados, as partes do objeto então e assim distinguidas devendo ser tomadas como pré-existindo ao ato divisor, de tal sorte que também da unidade da consciência do múltiplo assim dividido se poderá dizer, para retomar a retorcida fórmula da nota ao § 17, que “será encontrada como sintética, mas, mesmo assim, como originária.” (2004b, p. 89)

Todos os conhecimentos [cognições], quer dizer, todas as representações relacionadas [com consciência] a um objeto, são ou *intuições* ou *conceitos*. A intuição é uma representação *singular* (*repraesentatio singularis*), o conceito é uma representação *universal* (*repraesentatio per notas communes*) ou *refletida* (*repraesentatio discursiva*).

O conhecimento por conceitos chama-se *pensamento* (*cognitio discursiva*).

*Observações:* 1) O conceito opõe-se à intuição; pois ele é uma representação universal ou uma representação daquilo que é comum a diversos objetos, logo uma representação *na medida em que pode estar contida em diferentes objetos*. (LJ, AA IX, Ak 91, p. 109)

De acordo com esse texto, ser *geral* consiste em ser uma representação *daquilo que é comum a diversos objetos*. O que, por sua vez, significa *poder estar contida em diferentes objetos*<sup>1</sup>. Em Seção anterior (1.1.3.2), sugerimos que o caráter *mediato* dos conceitos deriva do fato de que o modo de representar conceitual exige que por conceitos representemos sempre *via* notas parciais. Para lembrar, ali defendemos que representar conceitualmente é representar *por notas*<sup>2</sup>, dado que, por limitações do nosso modo de conhecer, não é possível *conceitualmente* possuir uma representação *total* de uma coisa. Nós vimos também que o conjunto das *Reflexões* dedicadas à noção de *nota* não exclui a possibilidade de contarmos com *notas intuitivas*. Naquele estágio, no entanto, nem nos dedicamos a explicar esta última ideia, nem explicamos o que é distintivo das notas *conceituais* (ou, para usar a nomenclatura kantiana, das notas *comuns*).

Para avançarmos na discussão dos conceitos como representações por notas comuns, buscaremos reservar alguma noção para a ideia de nota *intuitiva* ao mesmo tempo em que identificamos a peculiaridade das notas *comuns* ou conceituais. Em primeiro lugar, portanto,

---

<sup>1</sup> Notemos que a mesma distinção entre intuição e conceito aparece na seguinte *Reflexão*, datada por Adickes nos anos finais da década de 1770: “(*repraesentatio communis*). *Conceptus* é o oposto do *intuitus*: representação do que é comum a muitos objetos, também o que pode estar contido em diferentes. (KANT, *Ref.* 2877, AA XVI, p. 556)

<sup>2</sup> Lembrar, por exemplo, da seguinte *Reflexão*: “Todos nossos conceitos são notas e todo nosso pensamento representação através delas. Nós falamos aqui apenas das notas como conceitos.” (KANT, *Refl.* 2287, AA XVI, 300)

vejamos a ideia de uma nota intuitiva. Anteriormente, vimos que a noção genérica de nota significa “cognição parcial”, como atesta a *Reflexão 2279* já citada<sup>1</sup>. Além disso, Kant fala das *notas* como *consciência de algo na coisa*, por exemplo, na seguinte passagem: “[...] Uma nota é aquilo do qual eu estou consciente em uma coisa.” (KANT, *Refl.* 2276, AA XVI, 297)<sup>2</sup> Se juntamos essas duas acepções, podemos concluir que representar por notas *lato sensu* deve significar estar consciente de *algo em* uma coisa e, portanto, estar consciente de apenas uma *parte* da coisa, por oposição a estar consciente da totalidade da *coisa*. E, assim, representar por notas significaria representar *parcialmente* algo das coisas: “Aquilo considerado como pertencente como uma parte da representação total (possível) de uma coisa chama-se sua nota.” (KANT, *Refl.* 2280, AA XVI, 298)<sup>3</sup>

Na *Seção* anterior, vimos igualmente que um caminho para compreender a distinção entre representação *singular* e *universal* é atentar para a estrutura mereológica interna à própria representação: representações singulares são representações cujo *todo* é *anterior* à *parte*, representações gerais são representações cuja *parte* é anterior ao *todo*. Agora, se uma representação singular e, portanto, intuitiva, é uma representação cuja representação do *todo* é *anterior* à representação da *parte* e, além disso, se uma nota é uma representação *parcial* de *algo* (uma parte) da coisa, como devemos compreender a ideia de uma representação *parcial intuitiva*?

Se aceitamos a proposta de interpretação desenvolvida na nossa seção anterior, uma nota *intuitiva* só pode ser possível se a cognição de uma característica da coisa *como parte na intuição* for (em algum sentido) “posterior” à cognição da coisa *como todo na intuição*, isto é, se a identificação de uma característica *como* característica da coisa for dependente da

---

<sup>1</sup> “Aquilo que em uma coisa constitui ela mesma uma parte da cognição, *cognitio partialis*, é a nota. Nós reconhecemos as coisas apenas através de notas.” (KANT, *Refl.* 2279, AA XVI, 297-8)

<sup>2</sup> “*id, ex quo diversitas rerum cognosci potest, est nota.* [Aquilo a partir do que a diversidade das coisas pode ser conhecida é nota.] A consciência é notas.” (KANT, *Refl.* 2275, AA XVI, 296)

<sup>3</sup> Como aponta Sílvia Altmann: “First of all, a mark is something *in a thing*. But a mark is not “anything in a thing”, it is something in a thing *that constitutes a part of the cognition of it.*” (2015, p. 67)

identificação de um objeto como *objeto espaço-temporalmente* dado (como objeto singular).

Guardemos essa ideia e vejamos a seguinte *Reflexão*:

Nós reconhecemos [erkennen] coisas apenas através de notas; chama-se mesmo reconhecer, o qual vem de conhecer [kennen]. Pois, o entendimento é uma faculdade para pensar, isto é, discursiva para reconhecer através de conceitos; Conceitos são notas de uso geral.

A intuição vem dos sentidos; através de notas o entendimento dissolve [auflöset] e compõe [zusammensetzt] as intuições. [...] (KANT, *Refl.* 2281, AA XVI, 298)

Queremos ler a *Reflexão* acima como oferecendo a seguinte sugestão interpretativa. Em primeiro lugar, segundo o texto citado, temos a ideia de que é o reconhecimento das coisas que se dá a partir de *notas* e não propriamente sua intuição, a qual, por vir dos sentidos, não precisaria ser dependente, para ser recebida, desse reconhecimento. Em segundo lugar, estar consciente de *parte* daquilo que é recebido pela intuição (o objeto) *como* parte, ou seja, estar consciente de uma *nota intuitiva*, envolveria uma *ação* do entendimento que ao reconhecer partes como partes *dissolveria* e/ou *comporia* as intuições<sup>1</sup>. Se é assim, portanto, reconhecer algo como uma característica na coisa, isto é, como sua uma *nota intuitiva*, deve ser dependente de uma *ação* do entendimento sobre a intuição: uma *ação* do entendimento que permitiria, uma vez estando disponível o objeto na intuição, atuar no reconhecimento das partes desse objeto como suas características. Isso não significa, contudo, que as partes não estejam já dadas na intuição da coisa, isto é, na intuição do objeto fenomênico; isso significa, por outro lado, que o reconhecimento de *partes* (cognições parciais, notas) como partes no objeto fenomênico, mesmo que seja o reconhecimento de uma parte *deste objeto* e não de *vários objetos*, dependeria

---

<sup>1</sup> Na seguinte *Reflexão*, Kant escreve: “[...] Ela é ou intuitiva (parte sintética): uma parte da intuição, ou discursiva: uma parte do conceito, da qual é um fundamento de cognição analítico.” (KANT, *Refl.* 2286, AA XVI, 299-300) Ora, por que a nota intuitiva é uma parte *sintética*? A resposta natural é que ela é *sintética* porque depende de uma *síntese*. Como a *síntese* é um ato (do entendimento/da imaginação), a atividade de dissolver ou compor a intuição em *partes reconhecidas como partes* também seria um *ato* na intersecção da faculdade da sensibilidade com o entendimento (ou a imaginação).

de uma ação para *dissolver* ou *compor* a intuição em suas partes, o que é, dada a distinção de nossas faculdades, interdito à nossa capacidade de sensibilidade.

Assim, se reconhecer na intuição uma *nota* é destacar uma característica (reconhecer uma característica do objeto *como* parte do objeto), então reconhecer notas na intuição não é algo que possa ser simplesmente *dado* à sensibilidade e, portanto, só seria possível, com efeito, pelo concurso do entendimento atuando nesse reconhecimento de uma característica da coisa tomada agora como sua parte. Não estamos dizendo, contudo, que o objeto dado na sensibilidade é um objeto que intuimos como um “bloco” homogêneo de qualidades, visto não reconhecermos *pela sensibilidade*, suas partes *como* partes; estamos sugerindo, por outro lado, que a intuição possuiria uma riqueza *em si* que seria, justamente, independente do reconhecimento de suas qualidades como *partes* dos objetos intuídos para ser representada. Isso significaria que intuir um objeto dado na intuição – em sua riqueza sensorial ou perceptiva – não envolveria intuir cada parte possível como um ‘pedaço’ do objeto, como sua característica, mas, ao contrário, intuí-lo como *um* objeto<sup>1</sup>.

Nessa acepção, reconhecer na intuição uma *nota* seria considerar uma característica do objeto apreendido como sendo uma *parte* do objeto, e reconhecer uma nota *intuitiva*, assim, seria reconhecer uma característica do objeto *como parte* contida *neste* objeto (por exemplo, a vermelhidão *desta maçã*). Seria nesse sentido, portanto, que o entendimento, de acordo com a *Refl. 2281* citada acima, atuaria *dissolvendo* e *compondo* através de notas a intuição: ao reconhecer características do objeto como partes *deste* ou *daquele* objeto intuído, o entendimento procederia no reconhecimento de objetos previamente já *dados* em sua riqueza intuitiva como objetos.

---

<sup>1</sup> “[...] 4. *cognitio est vel intuitus vel conceptus (repraesentatio discursiva)*. Pelo primeiro eu sou afetado (receptividade), pelo segundo eu atuo (espontaneidade). Intuitus é singular, *conceptus* é *repraesentatio per notam communem*. [...]” (KANT, *Ref.* 2836, AA XVI, 538)

Mas, agora, como pode ser possível reconhecer uma nota *intuitiva* neste sentido, isto é, no sentido em que uma determinada característica é tomada como sendo uma característica *deste* objeto? A ideia é que a atribuição de uma característica como *nota* de *um* objeto é tributária da possibilidade do reconhecimento de uma *parte* do objeto intuído como *nota comum* ou como *fundamento de cognição*. Para auxiliar nesse ponto, vejamos a seguinte passagem da *Lógica de Jäsche*:

O conhecimento humano é, da parte do entendimento, *discursivo*; quer dizer, ele tem lugar mediante representações que fazem daquilo que é comum a várias coisas o fundamento de cognição<sup>1</sup>, por conseguinte mediante *notas características* enquanto tais. Nós só reconhecemos, pois, as coisas *mediante características*; e é isso precisamente o que se chama *reconhecer* (Erkennen), que deriva de *conhecer* (Kennen).

Uma *nota característica* é aquilo que, numa coisa, constitui uma *parte do conhecimento da mesma*; ou – o que dá no mesmo – uma *representação parcial na medida em que é considerada como um fundamento de cognição da representação inteira*<sup>2</sup>. (LJ, AA IX, Ak 58, p. 75-6)

De acordo com a passagem acima, o reconhecimento de *notas* é o reconhecimento de *representações parciais* tomadas como *fundamento de cognição*. Por sua vez, notas servem, segundo Kant, como *fundamento de cognição* na medida em que são tomadas como

---

<sup>1</sup> Na tradução está “razão de conhecimento”, mas como optamos por traduzir nas *Reflexões* e nas outras *Lições*, a expressão “Erkenntnisgrund” por “fundamento de cognição”, modificamos a tradução para manter o mesmo padrão.

<sup>2</sup> A mesma ideia aparece aqui: “Cada nota pode ser considerada sob dois aspectos: *Primeiro*, como uma representação em si mesma; *Segundo*, enquanto pertencente a título de conceito parcial à representação inteira de uma coisa e, assim, enquanto razão do conhecimento da própria coisa.” (LJ, AA IX, Ak 58, p. 75-6) Na *Lógica Phillipi*, encontramos: “Um conceito chama-se nota quando ele pertence como uma parte de um conceito total [ganzen Begriff]. Por sua vez, uma nota é igualmente um fundamento da cognição [Erkenntnisgrund] ou um conceito geral sob o qual pertencem todos os conceitos que ele está contido como uma parte. Uma nota pode também ser considerada em um duplo *Respectu* [...]: 1. um conceito geral sob o qual pertencem todos os conceitos dos quais ele é uma nota. Esse é *respectu subordinationis*. 2. ele é uma parte de um desses conceitos *respectu coordinationis*. O conjunto das coisas que está contida sob um conceito como uma *nota communi* [...]” (LP, AA XXIV.1, 451). Na *Lógica Viena*, essa ideia também aparece: “Agora, o fundamento contém sempre a consequência sob si. Por isso, cada conceito geral é um fundamento de cognição de muitas coisas, e munido com um conceito eu tenho um fundamento de cognição de muitas coisas. O conceito ele mesmo está entretanto contido em muitas coisas. Pois ele constitui apenas uma parte de sua razão [Denn er macht nur ein Theil ihrer Vernunft aus.]” (LW, AA XXIV.2, 904) A mesma ideia é encontrada na seguinte *Reflexão*: “Em primeiro lugar, a nota pode ser considerada em si mesma, em segundo lugar, como pertencendo como um conceito parcial de uma outra representação e desse modo como fundamento de cognição da coisa considerada.” (KANT, *Refl.* 2285, AA XVI, 299)

representações parciais *da coisa*, isto é, enquanto são consideradas como estando contidas na sua representação. Como, por outro lado, representações parciais não exaurem o conhecimento das coisas (pois são apenas parte da – possível – representação inteira), uma nota pode ser tomada como um fundamento de cognição se através dela representamos uma *característica* como *parte da coisa*. Mas, como pode ser possível dispor de uma representação parcial que agora tomamos como sendo uma parte da coisa, isto é, como estando contida na coisa representada, mas não como sendo uma representação total da coisa? Ora, o próprio do modo sensível de representar é que as *características* do objeto intuído não se apresentam *como* características, isto é, como partes separadas (ou combinadas) que compõem o objeto intuído: é essencial para a caracterização da singularidade que o objeto intuído seja intuído como *um* e não como um múltiplo<sup>1</sup>. Portanto, uma característica do objeto só pode propriamente ser tomada como uma nota característica *deste* objeto (um fundamento de sua cognição) se o entendimento atuar de alguma maneira separando (ou destacando) essa propriedade da representação da coisa e considerando-a como uma representação *parcial*. Em suma, uma representação parcial, uma *nota como tal*, se ela consiste em uma nota característica considerada como fundamento de cognição da coisa, só pode ser possível pelo entendimento<sup>2</sup>.

Mas, se toda e qualquer representação que considero como *nota* da coisa, *fundamento* de sua cognição, é dependente de uma ação do entendimento que compõe ou decompõe a intuição em suas partes, então, só podemos ter uma nota intuitiva, isto é, uma nota atribuída a *uma* coisa (esta coisa), se formos capazes de reconhecer uma parte desse objeto como sendo exatamente isso, uma *parte* em sua *representação*.

---

<sup>1</sup> Caso contrário, não intuiríamos objetos, mas uma multiplicidade de *características*. O que é um múltiplo é a experiência, justamente porque composta de uma multiplicidade de objetos.

<sup>2</sup> O ponto é que reconhecer “representações parciais” como “partes” da coisa sempre dependerá de uma ação do entendimento. Um outro caminho que, acreditamos, não inviabilizaria nossa sugestão, seria postular uma versão mais frouxa de *representação parcial intuitiva*, algo como um *traço do objeto que me afeta*. Mas, como, nesse caso, a representação parcial não teria o sentido *estricto* de *nota*, como apresentado nas *Reflexões*, essa acepção frouxa para a ideia de representação parcial intuitiva não afetaria nosso argumento geral.

Reconhecer, por sua vez, uma parte da coisa como *parte* é reconhecer essa característica abstração feita de ela ser uma parte *desta* coisa. Isso significa que chegamos por algum processo (por obscuro que seja) a representações parciais que não necessariamente devem ser atribuídas a *esta* coisa, mas que, por serem *parciais*, podem ser atribuídas não apenas à coisa da qual essa nota foi “separada”, mas a *qualquer* coisa (real ou possível). E, portanto, se apenas destacamos uma característica da coisa pelo entendimento, então, isso que é destacado pode agora servir como *fundamento* para a cognição de *qualquer* objeto, e não apenas para a cognição da coisa representada por essa nota característica<sup>1</sup>.

O que tentamos indicar acima é que, dada a estrutura própria da intuição, isto é, derivado do fato de que intuímos objetos singulares, o reconhecimento de “partes” nos objetos intuídos é um reconhecimento de partes dependente de que tomemos essas notas como representações parciais. Desse modo, portanto, qualquer reconhecimento de partes na intuição torna-se dependente de uma ação do entendimento de compor/decompor os objetos intuídos. Além disso, uma vez que a representação de uma parte da coisa intuída como parte é somente possível pelo concurso do entendimento, a representação resultante, a nota característica, por exemplo, a “vermelhidão” *desta* cadeira, pode agora ser tomada não apenas como fundamento de cognição *desta* coisa, mas como sendo algo representacionalmente *independente* daquilo que representamos através dela: uma vez considerada como representação parcial, essa representação pode ser tomada como servindo para representar uma pluralidade (real ou possível) de objetos e, desse modo, como estando contida em cada objeto possível de ser representado através dela. Isso sugere, por sua vez, que – por algum processo que não nos interessa investigar neste momento – reconhecer algo como uma nota característica habilita-

---

<sup>1</sup> Estamos evitando tornar a formação de uma representação geral dependente de que ela tenha sido abstraída de uma coisa em particular. Isso porque, embora seja verdadeiro, como Kant alega, que quem quiser formar o conceito de “vermelho” deve primeiro ver uma coisa vermelha, não é verdadeiro que todo conceito seja formado a partir de um processo iniciado na atenção a alguma coisa, vide os problemas gerados pelos exemplos de formação de conceitos como o de “árvore”, por exemplo.

nos a tomar isso que reconhecemos como um fundamento de cognição para qualquer objeto.

Para Kant, é nesse sentido que podemos afirmar que conceitos são *representações comuns*:

O que em uma coisa é o que eu através de um conceito me represento é sua nota. (KANT, *Refl.* 2277, AA XVI, 297)

Em cada conceito me represento em geral uma nota de coisas determinadas. (KANT, *Refl.* 2278, AA XVI, 297)

O conhecimento humano é da parte do entendimento discursivo, isto é, ele acontece através de representações, que, como são comuns [was mehreren Gemein ist], constituem fundamento de cognição [zum Erkenntnisgrunde machen], portanto através de notas como tais. (KANT, *Refl.* 2288, AA XVI, 300)

2. *conceptus*, contém o que é comum a muitos objetos, *nota communis*.[...] {Conceito é *repraesentatio discursiva*. (LDW, AA XIV.2, 752)

*Conceptus* é *repraesentatio communis* pois o conceito vai como nota do objeto e também o objeto é representado mediate através de notas e essas notas podem ser comuns a muitas coisas. *Intuitus* é *repraesentatio singularis*, pois ela é sempre um objeto singular dos sentidos. (LPo, AA XXIV.2, 565-6)

De acordo com as passagens acima, um conceito é uma *nota comum* enquanto constitui uma representação pela qual o que é *comum* a muitos objetos pode ser representado. Assim, se uma representação tomada como nota é possível apenas se ela é considerada como uma parte que está *contida* na (representação da) coisa, então, toda nota está contida em tudo aquilo que pode ser representado através dela. Segue-se que um conceito, enquanto desempenha para o conhecimento o papel de nota *comum*, isto é, enquanto é considerado como estando contido em tudo aquilo que pode ser representado através dele, opera uma certa unidade representacional que *subordina* tudo aquilo possível de ser representado através dele (sejam outros conceitos, sejam coisas).

Queremos sugerir, portanto, que, se não há um todo *na* representação conceitual, como condição necessária para o reconhecimento de suas partes, só é possível termos uma totalidade representacional no caso dos conceitos se considerarmos a série subordinada por essa

representação. É nesse sentido que o *todo* conceitual é *posterior* às suas *partes*: se considerarmos o todo como sendo o resultado da operação de subordinação, a qual, por sua vez, é uma decorrência natural do uso de representações comuns pelo entendimento, podemos considerar as *partes* do conceito como sendo a série de elementos subordinados a ele<sup>1</sup>. Ideia possível de ser encontrada, por exemplo, na seguinte passagem da *Lógica Blomberg*:

Todo *conceptus communis* contém sob si todos conceitos que são comuns. Por exemplo, o conceito de mortalidade contém sob si mesmo todos homens e animais, pois ele é comum a eles. Mas tal *conceptus communis* está contido em todas as coisas que ele contém sob si mesmo. O *conceptus communis* é o fundamento da cognição, ou a nota de todas essas coisas que estão sob ele. Mas, ele é também ao mesmo tempo um conceito parcial dessas coisas que ele contém sob si mesmo. Pois ele é abstraído dessas coisas que estão contidas sob ele.

Notas são sempre coordenadas com uma coisa e como parte constituem juntas o conceito completo de uma coisa; mas a coisa é subordinada às notas que são dadas dela e estão contidas nela.  
[...]

§ 261 -

Toda nota é um fundamento da cognição das coisas, através da razão nós conhecemos todas as coisas apenas por meio de notas.  
(*LB*, AA XXIV.1, 257)

Em seções anteriores vimos que um modo de distinguir intuição e conceito, de acordo com o critério importado da mereologia, consistia em apelar para diferentes maneiras nas quais as partes de um conceito e de uma intuição relacionam-se com o todo da representação. Assim, enquanto as partes de uma intuição são *posteriores* e estão *no* todo intuído, as partes de um conceito seriam *anteriores* e *estão sob* a representação do todo. Lá vimos que considerar como “parte” de um conceito outros conceitos contidos *nele* (ou suas notas *in respectu coordinationis*, conforme *LP*, AA XXIV.1, 453-4, § 260) não ajudava muito na compreensão, pois trazia consigo o problema do regresso ao infinito. E, portanto, sugerimos que deveríamos olhar para as notas *in respectu subordinationis* a fim de buscar compreender o sentido no qual para os

---

<sup>1</sup> Lembremos que no caso dos conceitos, temos uma unidade (isto é, um todo) constituída como unidade na medida em que, como coloca Wilson: “the parts are subordinated to the whole and the whole is contained within the parts” (1975, p. 254)

conceitos, isto é, em representações gerais, a representação de suas partes é anterior à representação do *todo*.

Ora, considerar uma nota *in respectu subordinationis* é justamente considerá-la como *fundamento de cognição*, isto é, como representação através da qual podemos representar *algo* nas *coisas*. Por sua vez, fazer isso, como pretendemos ter minimamente indicado, resulta em uma série subordinada de elementos (conceitos e objetos intuídos), pois tomar uma nota como fundamento de cognição é equivalente a considerá-la como estando contida nas coisas (ou conceitos) por ela representadas. Se é assim, portanto, podemos concluir que o *todo* da representação conceitual deve ser tomado como o resultado de uma operação do entendimento que *unifica* suas *partes* (representações e coisas) *sob si* ou, o que é o mesmo, um conceito *unifica* representações não apenas porque unifica *notas em si*, mas ele é uma unidade representacional na medida em que produz uma série subordinada daquilo que ele é considerado uma nota (sejam outras representações, sejam as próprias coisas).

Por fim, basta retomar a ideia de que é a característica da *generalidade* dos conceitos que constitui sua *forma* comum. Entende-se, pelo que foi dito acima, que a generalidade de uma representação decorre não apenas do fato de que uma representação é *parcial*, mas sobretudo do fato de que uma representação parcial é tomada como um fundamento de cognição, isto é, como razão para o conhecimento de qualquer objeto que possa através dela ser representado<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Como na *Refl. 2881*: “Um conceito é: 1. A generalidade de uma representação como nota característica; [...] A generalidade não repousa no fato de que um conceito é um conceito parcial, mas no fato de que ele é um fundamento de cognição”. (KANT, AA XXIV, p. 557-8)

## Capítulo 2: John Locke e a *fisiologia do entendimento humano*

Por que Kant chama a investida de John Locke de *fisiologismo* do entendimento humano? Para compreender a resposta de John Locke para a questão da formação dos conceitos empíricos, bem como buscar uma primeira resposta à questão acima levantada, investigaremos a formação de uma ideia geral em Locke.

John Locke é um caso exemplar da tentativa de fornecer uma resposta tanto ao tema da *ontologia* dos conceitos, quanto ao tema da *formação* de conceitos. Com efeito, para começar a varrer os anacronismos que uma comparação com Immanuel Kant pode gerar, é preciso, antes de tudo, dizer que não é evidente a que tipo de ideia (a terminologia de John Locke) é equivalente aquilo que Kant compreende por *conceito*. Assim, nosso primeiro objetivo será o de compreender os usos da noção de ideia nos escritos de John Locke, para, no nosso último capítulo, comparando com a noção de conceito nos escritos de Kant, chegar a algumas conclusões acerca do tipo de investigação que cada um desses filósofos empreende no que diz respeito à questão sobre a formação dos conceitos.

Em John Locke, a questão da investigação da natureza de uma ideia é inseparável do modo como o filósofo trata a questão da *formação* dessa ideia e, por esse motivo, essas duas questões serão abordadas conjuntamente no texto que se segue.

Na abertura do Livro II do *Ensaio sobre o entendimento humano*, Locke escreve ser sem dúvida:

[that] Men have in their Minds several *Ideas*, such as are those expressed by the words, *Whiteness, Hardness, Sweetness, Thinking, Motion, Man, Elephant, Army, Drunkenness*, and others: it is in the first place then to be enquired, How he comes by them? (LOCKE, *Livro II. I, 1*, p. 104)<sup>1</sup>

A tese de que o homem tem em sua mente muitas ideias coloca algumas questões que precisamos investigar. Em primeiro lugar, será importante questionar o que propriamente Locke compreende quando diz que ideias estão *na* mente. Além disso, como o termo ideia para Locke é uma noção de ampla aplicação, caberá investigar, em segundo lugar, duas distinções principais entre as ideias: a divisão entre ideias *simples* e *complexas* e a divisão entre ideias *particulares* e *gerais*.

Nosso terceiro objetivo será buscar compreender o papel que as diferentes ideias cumprem para o conhecimento, isto é, caberá perguntar *como* uma ideia – dependentemente de seu tipo – *representa*<sup>2</sup>. No que diz respeito a esse ponto, nós sustentaremos que apenas é possível encontrar essa resposta se olharmos para o processo de formação das ideias. Nesse sentido, o modo ou o papel representacional de uma ideia, para John Locke, será dependente do modo como essa ideia foi formada. Assim, trata-se de buscar compreender a formação das ideias. Como foge aos objetivos deste capítulo investigar em profundidade a formação de todos os tipos de ideia, nós nos ocuparemos apenas das ideias simples particulares e das ideias simples gerais. Sem mais demora, passemos ao nosso primeiro objetivo.

---

<sup>1</sup> Toda citação de Locke fará referência à edição do *Ensaio* de 1975 pela Oxford (conforme bibliografia). Citaremos, portanto, utilizando o seguinte padrão: *livro. Capítulo, parágrafo*; página da edição.

<sup>2</sup> É preciso notar que foge aos limites de nosso texto explicar como cada tipo de ideia representa. Assim, nós nos limitaremos a apenas às ideias simples gerais, isto é, aquelas possíveis de serem identificadas com os conceitos empíricos para Kant.

## 2.1. Ideia e representação em John Locke

Na sua *Introdução ao Ensaio sobre o entendimento humano*, John Locke apresenta a seguinte definição para o termo *ideia*:

It being that Term, which, I think, serves best to stand for whatsoever is the Object of the Understanding when a Man thinks, I have used it to express whatever is meant by *Phantasm*, *Notion*, *Species*, or whatsoever it is, which the Mind can be employ'd about in thinking. (LOCKE, 1975, p. 47)<sup>1</sup>

Dizer que uma ideia é o objeto do pensamento pode significar ao menos duas coisas diferentes. Em primeiro lugar, “ser o objeto do pensamento” pode significar ser o *conteúdo acessível* da consciência<sup>2</sup> e, nesse sentido, o foco é colocado no fato de que todo conteúdo de consciência – independentemente de qualquer diferença qualitativa – é abrigado sob o título de ideia<sup>3</sup>. Em segundo lugar, ao caracterizar uma ideia como um *objeto* de pensamento, Locke parece estar chamando a atenção para a natureza *representacional* dos itens mentais<sup>4</sup>. E aqui é preciso ter bastante cuidado, pois, à primeira vista, parece que poderíamos igualar a característica de ‘ser representacional’ com a característica de ‘ser intencional’. Se focarmos nesta equação, será importante investigar se são todos os itens mentais que podem ser chamados de *intencionais* ou se são apenas algumas espécies de estados mentais que podem receber esse título. Se colocarmos o acento, por outro lado, exatamente na busca pela compreensão de um

---

<sup>1</sup> Também no Cap. I do Livro II, encontramos: “Every man being conscious to himself that he thinks; and that which his mind is applied about whilst thinking being the *ideas* that are there, it is past doubt that men have in their minds several ideas.” (LOCKE, *Livro II. I, I*, p. 104).

<sup>2</sup> Nas palavras de Martha Bolton: “[...] when a person has in mind an idea, the person is aware of the idea (although perhaps not as such). So ideas constitute the “accessible content” of consciousness inasmuch as a person has awareness of ideas.” (2007, p. 69)

<sup>3</sup> É importante destacar que se essa interpretação for levada ao pé da letra, a questão subjacente é a de saber como tratar “conteúdos mentais” que supostamente poderiam ser *inconscientes*. Nós não trataremos dessa problemática aqui, visto que nosso objetivo é tratar apenas de uma espécie de ideia, a qual pode ser comparada aos conceitos.

<sup>4</sup> Novamente, conforme Bolton: “In addition, many (perhaps not all) ideas have intentional content, that is, they are “of” something. Locke’s theory is, roughly, that we think of actual and possible things by virtue of having ideas that represent those things.” (2007, p. 69)

item de pensamento como um *item de representação*, nossa tarefa será justamente a de investigar como Locke compreende a tese de que somos conscientes de ideias que representam.

Há uma grande divergência na literatura no que concerne à interpretação do *representacionalismo* em John Locke. De um ponto de vista lógico, existiriam três possibilidades de interpretar essa tese: a) de início, a tese de que o pensamento é composto de ideias pode ser tomada em uma versão forte, isto é, como implicando que (a<sub>1</sub>) ideias são tudo o que existe; b) em seguida, ela também pode sugerir uma distinção *qualitativa* (embora não necessariamente numérica) entre a *ideia* (a representação) que é o pensamento e a *coisa* (o objeto do pensamento); c) e, por fim, essa tese pode significar uma distinção numérica e qualitativa entre a ideia (que aqui seria o objeto do pensamento) e a coisa (o objeto do objeto de pensamento). Uma resposta minimamente sensível a essas diferenças interpretativas deverá jogar alguma luz sobre uma compreensão do papel das ideias para o conhecimento e, portanto, deverá nos ajudar a compreender *como* uma ideia (e, em particular, o tipo de ideia que nos interessa) representa. Assim, para começar a pagar as promissórias que tomamos, comecemos por investigar um pouco mais de perto essas três possibilidades interpretativas.

### 2.1.1. Berkeley e a tese (a)

Sem demora, e dentro dos limites de nosso trabalho, parece ser possível dizer que a primeira possibilidade de interpretação da tese *representacionalista*, porque encarna uma consequência não desejada, não parece ser a tese sustentada por John Locke. Isso porque, mesmo que seja verdadeiro que Locke sustente serem ideias tudo o que percebemos (a), disso não se segue que ele aceitaria, como consequência, a tese de que tudo o que existe são ideias (a<sub>1</sub>). Com efeito, Locke expõe, na seguinte passagem do *Livro IV*, o que parece ser tanto um comprometimento com a tese (a), quanto sua preocupação com (a<sub>1</sub>):

It is evident the mind knows not things immediately, but only by the intervention of the ideas it has of them. Our knowledge, therefore, is real only so far as there is a *conformity* between our ideas and the reality of things. But what shall be here the criterion? How shall the mind, when it perceives nothing but its own ideas, know that they agree with things themselves? (LOCKE, *Livro IV, IV, 3*, p. 563)

A pergunta com a qual Locke finaliza a passagem citada deve ser tomada com cautela, visto que ela pode funcionar como uma razão para se afirmar a inevitabilidade de (a<sub>1</sub>)<sup>1</sup>. E é justamente esse movimento de uma tese à outra que parece estar na base do idealismo de George Berkeley. Como observa Georges Dicker, “[...] Berkeley takes Locke at his word and interprets him as firmly maintaining that we perceive only our own ideas.” (2011, p. 45)<sup>2</sup> Se é assim, vejamos rapidamente como tomar a tese (a) em um sentido forte pode levar à afirmação de (a<sub>1</sub>). Na sentença de abertura dos *Princípios do entendimento humano*, Berkeley anuncia o seu ponto de partida:

1. It is evident to anyone who takes a survey of the objects of human knowledge, that they are either ideas actually imprinted on the senses, or else such as are perceived by attending to the passions and operations of the mind, or lastly ideas formed by help of memory and imagination, either compounding, dividing, or barely representing those originally perceived in the aforesaid ways. (*PHK, Part 1, 1*, p. 24)<sup>3</sup>

Com efeito, o trecho acima parece ser nada mais do que uma especificação da tese geral lockeana: os objetos do conhecimento humano são i) ideias realmente impressas nos sentidos, ii) ideias percebidas pelas operações da mente ou, ainda, iii) ideias formadas com a ajuda da

---

<sup>1</sup> Como coloca Michael Ayers, o texto de John Locke: “At the same time it illustrates, perhaps more clearly than any other text, how argument between different forms of realism supplied the seedbed on which it was possible for idealism to grow.” (AYERS, 2005a, p. 11)

<sup>2</sup> Ver também Arthur Danto: “In Berkeley’s theory, there are only two kinds of things – ideas, which are objects of consciousness, and consciousness itself, which Berkeley regards as a state of what he terms spirit. Ideas are had by spirits and spirits have ideas, and beyond this there is nothing.” (1997, p. 170)

<sup>3</sup> As citações de Berkeley ocorrerão conforme o seguinte padrão: Obra, *Parte, Seção*, página da edição referenciada na bibliografia.

memória e da imaginação (DICKER, 2011, p. 68). Sendo assim, mesmo que aceitemos (a) como premissa, ainda não é evidente a necessidade de se tomar como consequência a afirmação de que as coisas não existem. Isso porque, do fato de que o conhecimento humano seja constituído de ideias, não se segue que ideias sejam tudo o que existe<sup>1</sup>. Mas, qual seria então a alternativa? Uma alternativa seria, por exemplo, dizer que mesmo sob a suposição de (a), pode ainda ser o caso de o nosso conhecimento não *concordar* com as coisas, ou seja, que o problema seria uma limitação *do lado do nosso conhecimento* e não ao lado das próprias coisas (no caso, a limitação de não existir). Do ponto de vista do senso comum, a opção pelo ceticismo quanto à possibilidade do conhecimento parece não apenas mais sedutora, mas mesmo mais prudente do que a opção pelo ceticismo com relação à existência das coisas. E, assim, parece que se Berkeley quer realmente chegar à tese (a<sub>1</sub>), ele terá que escolher sacrificar algo de precioso: ou ele nega a possibilidade do conhecimento e, portanto, seu idealismo seria um ceticismo epistemológico, ou ele abdica da possibilidade de atribuir qualquer existência às coisas e, portanto, seu idealismo seria contrário à mais simples experiência.

Entretanto, se compreendemos bem, a estratégia de Berkeley no início dos *Princípios*, como veremos muito brevemente, será lançar mão de uma premissa suplementar encontrada ao redefinir a própria noção do que são coisas e, desse modo, será uma tentativa tanto de fugir do ceticismo epistemológico, quanto da impossibilidade de atribuir algum tipo de existência às coisas. Ainda no primeiro parágrafo da *Primeira Parte*, ele afirma:

And as several of these are observed to accompany each other, they come to be marked by one name, and so to be reputed as one thing. Thus, for example, a certain colour, taste, smell, figure and consistence having been observed to go together, are accounted one distinct thing, signified by the name apple. Other collections of ideas constitute a stone, a tree, a book, and the like sensible things; which, as they are pleasing or disagreeable, excite the

---

<sup>1</sup> Como observa Robert Fogelin: “A commitment to the way of ideas does not, by itself, entail idealism. On the standard representational realist view, although the immediate objects of perception are ideas, material objects also exist and stand in important causal relations to these immediate objects of perception.” (2005, p. 30)

passions of love, hatred, joy, grief, and so forth. (BERKELEY, *PHK, I. 1.*, p. 24)

Como o argumento para o afastamento do ceticismo epistemológico é mais simples de ser visualizado nesse esquema geral que estamos tentando montar, comecemos por ele. O ponto com essa redefinição na noção de *coisa* é que ela permite ser tomada conjuntamente com a tese (a) sem que se siga daí a impossibilidade do conhecimento. Isso porque, a afirmação de que (a) conhecemos apenas *ideias*, assumida em conjunto com a assunção de que (a<sub>2</sub>) coisas são coleções de ideias, permite que cheguemos à tese (a<sub>3</sub>): conhecemos coisas. É claro, nada nesse argumento parece suportar que *devemos* aceitar as duas premissas. O que vemos é simplesmente que, uma vez aceito (a) e (a<sub>2</sub>), porque o resultado é (a<sub>3</sub>), temos uma razão para descartar o ceticismo epistemológico. Portanto, no que concerne a esse primeiro alvo do argumento, julgamos que a reconstrução acima deve bastar. O ponto passa a ser agora buscar compreender como (a) conjuntamente com (a<sub>2</sub>) permite chegar ao *idealismo* no sentido forte, a saber, a (a<sub>1</sub>).

Antes de mais nada, é preciso ser dito que Berkeley precisará mais do que apenas a introdução de uma nova redefinição de *coisa* para tornar seu idealismo coerente – e mesmo aceitável; isso será a tarefa do conjunto dos *Princípios* e, como afirmam alguns comentadores, só será alcançada nos *Diálogos*. Nesse sentido, portanto, esse segundo movimento pode ser atingido apenas em parte. Contudo, no espírito de uma reconstrução geral, acreditamos ser possível destacar que o ponto importante aqui parece ser que, se aceitamos a conclusão (a<sub>3</sub>), então temos como uma consequência colateral que a noção de coisa, entendida como algo externo à mente, se não puder ser provada diretamente como algo inexistente, ao menos passa a ser supérflua na explicação da possibilidade do conhecimento humano. Lembremos que nós tínhamos dito, no início desta seção, que a pergunta deixada em aberto por Locke, a saber, “How shall the mind, when it perceives nothing but its own ideas, know that they agree with things themselves?” poderia ser vista, de certo modo, como o desafio que Berkeley tomou para

si resolver. Ora, o que Berkeley supostamente está dizendo – especificamente nos parágrafos iniciais dos *Princípios* – é que, dado que a mente só percebe ideias, se aceitarmos que as coisas são coleções de ideias, então não temos mais o problema do acordo com as coisas em si mesmas. Dito de outra maneira, as coisas em si mesmas se tornam, nesse quadro, prescindíveis: porque é possível explicar a possibilidade do conhecimento sem a necessidade de apelar para coisas em si mesmas, pelo princípio de economia ontológica, parece ser possível descartar uma noção robusta de coisa em si.

Disso se segue que, embora tomar (a) e (a<sub>2</sub>) como verdadeiras e, por conseguinte, aceitar a conclusão (a<sub>3</sub>), não prove – por si só – que a tese (a<sub>1</sub>) é verdadeira, esse argumento torna ao menos possível conceber (a<sub>1</sub>). O que, de resto, não é algo a ser desprezado: se não precisamos arcar com o preço do ceticismo epistemológico, conceber que ideias (à exceção da mente) sejam tudo o que existe, não parece mais uma tese tão absurda.

\*\*\*

No entanto, mesmo que essa seja a posição de George Berkeley, essa não é, claramente, a posição de John Locke. Se retomarmos o início do *Ensaio sobre o entendimento humano*, veremos que Locke, na sequência da passagem que citamos no início dessa seção, afirma: “This, though it seems not to want difficulty, yet, I think there be two sorts of *Ideas*, that, we may be assured, agree with things.” (LOCKE, Livro IV, IV, 3, p. 563) Ora, Locke está dizendo que a tese (a) levaria à tese (a<sub>1</sub>) apenas caso não seja possível mostrar que há – ao menos para algumas ideias – uma conexão que, de tão fundamental, assegura o seu acordo com as coisas<sup>1</sup>. De um modo geral, a resposta de Locke à ameaça de ceticismo quanto à existência de coisas externas,

---

<sup>1</sup> Qual será exatamente essa conexão dependerá de teses que ainda precisamos considerar.

isto é, ao *idealismo* à moda de Berkeley, como coloca Georges Dicker, pode ser encontrada no apelo:

[...] to his principle of empiricism. This is loosely speaking, his principle that all of our ideas must originate from experience – that our minds are powerless to conjure up ideas of items that we have never encountered in sense-perception or in the introspection of our own feelings and mental acts. (DICKER, 2011, p. 45)

Assim, o princípio do empirismo aqui, se consistente com sua teoria da representação<sup>1</sup>, significa que, ao menos para alguns tipos de ideias, à primeira vista, as ideias simples, sua própria existência *na mente* assegura a existência de algo outro que a própria ideia. É questão, portanto, buscar compreender a relação que uma ideia (na mente) pode ter com algo outro (supostamente fora da mente). E, assim, descartada a possibilidade de interpretar Locke à luz da tese (a), resta investigar as outras duas possibilidades de interpretar a tese de que ideias são o objeto do pensamento.

### **2.1.2. Duas possibilidades de interpretação: realista direto ou realista indireto?**

Se, portanto, não é o caso para Locke de que coisas “externas” às ideias não existam de modo algum, trata-se de investigar qual é a relação existente entre as ideias e as coisas do mundo. Nosso objetivo aqui será o de caracterizar duas possibilidades de interpretação sem, no entanto, pretender responder definitivamente à qual dessas interpretações uma ilustração mais fiel do pensamento do próprio Locke poderia ser desenhada. Nesse espírito, afiguram-se serem duas as possibilidades de interpretação. No primeiro caso, a tese (b) afirmaria que a relação

---

<sup>1</sup> George Dicker afirmará ser justamente que sendo a passagem de (a) para (a<sub>1</sub>) necessária, é inconsistente tomar a tese (a) e não aceitar a tese (a<sub>1</sub>). (2011, p. 84ss)

entre pensamento e objeto seria *direta*, isto é, não seria intermediada por nada além dos processos mentais inerentes ao pensar. No segundo caso, a tese (c) afirmaria ser indireta essa relação.

No Capítulo VIII do Livro II do *Ensaio*, John Locke oferece a seguinte definição para o termo ideia: “8. Whatsoever the mind perceives *in itself*, or is the immediate object of perception, thought, or understanding, that I call *idea*” (LOCKE, Livro II. VIII, 8, p. 134). A princípio, pode ser dito que essa definição é neutra quanto à qual interpretação deve ser privilegiada. Assim, qual interpretação será privilegiada depende, particularmente, de como se analisa a afirmação segundo a qual o *objeto imediato* da percepção (pensamento ou entendimento) é a ideia. Começamos a analisar a possibilidade de compreender a relação entre a ideia e a coisa em termos de uma distinção com separação, isto é, nos termos da tese (c). Nesse caso, uma ideia seria o objeto imediato do pensamento porque representaria o objeto *mediato* do pensamento – a coisa – ao funcionar como um substituto desta no pensamento<sup>1</sup>. Não por acaso, Thomas Lennon irá nomear essa interpretação de “surrogate thesis” (2007, p. 231). Nos termos de Lennon, de acordo com essa leitura do texto de Locke, uma ideia representaria uma coisa como um advogado representa seu cliente perante a corte “by serving as a surrogate” (2007, p. 232).

Uma evidência favorável à interpretação (c) é a ocorrência – mesmo que escassa – da caracterização de ideias como *imagens mentais*<sup>2</sup> que serviriam como um intermediário entre o

---

<sup>1</sup> Como paradigma dessa interpretação, tomaremos Michael Ayres: “So it really does seem to be Locke’s view that immediate cognitive presence requires physical presence: *immediate* intentional objects must exist in the mind in the ontological, and not merely the intentional sense.” (1992, p. 27) E também aqui: “However, their conclusion that Lockean ideas are not images seems to me more than a by-product of their concern with another question: ‘Are ideas for Locke mental intermediaries between thought and its object?’” (*Idem*, p. 16)

<sup>2</sup> Sobre esse ponto, os comentadores parecem não concordar. Michael Ayres, por exemplo, pontua que “One thing which is noteworthy is the infrequency of his use of the words “image” and “imagination”. (1992, p. 5) Por outro lado, Thomas Lennon considera: “First, Locke repeatedly refers to ideas as signs, images, or pictures. Such language suggests that ideas are things really distinct from what they represent.” (2007, p. 237)

pensamento e o objeto do pensamento<sup>1</sup>. Sob essa suposição, uma teoria *imagística* seria, incontornavelmente, uma teoria segundo a qual uma distinção entre a ideia e a coisa implicaria em uma separação “numérica” (LENNON, 2007, p. 231). Essa sugestão seria reforçada em passagens onde Locke parece igualar ideias e imagens, como nas seguintes:

These simple ideas, when offered to the mind, the understanding can no more refuse to have, nor alter when they are imprinted, nor blot them out and make new ones itself than a mirror can refuse, alter, or obliterate the images or ideas which the objects set before it do therein produce. (LOCKE, *Livro II. I*, 25, p. 118)

To discover the nature of our *ideas* the better, and to discourse of them intelligibly, it will be convenient to distinguish them *as they are ideas or perceptions in our minds*; and *as they are modifications of matter in the bodies that cause such perceptions in us*: that so we may not think (as perhaps usually is done) that they are exactly the images and resemblances of something inherent in the subject. (LOCKE, *Livro II. VIII*, 7, p. 134)

A primeira passagem parece igualar imagens e ideias na medida em que ambas representações são produzidas por objetos supostamente distintos “*set before it*”. Já na segunda passagem, o foco é deslocado para a especificação do *tipo de relação* (o tipo de semelhança) que uma ideia (novamente, uma imagem) tem com o objeto do qual ela é ideia. Ora, se as ideias não são as imagens *exatas* das coisas (nesse caso em particular, Locke está tratando das qualidades secundárias), então supõe-se que elas sejam suas imagens imperfeitas<sup>2</sup>. Além disso, contribui a essa leitura a passagem na qual Locke parece falar sobre a faculdade da memória igualmente em termos imagéticos:

Thus the ideas, as well as children, of our youth, often die before us: and our minds represent to us those tombs to which we are

---

<sup>1</sup> Ver, por exemplo, LENNON (2007, p. 231), LOWE (1995, p. 38), MCCAN (2002, p. 358) e MARGOLIS; LAURENCE (2014). Os últimos afirmam: “Early advocates of RTM (e.g., Locke (1690/1775) and Hume (1739/1778) called these more basic representations *ideas*, and took them to be mental images.”

<sup>2</sup> Conforme Michael Ayers: “So, with his mind on secondary qualities, Locke tells us that we should not think that the ideas or perceptions caused by bodies are “exactly the Images and Resemblances of something inherent in the subject” (II. Viii.7) since, he later on remarks, they are not “all of them the Images, or Representations of what does exist” (II.xxx.2)”. (1992, p. 5-6)

approaching; where, though the brass and marble remain, yet the inscriptions are effaced by time, and the imagery moulders away. The pictures drawn in our minds are laid in fading colors; and if not sometimes refreshed, vanish and disappear. (LOCKE, Livro II. X, 5, p. 151)

No trecho acima, ao menos à primeira vista, à faculdade da memória é associado o poder de “estocar” figuras, as quais o tempo se encarregaria de desbotar. Portanto, se à memória cabe estocar figuras, as ideias, que são o objeto do pensamento, consistem em imagens.

Ademais, independentemente do comprometimento com a identidade entre ideias e imagens, há um outro trecho do *Ensaio* que é frequentemente citado em favor da tese (c). No seguinte texto, Locke afirma: “3. It is evident the mind knows not things immediately, but only by the intervention of the ideas it has of them. Our knowledge, therefore, is real only so far as there is a *conformity* between our ideas and the reality of things.” (LOCKE, *Livro IV. IV, 8*, p. 565) Ora, se é *evidente* que a mente não conhece as coisas *imediatamente*, mas apenas pela intervenção de ideias que temos, então parece que as ideias representam as coisas exatamente no sentido em que são *substitutos* das coisas na mente. As ideias, assim, estariam pelas coisas operando como termos médios em um silogismo: elas seriam o elo entre o pensamento e os objetos<sup>1</sup>.

Feitas as contas, todos esses textos em conjunto parecem contribuir para uma compreensão segundo a qual, como coloca Ayres: “it would be very difficult indeed [...] to read this chapter without taking recalled sensory ideas to be mental images.” (AYERS, 1992, p. 6) E essa parece ser, com efeito, a leitura ortodoxa dos textos de Locke (LOWE, 1995, p. 38).

---

<sup>1</sup> Para uma interpretação diferente dessa passagem: “This passage is not evidence of a commitment to indirect realism, however, because in it Locke is talking about knowledge, and not perception, of things.” (MCCANN, 2002, p. 359)

Contudo, tratar a filosofia de Locke nos termos de um representacionalismo aos moldes da tese (c) implica comprometer o modelo teórico do filósofo com algumas teses difíceis de serem sustentadas<sup>1</sup>. Existem ao menos duas principais objeções ao modelo representacional que visa a afirmar a existência de uma entidade intermediária entre o pensamento e o objeto. Em primeiro lugar, o problema que ronda esse modelo teórico é o do ceticismo epistemológico<sup>2</sup>. Isso porque, se aquilo que o pensamento tem conhecimento imediato é algo distinto e separado daquilo que é o objeto do pensamento (isto é, da coisa), abre-se espaço para que a dúvida sobre a possibilidade do conhecimento seja posta. Em segundo lugar, há ainda o problema de explicar em que sentido uma ideia – algo aqui compreendido como uma entidade numérica e qualitativamente diferente das coisas – *está* na mente<sup>3</sup>. De modo que uma acurada e completa interpretação do *Ensaio* de Locke deve dar conta de explicar se passagens como as citadas acima representam um comprometimento resolutivo com a tese (c) ou se essas passagens poderiam ser suavizadas, como querem alguns comentadores<sup>4</sup>, em favor da tese (b). É claro, o nosso objetivo aqui não é apresentar uma acurada e completa interpretação do *Ensaio*, apenas apontar para algumas tensões internas que podem influenciar na correta compreensão do nosso problema específico. Ademais, como essa polêmica está também implicada na teoria da percepção de Locke, nós voltaremos a tratar desse modelo de interpretação na próxima seção.

---

<sup>1</sup> Isso não deve significar, é claro, que devemos aqui salvar a teoria de Locke do próprio Locke, mas, simplesmente, que o exercício de trazer algumas críticas à tona pode servir para revelar que o próprio Locke não sustentava certa teoria.

<sup>2</sup> Lennon afirma: “if all we are ever immediately aware of are ideas in the mind, how do we know even that there are any things outside the mind? much less that they are represented by those ideas?” (2007, p. 232). Também em Lowe: “Again, in speaking of them as *immediate* objects, is he implying that our awareness of *other*, ‘external’ objects is *mediated* by our awareness of ideas, which thus constitute some sort of screen or veil between us and those other objects? And if so, does this harbor skeptical problems which serve to promote the cause of idealism?” (1995, p. 21)

<sup>3</sup> Segundo Lennon: “With this sharp distinction from its object, an idea is in the mind in some strong sense – in the way that a quality such as roundness, for example, is in a substance such as an apple.” (*Op. cit.*, p. 232)

<sup>4</sup> Por exemplo, Edwin Mccann e Thomas Lennon. Ver também Richard Aaron: “The point is that empiricism on the above view need not entail representationalism; that the representationalism and ‘idea-ism’ of Book II also are but parts of the garb in which Locke tries to set out his empiricism.” (1965, p. 115-5)

Assim, passemos a caracterizar a tese (b) a partir da exposição sumária do que ficou conhecido na literatura como *presentation thesis*.

\*\*\*

Como as dificuldades levantadas à tese (c) são sérias, há algumas tentativas de compreender Locke de acordo com o que chamamos de tese (b). Para lembrar, nessa perspectiva, o ponto seria que, embora seja possível falar de ideias como distintas (em algum sentido) do objeto, ideia e objeto seriam *numericamente* idênticos. A tarefa passa a ser, portanto, compreender essa relação que não é de separação. Uma possibilidade de compreensão da tese (b) em Locke<sup>1</sup> é dada ao entendê-la nos termos do que Thomas Lennon chama de *presentation thesis*<sup>2</sup>:

[...] an idea is the thing that it represents as it appears to the mind. And it represents that thing by presenting it to the mind. On this presentation thesis, as it might be called, an idea represents its object in the way a lawyer represents a case in court, by presenting it there. (LENNON, 2007, p. 232)

Dessa perspectiva, nós chamamos de *ideia* o modo como a coisa se apresenta à mente ou, em outras palavras, ideia é próprio conteúdo *intencional* do pensamento, independentemente de qualquer comprometimento ontológico quanto à existência separada desse conteúdo com relação à coisa. Na caracterização da filosofia de John Locke feita por John W. Yolton, encontramos: “[...] to have ideas and to perceive or to be aware are the same. Ideas are not third things between knower and known: they are not things, entities, at all. [...] [what] Locke [...] wanted to do was to treat ideas as the immediate contents of the mind when it thinks.”

---

<sup>1</sup> Para uma outra possibilidade de interpretação que se opõe às teses de inspiração (c), a saber, *imagística* ou *surrogate*, buscar em Lowe (1995, pp. 42-46). No entanto, não discutiremos essa possibilidade de interpretação aqui.

<sup>2</sup> A *presentation thesis* é apresentada e discutida por John Yolton no artigo de 1975: *On Being Present to the Mind: A Sketch for the History of an Idea*, conforme bibliografia. Nós voltaremos a esse assunto.

(1975, p. 383) E, assim, embora seja possível ainda sustentar uma diferença entre a ideia e o objeto do conhecimento, visto que não é preciso afirmar uma identidade *completa* entre o modo como percebemos a coisa (o conteúdo consciente de nossa percepção) e a coisa, essa distinção é marcadamente apenas *qualitativa*, pois nada nela implica que o que pensamos é uma entidade separada ou independente da coisa ela mesma.

[...] For if these words (*to be in the understanding*) have any Propriety, they signify to be understood. So that, to be in the Understanding, and not to be understood; to be in the Mind, and, never to be perceived, is all one, as to say, any thing is, and is not, in the mind or understanding. (LOCKE, *Livro I. II, 5*, p. 50-1)

Como esperado, as vantagens da *presentation thesis* são imensas: de um lado, porque *o modo como a coisa se apresenta* não parece ser independente da própria coisa, essa leitura não parece dar espaço ao ceticismo epistemológico<sup>1</sup>; de outro lado, ela parece ser suficiente como explicação do sentido no qual se diz que há algo *na mente* para além do próprio exercício do pensamento: “With a weakened distinction from its object, an idea can be in the mind in the way we ordinarily say that something is in the mind, namely, that it is thought of.” (LENNON, 2007, p. 232) A diferença seria que, portanto, nesta versão do *representacionalismo*, uma ideia representaria o objeto do pensamento no sentido de *tornar presente* e não no sentido – mais forte – de *substituir* (LENNON, 2007, p. 233)

Após discutir e (supostamente) neutralizar algumas passagens geralmente usadas em favor da *surrogate thesis* (LENNON, 2007, p. 237-40), Thomas Lennon afirma existir um “trunfo final” dos defensores desta última em detrimento da *presentation thesis*, a saber: “the representation of many individuals by one abstract idea – for example, man – to which they all

---

<sup>1</sup> Segundo Lowe, o ceticismo também é um problema para o ‘realismo direto’: “My answer will be that Locke should probably *not* be construed as treating ideas as ‘thinglike’, but that in any case this issue has no real bearing on the problem of skepticism, which arises equally for the so-called ‘direct realism’”. (1995, p. 21)

conform (E III.iii.6: 411; also III.iii.11 e IV.xvii.8).” (LENNON, 2007, p. 240) A dificuldade surgiria porque, no caso de uma ideia abstrata (diferentemente de uma ideia *simples*), não parece ser possível sustentar que ela representa (no sentido de apresentar à mente) tudo o que essa ideia deveria representar, isto é, *todos* os particulares que são o objeto do pensamento. De fato, a tese “presentacional” parece exigir que uma ideia geral, como a ideia de “homem”, apresente à mente todos os homens particulares do qual essa ideia é representativa, o que seria – sem alguma explicação adicional – no mínimo contra-intuitivo. Nesse caso em especial, a tese da ideia como um substituto da coisa no pensamento parece fazer mais sentido. Isso porque, há uma aceção ordinária no qual a ideia geral “homem” literalmente *substitui*, porque permite que falemos sobre, os homens *particulares* sem trazê-los todos à mente.

Uma saída para essa dificuldade poderia ser dizer que, dados os diferentes tipos de ideias, cabe a cada tipo um modo diferente de representar o objeto do conhecimento. Assim, se essa é uma dificuldade à interpretação *presentacional*, apenas uma compreensão mais profunda da diferença entre uma ideia simples e uma ideia abstrata, bem como uma compreensão do modo de representar que cabe a cada uma dessas ideias, pode nos trazer alguma luz para a compreensão do representacionalismo em John Locke. Por sua vez, para se chegar a uma compreensão acurada das diferenças entre as ideias, é preciso olhar para o processo de formação de ideias, nosso tópico a seguir.

## 2.2. Representacionalismo e formação de ideias em John Locke

Da nossa discussão anterior, nós podemos indicar dois resultados preliminares que devem servir para guiar nossa investigação aqui. Em primeiro lugar, se é o caso que a tese (c) corresponde melhor às preocupações de Locke no *Ensaio*, então temos que procurar em sua explicação da formação e constituição das ideias uma resposta tanto para o ceticismo

epistemológico, quanto para sua configuração ontológica. Em segundo lugar, se é o caso que o pensamento de Locke é melhor reproduzido nos moldes da tese (b), então é preciso ainda explicar como uma ideia geral representa coisas particulares. Com efeito, iremos sustentar que todas essas questões podem ser enfrentadas a partir do modo como Locke concebe a possibilidade de formação das ideias, em especial, das ideias abstratas.

Na sequência desta seção de nosso texto, nossa preocupação será tratar, principalmente, de dois tópicos: i) a diferença entre ideias simples e ideias complexas e; ii) a explicação lockeana da gênese das ideias abstratas.

### 2.2.1. Ideias simples e complexas

Antes de tudo, é preciso fazer uma observação no que concerne à taxonomia das ideias para John Locke. No Livro II do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Locke se ocupa tanto da explicação da natureza e classificação das ideias, quanto dos processos de formação de cada tipo específico de ideia. Como a própria estrutura do livro deixa claro, a classificação das ideias que serve de linha mestra do Livro II ocorre segundo o critério responsável por dividir as ideias em *simples* e *complexas*. No entanto, essa divisão principal não é suficiente para capturar o tipo de ideia que nos interessará contrastar com a noção de *conceito* na filosofia de Immanuel Kant. Dada essa insuficiência, será necessário buscar os elementos para uma distinção, na filosofia de Locke, entre ideias simples e ideias abstratas<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Como nota E. J. Lowe: “The word ‘idea’ in Locke’s usage is meant to denote something which can on the one hand be an ingredient or component of a *thought*, but which can on the other hand equally well be an ingredient or component of a sensory or introspective *experience*. Indeed, that ideas can play both of these roles is crucial to Locke’s empiricist thesis that all of the ‘materials’ of our thought originate in experience.” (LOWE, 2005, p. 25.) A propósito desse mesmo tema, Jonathan Bennett escreve: “Locke’s thought is dominated by his attempt to use ‘idea’ univocally as a key term in his accounts of perception and of meaning – or, in short-hand, his use of ‘idea’ to cover both sense-data and concepts.” (1971, p. 25.)

\*\*\*

John Locke começa o Segundo Capítulo do Livro II do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* da seguinte maneira: “The better to understand the nature, manner, and extent of our knowledge, one thing is carefully to be observed concerning the ideas we have; and that is, that some of them are *simple* and some *complex*.” (LOCKE, *Livro II. II, 1*, p. 144) Assim, a primeira questão que se coloca é a de compreender como funciona o critério que permite a distinção entre simples e complexo. Na alínea subsequente ao trecho citado, Locke escreve:

Though the Qualities that affect our Senses, are, in the things themselves, so united and blended, that there is no separation, no distance between them; yet it is plain, the *Ideas* they produce in the Mind enter by the Senses simple and unmixed. [...] The coldness and hardness which a man feels in a piece of *Ice* being as distinct *Ideas* in the mind as the *Smell* and *Whiteness* of a *Lily*; or as taste of *Sugar*, and smell of a *Rose*. And there is nothing can be plainer to a Man than the clear and distinct Perception he has of those simple *Ideas*; which being each in itself uncompounded, contains in it nothing but *one uniform Appearance*, or Conception in the mind, and is not distinguishable into different *Ideas*. (LOCKE, *Livro II. II, 1*, p. 117)

Duas informações importantes aparecem aqui. Em primeiro lugar, Locke escreve que as ideias “entram pelos sentidos” *simples* e *sem mistura*. Assim, parece que as ideias *simples* são originadas pelo contato de nossos sentidos com qualidades dos objetos que, embora unidas e misturas nelas mesmas (isto é, nos objetos), produziriam ideias percebidas *em sua simplicidade*<sup>1</sup>. Dito de outro modo, as qualidades (ou poderes) nos objetos produziriam ideias que, no mínimo, *em sua recepção* poderiam ser representadas *em sua simplicidade*; embora, Locke deixa claro, essas ideias não sejam separadas no objeto ele mesmo. E, portanto, um primeiro critério de distinção entre as ideias poderia ser dado ao se olhar para o *modo* através

---

<sup>1</sup> Para uma visão diferente: “In distinguishing *simple* from *complex* ideas Locke does not assert that the former are, or can be, received, or represented, *in their simplicity*; nor does he deny that a ‘simple’ idea of sense, *as such*, is an abstraction from our actual experience.” (FRASER, 1894, p. 144, n. 1)

do qual uma ideia é produzida, isto é, para sua *gênese* ou *origem*: as ideias simples são aquelas recebidas como simples, isto é, recebidas em sua simplicidade. Em segundo lugar, Locke está dizendo que essas ideias *recebidas* pelo contato com o objeto (seja ele qualidade, substância ou modo) são simples *porque*, e aqui está o segundo critério, elas não são *distinguíveis* em outras diferentes ideias<sup>1</sup>. Como fica claro no texto do *Ensaio*, não ser distinguível significa não poder ser decomposto em outras ideias. Dessa maneira, o segundo critério de distinção entre as ideias é dado ao se considerar a *estrutura interna* das ideias: são simples aquelas ideias que não podem ser decompostas em outras ideias e, conseqüentemente, são complexas aquelas ideias que podem ser decompostas em ideias mais simples<sup>2</sup>.

Comecemos, portanto, a explorar o primeiro critério, a saber, aquele que diz que a distinção entre ideias simples e complexas pode ser retraçada à sua origem. Em primeiro lugar, poder-se-ia dizer que esse critério significa que uma ideia simples deve ser recebida apenas por um sentido, ou ainda que ela deva ser recebida apenas por uma faculdade. No entanto, defender essa interpretação seria entrar em contradição textual com Locke, dado que é notória sua classificação de “simples” tanto para as ideias de branco, amarelo e vermelho (LOCKE, *Livro II. III, 1*), quanto para as ideias de extensão (*Idem, Livro II. V*), pensamento (*Idem, Livro II. VI*) e prazer (*Idem, Livro II. VII, 1*) – esta última, por exemplo, segundo o filósofo, é recebida por sensação e reflexão. Ademais, Locke claramente aceita como simples não apenas a ideia de amarelo que é o resultado imediato da sensação (a ideia *deste* amarelo *dependente* da sensação) mas também a ideia amarelo que é o resultado de uma operação da mente sobre uma sensação recebida. Nas passagens abaixo, é possível ver esse contraste entre diferentes tipos de ideias simples:

---

<sup>1</sup> O mesmo aqui: “They are ‘simple’ in the sense of being incapable of analysis, while all the complex ideas can be analysed.” (*Idem*, p. 145, n. 1)

<sup>2</sup> Nossa investigação partirá do pressuposto de que a distinção entre simples e complexo pode ser explicada de modo a fazer sentido dentro do todo da filosofia de Locke.

There are *some* Ideas, which have admittance only through one Sense, which is peculiarly adapted to receive them. Thus Light and Colors, as white, red, yellow, blue; with their Degrees or Shades and Mixtures, as Green, Scarlet, Purple, Sea-green, and the rest, come in only by the Eyes. All kinds of Noises, [...] several tastes and smells [...]. (LOCKE, *Livro II. III, 1*, p. 121)

2. The other way of Retention is, the Power to revive again in our Minds those *Ideas*, which after imprinting, have disappeared, or have been as it laid aside out of Sight: And thus we do, when we conceive Heat or Light, Yellow or Sweet, – the Object being removed. (LOCKE, *Livro II. X, 1*, p. 149-50)

De acordo com a primeira citação, a ideia em questão é a ideia de amarelo na acepção de ser uma sensação provocada pelo contato *imediato* com uma qualidade do objeto (algo como a ideia *deste amarelo*); já no segundo caso, Locke está falando da ideia de amarelo, a qual é retida – de algum modo – pela mente e é reavivada quando necessário. Em suma, Locke considera serem ambas essas ideias, ideias simples: seja quando a ideia é produzida exclusivamente pela sensação, seja quando ela é produzida por sensação em cooperação com outras capacidades mentais. Portanto, *ser simples* não pode significar *ser recebida* apenas por um sentido, nem apenas por uma única faculdade<sup>1</sup>. O que, então, pode significar, segundo esse primeiro critério, ser simples em contraste com ser complexo?

Consideradas as diferenças entre as ideias simples, parece que para compreender esse critério é preciso recorrer à tese de que os objetos possuem certas qualidades ou poderes capazes de produzir ideias simples em nós<sup>2</sup>. No *Capítulo III* do *Livro II*, Locke procede por classificar os diferentes modos através dos quais as ideias simples podem ser produzidas (LOCKE, *Livro II. III, 1*), dos quais é possível destacar dois modos primitivos: todas as ideias simples são

---

<sup>1</sup> Conforme Martha Bolton: “Some of these, such as ideas of colors, tastes, and so on, are received from external objects by one sense only; others, such as ideas of figure, motion, and extension, are conveyed by both sight and touch; ideas of affirming, perceiving, doubting, willing, and so on are acquired by reflection on the mind’s own operations; some simple ideas are conveyed by both sense and reflection, namely, ideas of pain, pleasure, existence, unity, and power.” (2007, p. 72-3)

<sup>2</sup> Nós não justificaremos essa tese aqui. Para literatura adicional ver Peter Alexander (1992, p. 4) Também: BOLTON, 2007, p. 78; LOCKE, *Livro II. VIII, 8*, p. 134.

originadas seja por sensação, seja por reflexão (LOCKE, Livro II. I, 4-5; *Livro III. VII, 10*). Como ideias complexas também são – porque compostas de ideias simples – originadas em última análise pela experiência (a qual é constituída de sensação e reflexão<sup>1</sup>), deve haver alguma diferença específica no modo de *geração* de uma ideia simples. Nossa aposta, a ser confrontada no decorrer do texto (especialmente quando na próxima seção tratarmos da formação de ideias simples e abstratas, os conceitos), é que a diferença só pode ser que uma ideia simples é gerada *enquanto simples* pela afecção, a qual, por sua vez, é originada no encontro de nossos sentidos com as qualidades dos objetos. Vejamos uma passagem que parece reforçar essa interpretação:

4. *First*, The first are simple ideas, which since the mind, as has been showed, can by no means make to itself, must necessarily be the product of things operating on the mind, in a natural way, and producing therein those perceptions which by the Wisdom and Will of our Maker they are ordained and adapted to. From whence it follows, that simple ideas are not fictions of our fancies, but the natural and regular productions of things without us, really operating upon us; and so carry with them all the conformity which is intended; or which our states requires: for they represent to us things under those appearances which they are fitted to produce in us: whereby we are enabled to distinguish the sorts of particular substances, to discern the states they are in, and so to take them for our necessities, and apply them to our uses. Thus the idea of whiteness, or bitterness, as it is in the mind, exactly answering that power which is in any body to produce it there, has all the real conformity it can or ought to have, with things without us. And this conformity between our simple ideas and the existence of things, is sufficient for real knowledge. (LOCKE, *Livro IV. IV, 4*, p. 563-4)

Deve ser notado que o ponto da passagem acima é claramente afastar o ceticismo quanto à existência de coisas externas, o que, nesse passo, é dependente da caracterização das ideias simples. No entanto, assim acreditamos, é possível ver nesse argumento que a posição de Locke

---

<sup>1</sup> Para Locke, reflexão consiste em: “The mind receiving the ideas mentioned in the foregoing chapters from without, when it turns its view inward upon itself, and observes its own actions about those ideas it has takes from thence other other ideas, which are as capable to be the objects of its contemplation as any of those it received from foreign things.” (*Livro II. VI, 1*, p. 127-8).

no que concerne à caracterização das ideias simples parece ser indistinta da tese de que as ideias simples são recebidas *enquanto* simples. Nos parece que esse movimento fica claro particularmente em dois momentos: a princípio, quando o filósofo diz que as ideias simples nos habilitam a distinguir toda sorte de “substâncias particulares”; em seguida, quando Locke afirma que a ‘brancura’ – uma ideia simples – está em real conformidade com os poderes de produzir essa ideia nos corpos. Assim, parece ser possível afirmar que, segundo esse critério de distinção entre as ideias, uma ideia é simples porque é *recebida* – ou *gerada* – *enquanto simples* e uma ideia é complexa porque é *gerada* a partir de ideias simples<sup>1</sup>. Deixemos, por enquanto, esse critério de lado e vejamos o segundo critério de distinção entre ideias.

Consoante o segundo critério, tínhamos notado que uma ideia poderia ser considerada simples porque ela não é composta de outras ideias. Nesse sentido, uma ideia seria simples ou composta devido à sua constituição interna. Esse critério parece importante, pois, como nota Martha Brandt Bolton, o empirismo de John Locke é dependente dessa caracterização de ideias simples como sendo os constituintes de ideias complexas (BOLTON, 2007, p. 74). Essa dependência aparece, em especial, na refutação da doutrina das ideias inatas (Livro I), onde Locke pretende ter mostrado serem todas as ideias ou ideias simples ou ideias complexas formadas de ideias simples. Esse critério, por sua vez, parece funcionar perfeitamente quando da consideração das ideias complexas. No Segundo Parágrafo do Capítulo II do Livro II, Locke escreve o seguinte:

These simple *Ideas*, the Materials of all our Knowledge, are suggested and furnished to the Mind only by those two ways

---

<sup>1</sup> O que estamos chamando de primeiro critério para a distinção entre ideias simples e complexas é uma *versão* do critério (a) identificado por Martha Brandt Bolton no artigo *The taxonomy of ideas*: “simple ideas are those ideas a human mind can have only by encountering them in or abstracting them from experience; complex ideas are those a human mind can have without receiving them in or abstracting them from experience because it can form them from simple ideas.” (BOLTON, 2007, p. 72.) Nos parece que o critério *de origem* é no texto lockeano, no entanto, um pouco mais forte do que a comentadora defende. Isso porque, há um sentido em que toda ideia complexa é abstraída da experiência. Sendo assim, “ser simples” deve significar mais do que *ser originado por contato ou abstração* da experiência, mas sim algo nos termos de *ser recebido, percebido* ou *produzido como simples*.

above mentioned, viz. *sensation and reflection*. When the understanding is once stored with these simple *Ideas*, it has the Power to repeat, compare, and unite them, even to an almost infinite Variety; and so can make at Pleasure new complex *Ideas*. (LOCKE, *Livro II. II, 2*, p. 119)

Assim, de modo geral, pode ser dito que uma ideia complexa seria uma ideia formada através de atos mentais a partir do material fornecido pelas ideias simples. Como as ideias complexas são divididas em ideias de *modos*, *substâncias* e *relações*, cabe a cada um desses tipos de ideias, uma maneira particular de combinar ideias simples. Assim, por exemplo, no Capítulo XXII do Livro II, Locke se ocupará da tarefa de mostrar como ideias complexas de *modos* são geradas a partir de ideias simples, no Capítulo XXIII, como ideias complexas de *substâncias* são geradas e nos Capítulos finais do Livro II, como ideias complexas de relação são formadas. A classificação das ideias em John Locke é, por ela mesma, intrincada, do que se espera que a composição dos diferentes tipos de ideias complexas exija também bastante exegese<sup>1</sup>. Uma exegese completa da constituição dos diferentes tipos de ideias complexas excederia em muito os nossos objetivos aqui, portanto, nós não nos ocuparemos dela. Com essa advertência em mente, vejamos, a título de exemplo, como se dá a formação de ideias complexas de substância<sup>2</sup>:

3. An obscure and relative *Idea* of Substance in general being thus made [§§ 1 e 2], we come to have the *Ideas of particular sorts of Substances*, by collecting such Combinations of simple *Ideas* as are by Experience and Observation of Men's Senses taken notice of to exist together, and are therefore supposed to flow from the particular internal Constitution or unknown essence of that substance. Thus we come to have the Ideas of a Man, horse, Gold, Water, etc., [...] It is the ordinary Qualities observable in Iron or a Diamond, put together, that make the true complex *Idea* of those substances, which a Smith or a Jeweler commonly knows better than a Philosopher; [...] only we must take notice, that our complex *Ideas* of substances, besides all these simple *Ideas* they are made up of, have always the confused *Idea* of *something* to

---

<sup>1</sup> Para aprofundar, conferir artigo de BOLTON, 2007.

<sup>2</sup> Não estamos falando aqui da ideia de *substância*, mas de uma ideia de uma substância qualquer.

which they belong and in which they subsist: and therefore, when we speak of any sort of Substance we say it is a thing having such and such Qualities; as, Body is a *thing* that is extended, figured, and capable of Motion; spirit, a *thing* capable of thinking; and so Hardness, Friability, and Power to draw Iron we say, are Qualities to be found in a Loadstone. (LOCKE, *Livro II. XXIII, 3*, p. 296-7)

I say, *our specific Ideas of Substances* are nothing else but a *Collection of a certain number of simple Ideas, considered as united in one thing*. [...] These *Ideas* of Substance [...] in effect are complex and compounded. Thus the *Idea* which an *Englishman* signifies by the Name *Swan*, is white Color, long Neck, red Beak, black Legs, and whole Feet, and all these of a certain size, with a power of swimming in the Water, and making a certain kind of Noise, and perhaps, to a man who has long observed this kind of Birds, some other Properties: which all terminate in sensible simple *Ideas*, all united in one common subject. (LOCKE, *Livro II. XXIII, 14*, p. 305)

Com efeito, parece poder ser dito serem complexas as ideias de substância (ouro, diamante, corpo, espírito etc.) devido à sua constituição interna ser composta por ideias simples. Sem problematizar as possíveis diferenças que, por exemplo, a ideia complexa “corpo” pode ter com a ideia complexa “homem”, aparentemente, o segundo critério parece funcionar para o conjunto das ideias complexas<sup>1</sup>. E é isso o que a seguinte passagem do *Ensaio* parece confirmar: “[...] all our complex Ideas whatsoever; which however compounded, and decomposed, may at last be resolved into simple *Ideas* [...]” (LOCKE, *Livro II. XXII, 9*, p. 292) Em suma, há evidência textual de que Locke, ao menos para caracterizar as ideias complexas, se utiliza do critério que foca na constituição interna das ideias. Por sua vez, utilizar por base esse critério de distinção entre ideias permite caracterizar Locke como um *atomista*, o que vemos claramente no comentário de E. J. Lowe:

In calling it ‘atomistic, I mean that Locke regards ideas as falling into two classes, *simple* and *complex*, with complex ideas being analysable into simple components. For instance, the idea of a

---

<sup>1</sup> Não é o caso de investigarmos aqui, mas, aparentemente, há um problema com a caracterização de ‘complexa’ para ideias de relações. Verificar Martha Bolton: “This sort of complex idea has noncompositional internal structure.” (2007, p. 73)

perceptible quality like redness is, for Locke, simple: our idea of redness cannot be analyzed into any simpler elements – unlike, for example, our idea of a horse, which can.” (LOWE, 2005, p. 34)

Se todavia tomarmos a tese do atomismo como válida universalmente para a caracterização das ideias simples, há ainda uma situação na qual o critério *composicional* parece não ser um critério adequado. Esse é o caso de algumas ideias que são simples, mas cuja estrutura interna é composta. Ao indicar esse problema, Martha Brandt Bolton utiliza como exemplo a ideia de extensão<sup>1</sup>, mas vejamos o próprio exemplo de Locke, no caso das ideias de *espaço e duração*:

9. There is one thing more wherein *Space* and *Duration* have a great Conformity, and that is, though they are justly reckoned amongst our *simple Ideas*: Yet none of the distinct *Ideas* we have of either is without all manner of *Composition*: it is the very nature of both of them to consist of Parts”. (LOCKE, *Livro II. XV, 9*, p. 201-2)

Ora, se o critério de distinção entre ideias é apenas sua *estrutura interna*, então não é possível dizer que as ideias de espaço e duração são simples; isso porque, de acordo com Locke, é da própria natureza dessas ideias serem compostas de partes. Essa caracterização de algumas ideias simples com estrutura composicional faz Martha Brandt Bolton recusar a atribuição da visão *atomista* das ideias a John Locke (2007, p. 75), bem como recusar a *estrutura interna* (ou composição) como um critério possível de distinção entre as ideias<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Como em Martha Bolton: “Even worse for the atomic view, Locke explicitly says elsewhere that some simple ideas have compositional structure. The simple idea of extension, for instance, is composed of other ideas of extension.” (2007, p. 75)

<sup>2</sup> Continua: “As we saw, some simple ideas are composed of other ideas, and some simple ideas have noncompositional structure. [...] Taking all this into account, it seems best to say that structure is not what differentiates the classes of simple and complex ideas. Ideas that have compositional and noncompositional structure are found on both sides of the divide.” (*Idem*, p. 77)

No entanto, se olharmos para a sequência do trecho citado, na qual Locke procura avançar a característica que diferencia uma ideia simples cuja estrutura interna é composta de uma ideia complexa, Locke aponta para uma característica peculiar daquele tipo de ideia: “[...] but their parts being all of the same kind, and without the mixture of any other *Idea*, hinder them not from having a Place amongst simple *Ideas*.” (LOCKE, *Livro II. XV, 9*, p. 202) O que diferencia uma ideia simples cuja estrutura interna é composta de uma ideia complexa é, portanto, o *tipo de suas partes* ou o *modo pelo qual* a ideia é composta. Para Locke, a ideia de “espaço” é composta de partes *de um e mesmo tipo* e, por esse motivo, essa ideia é simples. De acordo com o mesmo critério, o que faz uma ideia ser complexa não é apenas que sua estrutura interna seja composta, mas que ela seja composta de partes alienígenas a essa própria ideia.

Na edição do *Ensaio* comparada e anotada por Alexander Campbell Fraser de 1894, Fraser aponta o relato – o qual é transcrito por M. Coste na versão francesa do *Ensaio* – da resposta de John Locke à objeção concernente à caracterização de *simples* para as ideias de *extensão* e *espaço*, e esse relato condiz com essa caracterização:

Et voici la réponse que M. Locke me dicta peu de jours après: [...] Et en particulier à l’égard du terme d’*idées simples*, il a eu le bonheur de le définir dans l’endroit cité dans l’objection ; et par conséquent il n’aura pas besoin de suppléer à ce défaut. La question se réduit donc à savoir si l’idée d’*extension* peut s’accorder avec cette définition qui lui conviendra, si elle est entendue dans le sens que M. Locke a eu principalement en vue. Or, la composition qu’il a eu proprement dessein d’exclure dans cette définition, c’est une composition de différentes idées dans l’esprit, et non une composition d’idées de même espèce et où l’on ne peut venir à une dernière entièrement exempte de cette composition ; de sorte que si l’idée d’étendu consiste à avoir *partes extra partes*, comme on parle dans les écoles, c’est toujours, au sens de M. Locke, une idée simple ; parce que l’idée d’avoir *partes extra partes* ne peut être résolue en deux autres idées. [...] Et si cela ne suffit pour éclaircir la difficulté, M. Locke n’a plus rien à ajouter, sinon que si l’idée d’*étendue* est si singulière qu’elle ne puisse s’accorder exactement avec la définition qu’il a donnée des idées simples, de sorte qu’elle diffère en quelque manière de toutes les autres de cette espèce, il

croit qu'il vaut mieux la laisser là exposée à cette difficulté, que de faire une nouvelle division en sa faveur. (1894, p. 264-5)

Como um resultado parcial, portanto, temos que a distinção entre simples e complexo segundo o critério da estrutura interna deve ser considerada com respeito ao *tipo* de ideia que contribui para a composição da ideia em questão: quando uma ideia é composta de “mais do mesmo”, essa ideia é simples; ao contrário, quando uma ideia é composta de partes diferentes dela mesma, então a ideia é complexa. A tarefa parece ser então buscar compreender como uma ideia pode ser formada de modo a conter em si mesma partes *de uma mesma ideia* ou partes *de ideias diferentes*. De modo que, e esse é o ponto que queríamos chegar, parece ser possível afirmar que a distinção entre ideias de acordo com a caracterização do critério de estrutura interna nada mais é do que uma *versão* do primeiro critério, o qual tomava essa como sendo fundada na *origem* das ideias, visto que ambos os critérios (*origem e estrutura interna*) apontam para a formação das ideias. E, assim, apenas olhando com atenção para a gênese dessas ideias, é possível dizer, segundo Locke, se estamos lidando com uma ideia simples ou com uma ideia complexa<sup>1</sup>.

Gostaríamos de apontar ainda uma última nota, antes de passarmos para a próxima seção: irá nos interessar particularmente conferir o modo de formação de uma ideia simples, mas que possui a característica da *generalidade*. Com efeito, como vimos comprovar inúmeras passagens do *Ensaio*, uma ideia de tipo conceitual, por exemplo, a ideia “branco”, é simples; no entanto, não é claro se essa ideia é ou não é composta (em algum outro sentido). Como conceitos para Kant são *gerais*, isto é, servem para representar uma pluralidade de objetos, ficamos com a tarefa de investigar se o fato de uma ideia simples ser ou não composta, para

---

<sup>1</sup> Esse ponto é marcado por James Gibson: “But this process being also virtually an account of the generation of the complex idea from the simple elements, the question as to ‘what’ an idea is becomes inseparable from the question as to ‘how the mind comes by it’.” (1960, p. 49)

Locke, determina seu poder de representar a generalidade. Em suma, apostamos que conferir a gênese de uma ideia simples e geral pode enriquecer a comparação entre ideias para Locke e conceitos na filosofia de Kant, o que, por sua vez, pode nos ajudar a compreender a crítica deste ao sistema daquele. Por essa razão, nós faremos um recorte na nossa própria seção, a saber, iremos, primeiramente, investigar a formação das ideias simples e, em segundo lugar, a formação de uma ideia *geral*.

### 2.2.2. Formação de ideias simples

De acordo com James Gibson (1960, *Chapter III – The Origin and Formation of Ideas*, p. 45), a teoria lockeana para a formação das ideias deve ser compreendida a partir do que o autor chamou de “esquema mecânico”, o qual remontaria a Bacon e significaria: “To comprehend a complex whole, all that was required was a process of direct analysis by which the simples contained in it were distinguished.” (1960, p. 47-8) De modo que “starting with the simples, thought could retrace with perfect adequacy the process by which the whole had originally been constituted.” (GIBSON, 1960, p. 48) Nesse caso, o *todo* a ser compreendido é o funcionamento do entendimento humano e, portanto, para alcançar esse objetivo, se deve começar por compreender seus constituintes ‘primários’ (GIBSON, 1960, p. 48-9)<sup>1</sup>, os quais são, segundo Locke, as ideias simples<sup>2</sup>. E essa será a nossa tarefa a partir de agora<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Conforme a entrada “Ideias” do *The Continuum Companion to Locke*: “Ideas are the ‘materials’, or ‘instruments’, of knowledge. Ideas compose propositions, and knowledge of propositions consists in nothing more than perceiving the agreement or disagreement of their constituent ideas.” (2010, P. 159)

<sup>2</sup> Conforme a seguinte passagem: “These, if they are not all, are at least (as I think) the most considerable of those *simple Ideas* which the Mind has, and out of which is made all its other knowledge; all which it receives only by the two forementioned ways of *Sensation* and *Reflection*.” (LOCKE, *Livro II. VII, 10*, p. 131)

<sup>3</sup> Para uma crítica a uma interpretação *composicionalista* de Locke, ver: AARON, 1965, p. 110. Para uma defesa da interpretação *composicional* baseada no *atomismo* e *construtivismo*, ver LOWE, 1995, p. 21ss. A seguinte passagem do *Ensaio* parece ser evidência para a tese *composicional*: “6. He that attentively considers the state of a *Child*, at his first coming into the World, will have little reason to think him stored with plenty of *Ideas*, that are to be the matter of his future Knowledge. It is by degrees he comes to be furnished with them.” (LOCKE, *Livro II. I, 6*, p. 106) Também: *Livro IV. XII, 1*.

## *A percepção como ‘modo de pensar’*

Após indicar a definição de ideia como sendo o objeto do pensamento, uma tese que discutimos anteriormente<sup>1</sup>, Locke pergunta no *Segundo Parágrafo do Livro II*: “Let us then suppose the mind to be, as we say, white Paper, void of all Characters, without any *Ideas*: – How comes it to be furnished?” (LOCKE, *Livro II. I, 2*, p. 104) E sua resposta aparece algumas linhas depois: “[...] in one word, From EXPERIENCE. In that, all our Knowledge is founded; and from that it ultimately derives itself.” (LOCKE, *Livro II. I, 2*, p. 104) Trata-se, portanto, de compreender como a mente chega a ideias a partir da experiência. Segundo Locke, a experiência é originada de duas fontes primevas, as quais são denominadas *sensação* (*Livro II. I, 3*) e *reflexão* (*Livro II. I, 4*). Se desconsiderarmos por enquanto as ideias de reflexão, ficamos com a promissória de entender a assunção de que a mente “pode ser mobiliada” com ideias através da *sensação*<sup>2</sup>. Como essa frase, por si só, pode gerar controvérsia, vejamos algumas outras definições que Locke oferece no decorrer do *Livro II do Ensaio*<sup>3</sup>, para, então, compará-las com a primeira caracterização. Para começar, nós encontramos no § 3 do *Capítulo I*:

3. First, our Senses, conversant about particular sensible objects, do convey into the mind several distinct perceptions of things, according to those various ways wherein those objects do affect them. And thus we come by those *ideas* we have of *yellow, white, heat, cold, soft, hard, bitter, sweet*, and all those which we call sensible qualities; which when I say the senses convey into the mind, I mean, they from external objects convey into the mind what produces there those perceptions. This great source of most of the ideas we have, depending wholly upon our senses, and derived by them to the understanding, I call SENSATION.” (LOCKE, *Livro II. I, 3*, p. 105)

---

<sup>1</sup> *Seção 2.2.1.*

<sup>2</sup> Notemos que o próprio vocabulário de Locke na passagem citada anteriormente parece sugerir um comprometimento com a tese segundo a qual ideias têm um estatuto ontológico próprio no sentido forte, isto é, com um *realismo indireto* (a tese (c) do capítulo anterior).

<sup>3</sup> Algumas dessas definições são listadas por Yolton (1984, p. 90). Richard I. Aaron comenta a primeira dessas passagens em: AARON, 1965, p. 107-8.

De acordo com esse trecho, temos que a sensação é explicada pela *afecção* dos nossos sentidos por objetos externos<sup>1</sup>. Assim, a mente seria *preenchida* – para usar a expressão da passagem de II.i.2 – com as ideias dos objetos à medida que esses objetos entrassem em contato com os nossos órgãos sensíveis e produzissem as percepções correspondentes (as quais, presumivelmente, serão tão variadas quanto forem os nossos órgãos). Essa primeira aproximação com a teoria da formação das ideias simples de sensação poderia sugerir, dessarte, serem as ideias um tipo particular de *coisa* produzida na mente pela *afecção*<sup>2</sup>. Consequentemente, essa leitura reforçaria Locke como sendo um *representacionalista*<sup>3</sup> no sentido forte, ou seja, no sentido que prescreveria a existência de uma entidade intermediária (as ideias) entre os objetos externos e a mente.

No entanto, essa não é a única interpretação possível para essas passagens<sup>4</sup>. Com efeito, poderia ainda ser dito que ao falar que nossos sentidos “transmitem ou comunicam” à mente as percepções das coisas através da sensação, Locke estaria simplesmente chamando atenção para a sensação como o correspondente no nível orgânico de um *processo cognitivo* cujo “resultado” (as ideias) não são nada mais do que o próprio “pensamento” (o qual deve ser tomado aqui em um sentido suficientemente amplo para não prejudicar o empirismo de Locke). Nessa acepção, sensação e percepção formariam conjuntamente o processo cognitivo de estar engajado em uma relação com o objeto. Com algum cuidado, essa leitura poderia ser reforçada se lembrarmos de alguns trechos do *Ensaio*, onde Locke identifica “ter ideias” com “perceber” (SAVONIUS-

---

<sup>1</sup> GIBSON, 1960, p. 54: “Turning, then, from the nature of our simple ideas of Sensation to the conditions of their reception, we find that they are dependent, in the first place, upon the affection of our bodily organs by external things.”

<sup>2</sup> O que seria, novamente, uma evidência, no seio da teoria de formação das ideias, de seu comprometimento com a tese (c).

<sup>3</sup> Ou *realista indireto*.

<sup>4</sup> Conforme Aaron: “Locke himself, however, can see that this explanation is inadequate and tries again” (1965, p. 108).

WROTH; SCHUURMAN; WALMSLEY, 2010, p. 160). Essa sugestão pode ser observada nos seguintes trechos:

To ask, *at what time a man has first any Ideas*, is to ask, when he begins to perceive; – having *Ideas*, and Perception, being the same thing.” (LOCKE, *Livro II. I, 9*, p. 108)

23. If it shall be demanded then, *When a man begins to have any Ideas?* I think the true Answer is, When he first has any *Sensation*. For since there appear not to be any *Ideas* in the Mind before the Senses have conveyed any in, I conceive that *Ideas* in the understanding are coeval with *Sensation*; which is such an Impression or Motion made in some part of the Body, as produces some Perception in the Understanding.” (LOCKE, *Livro II. I, 23*, p. 108)

Thus the Perception, which actually accompanies, and is annexed to any impression on the Body, made by an external Object, being distinct from all other Modifications of *thinking*, furnishes the mind with a distinct *Idea*, which we call *Sensation*; which is, as it were, the actual entrance of any *Idea* into the Understanding by the Senses. (LOCKE, *Livro II. XIX, 1*, p.226)

Na primeira citação, Locke identifica “*ter uma ideia*” e *perceber*. Na segunda passagem, o filósofo afirma que ter ideias (no caso, ideias simples de sensação) e ter sensação são *coexistentes*, o que indica minimamente uma *dependência mútua*. Por fim, o último trecho pode ser lido como afirmando que a sensação é a contraparte orgânica de uma “atividade” da mente que consiste em perceber pelos sentidos<sup>1</sup>. Com efeito, de acordo com esta última leitura, o que Locke poderia estar dizendo é simplesmente que o *resultado* – ou a contraparte cognitiva – da sensação<sup>2</sup>, porque dependente da afecção, é um processo cognitivo *qualitativamente* distinto de outros processos de pensamento, a saber, um processo cognitivo capaz de *apresentar* qualidades sensíveis dos objetos. Consequentemente, o que Locke não precisaria necessariamente estar

---

<sup>1</sup> Por sua vez, essa tese pode ter duas leituras. Em primeiro lugar, pode-se tratar a sensação como perceber (ter ideias), por outro lado, pode-se compreender a sensação como um modo *de pensamento*. A primeira leitura é defendida por John W. Yolton (1975, p. 383). A segunda leitura é defendida por James Gibson (1960, p. 55).

<sup>2</sup> Ver, por exemplo Fraser: “‘Sensation’ is here an affection on the *organism*, and ‘perception’ the *mental apprehension* which accompanies or follows it.” (1894, V.1, p. 141, n. 1)

dizendo é que a sensação seria um processo orgânico através do qual se produziriam *entidades* distintas e separadas da própria percepção na mente<sup>1</sup>. Que essa seja a melhor leitura de Locke, não temos ainda como sustentar. O que queremos fazer, contudo, é chamar a atenção para, no mínimo, a possibilidade de compreender a noção de ideia na filosofia de Locke sem a *carga* objetificante que algumas passagens ligadas à noção de sensação parecem sugerir.

Em um esforço para avançarmos no nosso objetivo principal, deixemos de lado, por enquanto, a ambiguidade encontrada nessa noção de ideias de sensação, isto é, se elas devem ser compreendidas, finalmente, como *entidades* na mente ou se elas devem ser compreendidas justamente como o nome dado ao próprio processo de perceber mediante afecção, e passemos a investigar a explicação lockeana para *como* a afecção produziria ideias simples de sensação.

#### *Afecção e dependência causal: qualidades nos objetos e ideias na mente*

Da nossa discussão anterior sobre a noção de sensação como uma fonte do conhecimento, podemos apontar o resultado parcial de que, independentemente do modo como interpretamos a *natureza* das ideias, é indiscutível no sistema lockeano serem elas originadas a partir da afecção de objetos externos. E, ademais, é igualmente indiscutível que o que é peculiar à afecção é que ela é um processo *causal*. Vejamos, portanto, como essas duas características cooperam para a construção de sua teoria da percepção, em particular, no que concerne à formação das ideias simples.

---

<sup>1</sup> Como coloca John Yolton: “They [Locke and Arnauld] wanted to find a way of saying that an act of awareness, of being aware of the sun, is a mental act but that it also has a content, a psychic, cognitive feature distinct and different from the object seen. They wanted to capture the cognitive content of awareness without turning that content – as so many other writers had – into entities. To turn ideas into entities commits the mistake of saying we see one kind of object by means of another kind of object; it also commits the mistake of saying acts of awareness are distinct from their cognitive contents.” (1975, p. 384)

Em primeiro lugar, é preciso notar que, nessa teoria, o processo pelo qual ideias simples são geradas é um processo no qual o entendimento é *passivo*. Isso significa, à primeira vista, que a afecção gera ideias (não todas, mas as ideias simples de sensação) na mente *independentemente* de qualquer operação desta última. Concernente à compreensão desse ponto, a seguinte passagem é proveitosa:

25. In this part the *Understanding* is merely *passive*; and whether or no it will have these Beginnings, and as it were materials of Knowledge, is not in its own Power. For the Objects of our Senses do, many of them, obtrude their particular *Ideas* upon our minds whether we will or not; And the Operations of our minds, will not let us be without, at least, some obscure Notions of them. These simple *Ideas*, when offered to the mind, the *Understanding* can no more refuse to have, nor alter when they are imprinted, nor blot them out and make new ones itself, than a mirror can refuse, alter, or obliterate the Images or *Ideas* which the objects set before it do therein produce. As the Bodies that surround us, do diversely affect our Organs, the mind is forced to receive the Impressions; and cannot avoid the Perception of those *Ideas* that are annexed to them. (LOCKE, *Livro II. I*, 25, p. 118)

Em outros trechos do *Ensaio*, Locke também refere-se à gênese das ideias simples de sensação como sendo originadas através de uma recepção *passiva*<sup>1</sup> e isso deve significar não apenas que as ideias simples são geradas pela afecção independentemente de nossa vontade – em contraste com ideias geradas pela imaginação *plástica*<sup>2</sup> – mas também que as ideias simples seriam – em algum sentido – independentes de outras operações da mente como, por exemplo,

---

<sup>1</sup> Por exemplo: “When the Understanding is once stored with these simple *Ideas*, it has the Power to repeat, compare, and unite them, even to an almost infinity Variety, and so can make at Pleasure new complex *Ideas*. But it is not in the Power of the most exalted Wit, or enlarged Understanding, by any quickness or variety of Thought, to *invent or frame one new simple Idea* in the mind, not taken in by the was before mentioned [...]” (LOCKE, *Livro II. II*, 2, p. 119-20). “1. We have hitherto considered those ideas, in the reception whereof the mind is only passive, which are those simple ones received from sensation and reflection before mentioned, whereof the mind cannot make one to itself, nor have any idea which does not wholly consist of them. [But as the mind is wholly passive in the reception of all its simple ideas, so it exert several acts of its own, whereby out of its simple *Ideas*, as the Materials and foundations of the rest, the other are framed.” (*Idem*, *Livro II. XII*, 1, p. 163). “For in bare naked perception, the mind is, for the most part, only passive; and what it perceives, it cannot avoid perceiving.” (*Idem*, *Livro II*, IX, 1, p. 143) “Though the mind be wholly passive in respect of its simple *Ideas*; yet, I think, we may say it is not so in respect of its complex *Ideas*.” (*Idem*, *Livro II. XXX*, 3, p. 373)

<sup>2</sup> Conforme nota 3 de Fraser na edição comentada do *Ensaio* de Locke (1894, p. 142).

*memória, retenção, discernimento, abstração* etc<sup>1</sup>. Essa característica do modo de geração das ideias simples, claramente, é essencial para a crítica lockeana às ideias inatas e para o tipo de *empirismo* que é o de John Locke, a saber, um empirismo, como veremos, que considera que os constituintes últimos do nosso conhecimento são *recebidos* pelo entendimento humano. Assim, podemos concluir que, seja lá como a afecção se dê, a afecção é um processo em algum sentido *passivo* de *recepção* cujo resultado é a formação de ideias simples.

Qual seria, portanto, esse sentido de passividade da mente? Ao comentar as passagens nas quais John Locke atenta para a *passividade* do entendimento na recepção das ideias simples, Bento Prado Neto ressalta ser mais importante para a distinção entre *passividade* e *atividade*, a característica da impossibilidade completa da mente de criar uma *ideia simples*, antes do que a necessidade de se supor uma completa *passividade* do pensamento – isto é, uma recepção absolutamente independente de qualquer atividade mental em todos os casos de ideias simples (NETO, 1996). A ideia simples seria recebida *passivamente* porque ela não pode ser “inventada” do mesmo modo que uma ideia complexa, no entanto, isso não significa que, em alguns casos, uma atenção voluntária, por exemplo, não seja requerida para que a mente possa receber uma ideia simples. Vale insistir, o peso da distinção estaria, portanto, ao lado impossibilidade de sua construção independente da recepção do que ao lado de sua completa e absoluta independência do entendimento.

A questão mais importante para a compreensão desse modelo gira em torno de entender o que, afinal, significa, nessa perspectiva, *receber como* simples. Isso porque, em uma passagem do *Capítulo II*, Locke afirma serem as qualidades que afetam nossos sentidos “unidas

---

<sup>1</sup> Esse ponto pode gerar alguma controvérsia, pois trata-se de compreender o que, afinal, significa essa passividade mental no que concerne às ideias simples. Bento Prado Neto, por exemplo, defenderá que o próprio Locke (*Livro II. IX, 1*) enfraquecera o papel *passivo* da mente na recepção das ideias simples ao constatar que a mente é apenas *for the most part* passiva. Isso significa, portanto, que, ao menos em alguns casos, na própria recepção das ideias simples, o entendimento pode lançar mão de alguma atividade, por exemplo, de algum grau de atenção. Isso significa também que a passividade deve dizer respeito a outra característica. (1996, p. 20ss)

e misturas” nas coisas nelas mesmas (LOCKE, *Livro II. II, 1*). Mas, se é assim, então, como se dá que na *recepção passiva* dessas qualidades possa ser possível que nós as recebamos *na condição de simples*? Como nós compreendemos, a explicação de Locke é dependente de duas teses: por um lado, a consideração de que há certos poderes nos objetos de causar percepções em nós e, por outro lado, a consideração de que os nossos órgãos sensíveis são constituídos de modo a interagir com esses poderes. A união dessas duas teses, com algumas qualificações, por sua vez, permite uma cooperação (ou simetria) entre os nossos órgãos sensíveis e os poderes que os objetos têm de causar percepções em nós. A justificativa dessa explicação seguirá – como compreendemos – o plano a seguir.

Em primeiro lugar, como já dissemos, Locke afirma que, embora nas coisas essas qualidades estejam unidas e misturas, elas “enter by the senses simple and unmixed.” (LOCKE, *Livro II. II, 1*, p. 119) Disso se segue que deve ser o caso que as qualidades sensíveis dos objetos *entrem* na afecção já *como* simples. Mas, até aqui, parece que não avançamos muito, pois tudo o que temos é *recebemos o simples como simples, porque ele é recebido como simples*. É preciso, no mínimo, explicar por que o que é recebido é recebido como simples. O primeiro passo para avançar nessa compreensão é dado ao se supor que os objetos possuem certos *poderes* de causar percepções em nós<sup>1</sup> – os quais são identificados com as qualidades dos objetos, que podem, por sua vez, ser primárias ou secundárias<sup>2</sup>. Locke expõe essa suposição de que os objetos têm poderes causais sobre nossos sentidos em um sem número de passagens, das quais selecionamos as seguintes:

[ao falar sobre a cor de algo no escuro] It has, indeed, such a Configuration of Particles, both Night and Day, as are apt by the

---

<sup>1</sup> Desse ponto de vista, Locke faz uma suposição ontológica sobre a natureza dos objetos que afetam nossos sentidos.

<sup>2</sup> No corpo do *Ensaio* (em especial no Cap. VIII do *Livro II*), Locke faz uma especificação concernente às diferentes ideias originadas pelas diferentes qualidades que os corpos possuem, de maneira que, segundo ele, as ideias de “qualidades primárias” são ideias de qualidades que os corpos realmente possuem (como, por exemplo, extensão, solidez, figura etc.) e as ideias de “qualidades secundárias” ou “sensíveis” são apenas poderes nos corpos. Como essa distinção não é relevante para os nossos objetivos, não nos ocuparemos de tratar dela aqui.

Rays of Light rebounding from some parts of that hard Stone, to produce in us the *Idea* of redness, and from others the *Idea* of whiteness: but whiteness or redness are not in at any time, but such a texture that hath the power to produce such a sensation in us. (*Idem, Livro II. VIII, 19, p. 139*)

[...] we immediately by our Senses perceive in *Fire* its Heat and Color; which are, if rightly considered, nothing but Powers in it to produce those *Ideas* in us: we also by our Senses perceive the colour and brittleness of *Charcoal*, whereby we come by the Knowledge of another Power in Fire, which it has to change the colour and consistency of *Wood*. (*Idem, Livro II. XXIII, 7, p. 299*)

Dos trechos acima se segue a necessidade da distinção entre as *qualidades* (sejam primárias ou secundárias) nas coisas e as ideias que são “produzidas” por essas qualidades<sup>1</sup>. Se as primeiras estão nos objetos<sup>2</sup> (de modos que não nos interessam esmiuçar aqui), as últimas estão (seja como substitutos das coisas, seja como modos de apresentação das coisas) no pensamento na medida em que são efeitos desses poderes no decurso da afecção<sup>3</sup>. Assim, esse primeiro passo pode ser resumido na frase de James Gibson: “The ideas of Sensation are, from the first, ideas of the qualities of material things” (1960, p. 53). Antes de tirarmos os resultados dessa teoria *causal*, vejamos como Locke caracteriza a contraparte *orgânica* (ou *em nós*) dessa interação.

Em segundo lugar, para o estabelecimento da explicação da formação das ideias simples, dois passos precisam ainda ser dados. A princípio, de nada adiantaria os objetos terem esses poderes causais se nós não tivéssemos, em contrapartida, órgãos capazes de receber o efeito desses poderes. Em seguida, nós não chegaríamos a ideias simples se o nosso *modo de acolhimento* dessas qualidades, as quais estão misturadas nos objetos, não fosse de tal modo

---

<sup>1</sup> Uma outra passagem relevante sobre essa distinção é a passagem já citada do *Livro II. VIII, 8*.

<sup>2</sup> Estritamente falando, qualidades secundárias não estão nos objetos, mas como os poderes de causar qualidades secundárias estão, não é tão errado dizer que as qualidades em geral estão nos objetos.

<sup>3</sup> “[...] he argues that simple physical considerations show that ideas are not qualities in things, but rather mental effects “in us” caused by qualities, or modifications of the internal constitutions of bodies.” (BOLTON, 2007, p. 78)

constituído a receber essas características *como* simples. Por essa razão, o ponto passa a ser agora o de explicar como os nossos órgãos sensíveis são organizados de modo a – na interação com as qualidades ou poderes dos objetos – formar ideias simples. E ele continua:

If then external Objects be not united to our Minds, when they produce *Ideas* in it; and yet we perceive *these original Qualities* in such of them as fall under our Senses, 'tis evident, that some motion must be thence continued by our Nerves, or animal Spirits, by some parts of our Bodies, to the Brains or the seat of Sensation, there to *produce in our Minds the particular Ideas we have of them*. And since the Extension, Figure, Number, and Motion of Bodies of an observable bigness, may be perceived at a distance by the sight, 'tis evident some singly imperceptible Bodies must come from them to the Eyes, and thereby convey to the Brain some *Motion*, which produces these *Ideas*, which we have of them in us. (LOCKE, *Livro II. VIII*, 12, p. 136)

For though the Sight and Touch often take in from the same Object, at the same time, different *Ideas*; as a Man sees at once Motion and Colour; the Hand feels Softness and Warmth in the same piece of Wax: yet the simple ideas thus united in the same Subject, are as perfectly distinct as those that come in by different Senses.” (*Idem*, *Livro II. II*, 1, p. 119)

Com efeito, como a distinção em diferentes qualidades não é algo *dado* pelo objeto, essa distinção deve estar localizada no *modo de acolhimento* dessas qualidades. E, assim, trata-se de um processo de acolhimento de qualidades das coisas (a suavidade da peça de cera, o calor da peça de cera) que é *particular* porque, nesse processo, cada qualidade é acolhida por um sentido diferente. Assim, a afecção é, segundo Locke, de certo modo, *aspectual* porque dependente do uso de, no mínimo, um de nossos órgãos sensíveis<sup>1</sup>. Portanto, é porque temos diferentes sentidos capazes de interagir com os objetos e *receber* diferentes aspectos desses objetos (suas diversas

---

<sup>1</sup> Conforme Lowe: “So, for example, if I see a green apple, I may see it *as* an apple and *as* being green – but even if I do not, because I don’t recognize it for the kind of object that it is, or suffer from red-green colour blindness, it seems that I must still see it as a thing of *some* kind and as possessing *some* property or other. For instance, I might just see it as a round piece of fruit. On this interpretation of Locke’s use of the term ‘idea’ in his account of sense perception, to talk about what sort of thing I perceive the object when I perceive it is to talk about what sort of thing I perceive the object as being and what properties I perceive it as possessing.” (2005, p. 44)

qualidades e poderes), que formamos ideias simples para cada um desses aspectos recebidos<sup>1</sup>. Como Locke colocou em uma passagem anterior, é porque os constituintes originais de nosso conhecimento (as ideias simples) são recebidos por diferentes sentidos (o tato, olfato, a visão...) que elas produzem concepções distintas na mente:

The coldness and hardness which a Man feels in a piece of *Ice* being as distinct *Ideas* in the mind as the Smell and Whiteness of a Lily; or as the taste of Sugar, and smell of a Rose: And there is nothing can be plainer to a Man than the clear and distinct Perception he has of those simple *Ideas*; which being each in itself uncompounded, contains in it nothing but *one uniform Appearance*, or Conception in the mind, and is not distinguishable into different ideas.” (LOCKE, *Livro II. II, 1*, p. 119)

Em suma, a teoria da percepção de John Locke explica-se a partir de um processo causal, cujo início da cadeia é localizado no encontro das qualidades *dos objetos*<sup>2</sup> com nossos diferentes sentidos e cujo ponto final é a produção de ideias *simples*<sup>3</sup>. O aroma e a brancura de uma flor-de-lis, por serem recebidos através de órgãos sensoriais distintos, produziriam, cada um, uma *aparência uniforme* na mente.

Se voltarmos nossos olhos para os dois critérios de distinção entre as ideias, a saber, o critério de acordo com a *gênese* e o critério da *estrutura interna*, vemos porque a ideia da brancura e a ideia do perfume da flor-de-lis, para usar o exemplo de Locke, são *simples*: de acordo com o primeiro critério, este e aquela são gerados *como simples* porque são recebidos *como simples*; segundo o último critério, ambos são simples porque, dada sua geração como

---

<sup>1</sup> Ver Michael Ayers: “For Locke, an object appears to possess a variety of distinct sensible qualities, not because the perceived qualities are really distinct in the object (where they are, on the contrary, ‘united and blended’), but just because of the variety of ways in which the objects acts on us through the senses. Qualities are *aspects* of things, marked off from one another only by the different ways we have of perceiving things.” (AYERS, 1999, p. 9) E também Lowe: “According to Locke, whenever I perceive a physical object, such as an apple, I do so by having a perceptual experience which contains ideas of certain of that object’s qualities, such as its greenness and roundness.” (2005, p. 35)

<sup>2</sup> É claro, essa frase deve ser tomada em um sentido suficientemente amplo para abrigar também *poderes*, os quais não são propriamente qualidades nos objetos.

<sup>3</sup> Sejam essas ideias simples *substitutos* na mente das coisas ou simplesmente *modos de apresentação* das coisas na mente.

simples, consistem, nas palavras do filósofo, em uma única concepção na mente, a qual não pode ser analisada em concepções mais simples.

\*\*\*

Para finalizar, resta tirar a consequência de nosso percurso até aqui no que diz respeito à nossa questão inicial, isto é, é preciso responder como as ideias que são produzidas pela afecção resultam em *representações* dos objetos, como essas ideias *simples* de sensação servem para representar os objetos externos. Sem demora, derivado de sua teoria da formação das ideias simples, a resposta de Locke parece ser que as ideias simples de sensação resultantes da afecção das qualidades ou poderes dos objetos sobre nossos órgãos sensoriais representariam seus objetos na medida em que essas ideias são *causadas* por ele.

E, mais do que isso, as ideias simples de sensação representariam seu objeto independentemente do que quer que esse objeto seja *em si mesmo*. A distinção, que não enfrentamos no nosso texto, entre qualidades primárias e secundárias pretendia no *Ensaio* justamente explicar quais qualidades representam características que os objetos *de fato* possuem (o caso das qualidades primárias) e quais características são atribuídas a eles como fruto apenas de certos poderes que os objetos têm de causar certas ideias em nós quando em contato com nossos órgãos sensoriais (o caso das qualidades secundárias). O ponto aqui é, portanto, mais geral: as ideias simples são representativas das qualidades dos objetos porque elas são o *efeito* do encontro dessas qualidades (ou poderes) com nossos órgãos sensoriais, mesmo que, quando considerados neles mesmos, os objetos possuam qualidades completamente diferentes da percepção que elas produzem em nós<sup>1</sup>:

---

<sup>1</sup> AYERS, 1993, p. 33: “For that very reason [they are cause in us by external things acting on our sensory mechanisms] simple ideas must be taken to correspond to their objects in regular and orderly ways, even if we are ignorant of the nature of those objects and of how they act on us. A simple idea is therefore, as Epicurus and Gassendi had held, a natural sign of its cause.”

For, these several Appearances, being designed to be Marks, whereby we are to know, and distinguish Things, which we have to do with; our *Ideas* do as well serve us to that purpose, and are as real distinguishing Characters, whether they be only constant Effects, or else exact Resemblances of something in the things themselves: the reality lying in that steady correspondence they have with the distinct Constitutions of real beings. But whether they answer to those Constitutions, as to Causes or Patterns, it matters not; it suffices that they are constantly produced by them. (LOCKE, *Livro II. XXX, 2*, p. 372-3)

Para finalizar, é porque a percepção (e, por conseguinte, a ideia) resultante da afecção é causada por objetos externos que, para Locke, a ideia *simples* serve para representar os objetos: “First, Our *simple Ideas are all real*, all agree to the reality of things. Not that they are all of them the Images, or Representations of what does exist; the contrary whereof, in all but the primary qualities of bodies, hath been already shewed.” (LOCKE, *Livro II. XXX, 2*, p. 372-3) Desse modo, Michael Ayers conclui: “For Locke this relation [the causal relation between idea and object] constitutes the basic representative relation: it determines what the idea represents but does not enter into the content of the idea in such a way as to make the idea complex.” (AYERS, 1993, p. 35) Uma ideia simples representa – e, mais, representa *corretamente* – porque é *causada* pelo objeto<sup>1</sup>.

### 2.2.3. Formação de ideias *gerais*

Antes de tudo, para evitar anacronismos, deve-se atentar para uma característica da noção de ideia em Locke que até agora não tínhamos dado a devida atenção. É essencial para o empirismo de Locke que sua noção de ideia seja suficientemente ampla para abrigar representações que, em outros sistemas teóricos, pertenceriam a tipos distintos. Como observa

---

<sup>1</sup> Para uma crítica à interpretação de Michael Ayers, ver Thomas Lennon (2007, p. 249ss).

E. Jonathan Lowe, uma ideia, para o empirista britânico, é tanto o que consideraríamos, por exemplo, do ponto de vista kantiano, um conceito, quanto o que chamaríamos de intuição ou percepção (LOWE, 2005, p. 25). Esse ponto de partida coloca, por si só, alguns desafios para a correta compreensão da filosofia lockeana, mas, principalmente, porque nosso objetivo principal é o de compreender a crítica que Kant dirige a esse sistema, ele pode colocar uma incongruência insuperável para qualquer comparação com Kant. Isso porque, é possível que uma distinção plena, como a que pretendemos traçar, entre ideias do tipo particular (as quais corresponderiam às intuições) e ideias do tipo *geral* (as quais corresponderiam aos conceitos) simplesmente não faça sentido do ponto de vista lockeano<sup>1</sup>.

Além disso, é preciso notar que nós assumiremos sem justificar como uma correta interpretação da filosofia teórica de Locke a tese segundo a qual todas as ideias são *particulares*<sup>2</sup>. Essa assunção tem por fundamento algumas passagens do *Ensaio*, por exemplo, a que encontramos no *Livro IV*:

Whereas, in truth, the Matter rightly considered, the immediate Object of all our Reasoning and Knowledge, is nothing but Particulars. [...] Universality is but accidental to it, and consists only in this, That the particular *Ideas*, about which it is, are such, as more than one particular Thing can correspond with, and be represented by. (LOCKE, *Livro IV. XVII*, 8, p. 680-1)

A tese de que temos apenas ideias particulares, por sua vez, nos coloca o desafio de compreender no que exatamente consiste uma ideia geral, e, além disso, como, para Locke, o

---

<sup>1</sup> Ver Lowe: “Thus, the word ‘idea’ in Locke’s usage is meant to denote something which can on the one hand be an ingredient or component of a *thought*, but which can on the other hand equally well be an ingredient or component of a sensory or introspective *experience*. Indeed, that ideas can play both of these roles is crucial to Locke’s empiricist thesis that all of the ‘materials’ of our thought originate in experience.” (2005, p. 25)

<sup>2</sup> Conforme Michael Ayers, o fato de Locke assumir que todas as ideias sejam particulares não deve significar, contudo, que elas, *sendo* particulares, não possam apresentar características gerais. (2005b, p. 43ss) Ver também: GINSBORG, 2006.

particular pode representar universalmente<sup>1</sup>. Se as ideias simples de sensação, como vimos, são representativas de seu objeto na medida em que são causadas por ele, resta saber se a mesma explicação *causal* valerá para ideias simples que são, contudo, *gerais*. Nossa aposta é que responder essa questão, assim como ocorrera no caso das ideias simples de sensação, envolve compreender o processo de formação desse tipo específico de ideia.

\*\*\*

Nos interessará particularmente aqui olhar o processo de formação de ideias *gerais* ou *abstratas*, as quais utilizaremos para o contraste com os conceitos em Kant<sup>2</sup>. As ideias abstratas são chamadas desse modo porque é essencial para a sua formação a operação de *abstração*. Cabe ressaltar, contudo, que não analisaremos a totalidade das ideias abstratas: o nosso paradigma de uma ideia abstrata será uma ideia *simples*, por exemplo, a ideia através da qual estamos habilitados a representar a *brancura* que reconhecemos estar contida na neve e no leite, isto é, a ideia “branco”.

Após discorrer sobre a distinção entre qualidades primárias e secundárias, Locke inicia a parte do *Ensaio* dedicada à explicação das diferentes faculdades e operações da mente. E, assim, nós encontramos três faculdades distintas da mente, cada qual com suas devidas operações. A *primeira* faculdade da mente, da qual fazem parte as operações de sensação e

---

<sup>1</sup> Alexander Campbell Fraser, o comentador da Edição de 1894 do *Ensaio*, atribui a Locke a falha na distinção entre ideias como “conceitos” e ideias como “fenômenos dos sentidos” justamente em razão da tese subjacente de que todas nossas ideias são particulares: “Thus with Locke all our ideas are *particular*, whether they happen to be complex or are recognized in their simplicity; [...] Locke fails to distinguish between ideas as sense-phenomena, and ideas as concepts or meanings. And how can any inference be made if particulars *per se* are our sole original data? To infer is to transcend such data, and this presupposes an immanent rational universality in the data; without which they could not be reasoned about.” (FRASER, V. II, p. 404, nota 1) Talvez, no entanto, a confusão aqui seja entre dois sentidos de *universalidade*: por um lado, pode-se querer sustentar que uma ideia é particular por oposição a dizer que uma ideia é *ela mesma* geral, caso no qual o compromisso com a existência de universais se colocaria; por outro lado, outra assunção bastante diferente é afirmar que uma ideia *sendo* particular pode representar a universalidade. Locke certamente estava pensando em refutar a primeira tese.

<sup>2</sup> Talvez dizer isso não seja muito preciso, visto que, ideias complexas como ‘cão’ também correspondem aos conceitos em Kant. No entanto, como nossa primeira preocupação será com ideias simples que são gerais, deixemos esse outro tipo de ideia de lado.

reflexão, é a *percepção*: “[...] *What Perception is*, everyone will know better by reflecting on what he does himself, when he sees, hears, feels, *etc.* or thinks, than by any discourse of mine.” (LOCKE, *Livro II. IX, 2*, p. 143) A próxima faculdade da mente é a *retenção*, a qual é, por sua vez, constituída das operações de contemplação e memória (e também atenção e repetição). Por fim, Locke chega na faculdade de “[...] *Discerning and distinguishing between the several Ideas it has.*” (LOCKE, *Livro II. XI, 1*, p. 155) Depende da faculdade do *discernimento*, Locke sustenta, “[...] *the evidence and certainty of several, even very general Propositions*” (LOCKE, *Livro II. XI, 1*, p. ) e, portanto, a extensão do próprio conhecimento. Assim como ocorrera com as faculdades anteriores, faz parte desta última faculdade, uma série de operações da mente: a comparação, a composição e a abstração.

Grosso modo, a formação de uma ideia geral envolverá a cooperação das três faculdades, onde o que é recebido por uma, é retido por outra e comparado, composto ou abstraído pela terceira. No detalhe, o tipo de ideia resultante dependerá de quais operações da mente tiveram papel proeminente nessa cooperação. Apenas a título de exemplificação, e sem problematizar, é possível dizer que uma ideia *composta geral*, como “unicórnio”, deverá ter sido formada pelo concurso, é claro, de todas as faculdades, mas, sobretudo, pela operação de composição a partir da qual características observadas em separado são trazidas juntas no arranjo final dessa “fantasia”. Além disso, justamente porque uma fantasia como “unicórnio” é uma ideia formada a partir de uma composição de diferentes ideias simples, essa ideia é classificada como sendo uma ideia complexa<sup>1</sup>.

Mas, como, então, a ideia “branco” é formada? Qual operação da mente tem papel fundamental na formação de uma ideia *simples e geral*? A resposta está em uma passagem

---

<sup>1</sup> O seguinte esclarecimento a propósito da noção de *ideia complexa* deve ser suficiente nessa ocasião: “Locke usa a expressão “ideia complexa” de duas maneiras diferentes: num sentido lato, ideia complexa é a ideia que não é simples; num sentido mais estrito (ou, pelo menos, mais restrito), a ideia complexa é aquela, dentre as que não são simples, que é fornecida pelo ato de compor.” (NETO, 1996, p. 28).

famosa do *Capítulo XI* do Livro II do *Ensaio* (vale dizer, para facilitar nossa explicação, nós revertemos a ordem de apresentação):

Thus the same Colour being observed to day in Chalk or Snow, which the Mind yesterday received from milk, it considers that Appearance alone, makes it a representative of all of that kind; and having given it the name *Whiteness*, it by that sound signifies the same quality wheresoever to be imagined or met with; and thus Universals, whether *Ideas* or Terms, are made. (LOCKE, II. XI, 9, p. 159)

Nesse pequeno trecho é possível identificar claramente a cooperação das faculdades no modelo lockeano para a formação da ideia “branco”. Em primeiro lugar, observa-se que a mesma cor *percebida* hoje no giz e na neve, foi *percebida* ontem no leite. Ao colocar o acento no *percebido*, reconhecemos a contribuição da faculdade da percepção responsável por *observar e receber a mesma cor* nesses diferentes objetos. No Livro IV, reportando-se especificamente à ideia *perceptiva* de branco, Locke afirma: “[...] whilst I write this, I have, by the Paper affecting my Eyes, that *Idea* produced in my Mind, which whatever Object causes, I call *white*” (LOCKE, *Livro IV. XI, 2, p.* ). Em segundo lugar, para que seja possível observar que era a mesma cor *hoje e ontem*, temos que supor alguma operação relativa à faculdade da retenção, através da qual percepções passadas são – de algum modo – “trazidas à mente” ou “reavivadas”:

And thus it is, by the Assistance of this Faculty, that we are said to have all those *Ideas* in our Understandings which, though we do not actually contemplate, yet we can bring in sight, and make appear again, and be the Objects of our thoughts, without the help of those sensible Qualities which first imprinted them there. (LOCKE, *Livro II. X, 2, p.* 150)

Por fim, três outras operações podem ainda ser identificadas no trecho do Capítulo xi §9: i) se considera a aparência (a percepção) sozinha; ii) se faz dela (dessa percepção)

representativa de todas (percepções) do mesmo tipo e; iii) finalmente, se dá a ela um nome, no caso, o nome de *branco ou brancura*. A questão que resta é a de saber, então, qual a(s) operação(s) da mente é capaz(es) de realizar (i), (ii) e (iii)? Em uma passagem posterior ao trecho citado, Locke responde a essa questão:

The use of Words then being to stand as outward Marks of internal *Ideas*, and those *Ideas* being taken from particular things, if every particular *Idea* that we take in should have a distinct Name, Names must be endless. To prevent this, the Mind makes the particular *Ideas* received from particular Objects to become general; which is done by considering them as they are in the Mind such Appearances, - separate from all other Existences, and the circumstances of real Existence, as time, place, or any other concomitant *Ideas*. This is called ABSTRACTION, whereby *Ideas* taken from particular beings become general Representatives of all of the same kind; and their Names general Names, applicable to whatever exists conformable to such abstract *Ideas*.” (LOCKE, *Livro II. XI, 9*, p. 159)

Logo, sendo responsável por (i), (ii) e permitindo (iii), a abstração é, segundo Locke, a operação da mente capaz de responder pelo processo de formação de uma ideia simples e *geral* cuja origem é a sensação. Bento Prado Neto assinala que, de modo geral, “a abstração consiste em separar idéias, indo do mais complexo ao mais simples: uma idéia se torna tão mais geral quanto mais idéias dela separarmos.” (NETO, 1996, p. 30)<sup>1</sup> No detalhe, temos que o primeiro passo do exercício da abstração é, de acordo com a passagem acima, considerar uma ideia simples *em separado*, o que é feito ao se *abstrair* de “todas as circunstâncias de sua existência real”. Em outra passagem importante no *Livro III*, Locke escreve o seguinte a propósito da separação: “Words become general by being made the signs of general *Ideas*: and *Ideas* become general, by separating from them the circumstances of Time, and Place, and any other *Ideas* that may determine them to this or that particular Existence.” (LOCKE, *Livro III. III, 6*, p. 410-

---

<sup>1</sup> Nesse ponto de sua obra, Bento Prado Neto está discutindo a dificuldade que a abstração traria para a tese do composicionalismo. Como escolha metodológica, passaremos ao largo dessa discussão.

1) Considerar uma ideia particular *em separado* de outras ideias particulares não parece ser algo que coloque problemas para o modelo teórico com o qual Locke está lidando. Em um primeiro momento, o ponto de Locke seria que para formar uma ideia geral é necessário separar a ideia em questão de outras ideias que a acompanham – por exemplo, para formar a ideia *branco* a partir da percepção de algo branco, um giz, é necessário, de algum modo, separar essa ideia da ideia de dureza e de um certo formato.

No entanto, será que o mesmo procedimento pode explicar o que poderia significar considerar uma ideia *particular em separado* de todas as circunstâncias que fazem dela particular, por exemplo, “do tempo” e do “lugar”? Estritamente falando, uma ideia *particular* não pode ser propriamente *separada* das condições que fazem dela particular, isto é, não parece ser possível separar a ideia sensorial *deste* branco, formada a partir do contato visual com *esta* folha de papel, do momento (ou tempo) em que ela foi percebida. E, nesse sentido, a operação de separação à qual Locke lança mão como parte integrante do processo de *abstração* não pode significar uma separação *real*.

Alguns capítulos adiante, contudo, na explicação da formação da ideia de espaço (a qual é um *modo simples*), Locke faz uma distinção que pode nos auxiliar a compreender o tipo de separação envolvida no processo de abstração. Ele afirma:

[...] but a partial consideration is not separating. A Man may consider Light in the Sun without its Heat, or Mobility in Body without its Extension, without thinking of their separation. One is only a partial Consideration, terminating in one alone; and the other is a Consideration of both, as existing separately. (LOCKE, *Livro II, XIII, 13, p. 173*)

Assim, é possível que Locke estivesse pensando em algo nos termos de uma *consideração em separado*, antes do que de propriamente uma separação. Mesmo sabendo que a comparação se dá entre termos que não têm a mesmo peso lógico, o argumento de Locke pode

ser lido como sendo o seguinte: supondo que seja possível considerar a luz do sol separada do calor, poderia ser possível considerar a ideia particular “branco” separada das circunstâncias de sua formação, isto é, separada das características que a ligam a um indivíduo particular. Como o objetivo é explicar a possibilidade de que uma ideia represente a generalidade, é necessário, como condição para se chegar à generalidade, a separação (no mínimo como uma consideração em separado) de todas aquelas ideias *acompanhantes* que tornam determinada ideia a ideia *deste* ou *daquele* indivíduo particular. Isso porque, enquanto uma ideia representar exclusivamente um único indivíduo ela não poderá representar a generalidade<sup>1</sup>, mas tão logo ela esteja livre de tudo aquilo que a torna determinada quanto à representação de um indivíduo, ela passa a estar apta, pelo menos em princípio, para representar a generalidade<sup>2</sup>.

O segundo passo no exercício da abstração consiste em uma especificação da operação de separação – agora operada nas circunstâncias de formação da ideia, como vemos neste trecho:

The next thing to be considered is, *how general Words come to be made*. For since all things that exist are only particulars, how come we by general Terms, or where find we those general Natures they are supposed to stand for? Words become general, by being made the signs of general *Ideas*: and *Ideas* become general, by separating from them the circumstances of Time, and Place, and any other *Ideas*, that may determine them to this or that particular Existence. By this way of abstraction they are made capable of representing more Individuals than one; each of which, having in it a conformity to that abstract *Idea*, is (as we call it) of that sort. (LOCKE, *Livro III. III, 6*, p. 410-1)

O que é particularmente interessante na explicação acima é que o poder *representacional* de uma ideia *geral* parece se seguir do fato de elas serem consideradas em

---

<sup>1</sup> “Trata-se de separar a ideia de todas as outras, em especial das de espaço e de tempo, e de outras que podem determiná-la a tal ou qual existência particular.” (NETO, 1996, p. 38)

<sup>2</sup> “Estar em tal lugar em tal instante constitui um grupo de exigências a que só um indivíduo pode satisfazer, um grupo de exigências que, por assim dizer, “nomeia” o candidato.” (NETO, 1996, p. 39)

separado, isto é, seria porque uma ideia particular é considerada em separado das circunstâncias de sua formação, que ela agora serve para representar muitos<sup>1</sup>. Como observa Bento Prado Neto: “[...] uma vez eliminadas todas as referências espaço-temporais, já estamos no domínio do geral, nossas idéias já não conseguem identificar um indivíduo” (NETO, 1996, p. 39). Mas, será suficiente para a representação da generalidade a eliminação das referências espaço-temporais? Colocado de outro modo: o que sobra de uma ideia particular quando eliminamos as circunstâncias que a ligam a um indivíduo? A princípio, parece que representamos e, com isso, conhecemos o branco *desta* folha de papel justamente ao referirmos *este* branco a *esta* folha de papel experienciada *agora*. Para que – excluídas as condições de sua formação – uma ideia seja capaz de servir para representar, temos que admitir que o que sobraria da operação de abstração seria algo como *a experiência do branco*, a qual, por não estar ligada a nenhuma referência espaço-temporal, serviria para a representação de muitos, isto é, seria *geral*<sup>2</sup>. Ora, mas, nesse caso, a experiência nos *daria*, de certo modo, o geral. Claro, teríamos que depurar o geral do particular através do processo de abstração, mas o geral já estaria na experiência do branco *desta* folha de papel. Nesse sentido, ao levar a cabo a operação de abstração, isto é, ao abstrair uma ideia não apenas de outras ideias acompanhantes, mas também de referências espaço-temporais, experienciaríamos o geral, mesmo que para que o geral sirva para representar ainda seja necessário um último passo, como veremos adiante. Em suma, ao separarmos das referências espaço-temporais, isolaríamos da experiência *do branco desta folha de papel* a experiência *do branco* e, por conseguinte, ao fazer isso, teríamos as condições para reconhecer a generalidade.

---

<sup>1</sup> Sob a suposição, é claro, de que seja possível realizar essa consideração em separado.

<sup>2</sup> Da apresentação geral de “abstração” é exatamente essa a conclusão de Bento Prado Neto, cfe.: “Com efeito, para que a eliminação de certas características possa resultar em alguma generalidade, é preciso que cada característica seja já, ela mesma, geral.” (NETO, 1996, p. 49)

Esse passo, contudo, não estará completo, isto é, essa ideia isolada resultante do processo de abstração não servirá para representar muitos, sem que, dirá Locke, seja dado a essa ideia um *nome*: para completar o processo de “*generalização*” de uma ideia particular ainda é necessário associar essa ideia com uma palavra<sup>1</sup>. Esse passo é distintivo do tipo de explicação genética que é aquela de Locke e o processo todo é descrito, com algum detalhe, na seguinte passagem do *Livro III*:

There is nothing more evident, than that the *Ideas* of the Persons Children converse with, (to instance in them alone) are like the Persons themselves, only particular. The *Ideas* of the Nurse, and the Mother, are well framed in their Minds; and, like pictures of them there, represent only those Individuals. The names they first give to them, are confined to these Individuals; and the names of *Nurse* and *Mamma*, the child uses, determine themselves to those Persons. Afterwards, when time and a larger Acquaintance has made them observe, that there are a great many other Things in the World, that in some common agreements of Shape, and several other Qualities, resemble their Father and Mother, and those Persons they have been used to, they frame an *Idea*, which they find those many Particulars do partake in; and to that they give, with others, the name *Man*, for example. And *thus they come to have a general name*, and a general *Idea*. Wherein they make nothing new, but only leave out of the complex *Idea* they had of *Peter* and *James*, *Mary* and *Jane*, that which is peculiar to each, and retain only what is common to them all. (LOCKE, *Livro III. III, 7, p. 411*)

A generalidade é atingida assim apenas após esses dois passos da atividade de abstração cooperando em conjunto: por um lado, a separação, seja de outras ideias, seja das circunstâncias específicas de sua formação (espaço e tempo), por outro lado, a *nomeação* disso que resultou

---

<sup>1</sup> Não parece ser acidental que, na explicação genética oferecida por Locke, a generalidade resulte de uma consideração em separado acrescida da operação de *nomear* uma ideia como uma ideia geral. A própria compreensão do papel e alcance da lógica geral para esse autor envolve uma intrínseca relação à linguagem, como aponta Capozzi e Roncaglia: “Logical research should rather investigate the way we form, designate, combine and, in general, use ideas. This concept of logic attributes fundamental importance to language. If logic is the study of the faculties that produce and work with ideas, then it becomes impossible to ignore that we can work with ideas only in so much as we connect them to linguistic signs. This very connection of ideas to linguistic signs, although very useful, is a main source of our errors; therefore, logic must provide a detailed treatment of the use and of the abuse of words.” (CAPPOZI; RONCAGLIA, 2009, p. 103-4)

do processo de separação, isto é, *a retenção daquilo que é comum a muitos* através da adoção de um nome.

### 2.3. *A fisiologia do entendimento humano* e a questão sobre a formação dos conceitos: a crítica de Kant ao mau uso em lógica da noção de *abstração*

Como vimos acima, a explicação de Locke quanto à formação de ideias gerais é dada ao atentar para o processo de formação de conceitos através da experiência e do concurso de certas operações da mente, em especial, a *abstração*. Além disso, vimos também que a *fisiologia* do entendimento humano atribuía um papel na formação dos conceitos empíricos à operação responsável por permitir a consideração em separado de nossas ideias: as ideias gerais seriam “geradas” quando da sua separação das condições de sua formação (outras ideias acompanhantes *mais* espaço e tempo). Por fim, o resultado a que chegamos apontava para a experiência de certas características gerais. Assim, segundo essa explicação *genética*, a chegada, por exemplo, à ideia geral “branco” seria possível porque abstrairíamos *esta ideia* de todas as outras ideias acompanhantes (aí incluso todas as referências espaço-temporais) e, conjuntamente com esse processo, atribuiríamos um nome ao que resta dessa atividade, no caso, chamaríamos a ideia resultante de *branco*. Se esse processo está corretamente descrito, então chegaríamos ao geral ao depurar a experiência de uma determinada ideia de outras ideias acompanhantes.

Agora, se a abstração é a operação de acordo com a qual se isola uma ideia de outras, então como sustentar que a ideia geral é *formada* a partir do particular? Suponhamos que estejamos em uma situação tal que formamos a ideia *branco*; nesse caso, segundo essa leitura do modelo lockeano, chegaríamos à ideia branco ao, primeiramente, eliminar todas as outras ideias acompanhantes (por exemplo, a ideia do formato da folha de papel, a ideia de sua textura,

o tempo em que ela me foi dada e o espaço que ela ocupa etc.) e, em segundo lugar, ao dar um nome para “o que restou”. Ora, como eliminamos toda referência espaço-temporal, o que restou não pode mais ser *este* branco. Mas, o que restou, então, do processo de abstração? O que restou, dirá Locke, deve ser uma ideia geral.

Contudo, se o que resta de um processo no qual eu *separo ideias* é uma ideia *geral*, então, a abstração não trata de uma passagem do particular ao geral, ela trata de encontrar o geral na experiência. A abstração seria o nome da atividade que permite o reconhecimento de características gerais na experiência, ou seja, da atividade de *abstrair* uma ideia geral da experiência. Mas, se é assim, então a explicação lockeana para a formação de uma ideia geral não consiste, com efeito, em uma explicação de como chegamos a representações universais a partir de representações singulares. Isso porque, ao invés de explicar como chegamos ao geral iniciando do particular, o modelo lockeano supõe que o geral já está dado na experiência.

Como testemunham inúmeras passagens das *Lições de lógica*, Kant critica um determinado uso da noção de abstração, o qual identificamos com o modo como Locke compreende essa operação. Queremos ler as seguintes passagens como subsídio para uma crítica de Kant a esse modelo:

2) Nem sempre se emprega corretamente na Lógica a expressão *abstração*. Não devemos dizer: abstrair *algo* (*abstrahere aliquid*), mas abstrair *de algo* (*abstrahere ab aliquo*). Se, por exemplo, no caso de um pano púrpura penso apenas a cor vermelha, estou abstraindo do tecido; se também abstraio deste último e penso o pano púrpura como um substrato material em geral, então estou abstraindo ainda de mais determinações e o meu conceito se torna ainda mais abstrato. Pois, quanto mais diferenças entre as coisas se tenha omitido em um conceito ou de quanto mais determinações no mesmo se tenha abstraído, tanto mais abstrato é o conceito. Os conceitos abstratos deviam pois ser propriamente chamados *abstraentes* (*conceptus abstrahentes*), quer dizer, aqueles nos quais ocorrem diversas abstrações. Assim, por exemplo, o conceito de corpo não é a rigor um conceito abstrato; pois do corpo ele próprio não posso abstrair, senão não teria o conceito dele. Mas tenho certamente que abstrair do tamanho, da

cor, da dureza ou fluidez, em suma: de todas as determinações especiais de corpos particulares. O conceito *mais abstrato* é aquele que nada tem em comum com os que são diferentes deles. Tal é o conceito de *algo*; pois o que é diverso dele é *nada* e, por conseguinte, nada tem em comum com o algo. (LJ, AA IX, Ak. 95, p. 112-3)<sup>1</sup>

De acordo com o trecho da *Lógica de Jäsche*, há dois usos *lógicos* para a operação de abstração. Em primeiro lugar, há um uso *correto*, segundo o qual *abstrair* significa abstrair de certas ideais a fim de tornar outras ideias “mais gerais”. Esse é o caso do exemplo da cor púrpura, onde a operação de abstração figura como uma operação de *separação* de determinações: pelo mesmo ato em que penso a cor vermelha, *abstraio* de outras determinações, como o formato do tecido, o material etc. Em segundo lugar, Kant anota um uso *errôneo* dessa noção, no qual não são as outras determinações que são abstraídas, mas no qual pretende-se *abstrair uma* ideia a partir da operação de separação.

Como situar o caso da formação da ideia geral branco diante desses dois usos da noção de abstração? Do modo como vemos, o caso do exemplo do *vermelho* em Kant e da formação

---

<sup>1</sup> Outras passagens semelhantes encontram em *Viena e Dohna-Wundlacken*: “Existe na lógica um mau uso, com respeito à expressão *abstrahiren*, diz-se: *aliquid abstrahere*. Por exemplo, como quando para ter o conceito de uma árvore, eu tomo o conceito das folhas e do tronco em particular e digo: o que tem tronco e folhas é uma árvore. Não, eu não abstraio as folhas e o tronco, antes eu retenho elas, e separo-as de tudo o mais. Eu tenho que ter atenção ao que uma cognição tem em comum, e *abstrahiren* dela o que ela tem de diferente, por exemplo, do tamanho ou pequenez da árvore. De acordo com isso, a palavra não deve ser usada quando dizemos *aliquid abstrahere*. Eu ignoro das outras coisas. A abstração não adiciona nada, então, mas antes corta tudo o que não pertence ao conceito, e nota apenas o que ele tem de comum com outras representações. A diferenciação [Unterscheidung] de um conceito envolve *comparatio*. Eu devo ter atenção ao acordo e identidade das coisas, que é chamado inteligência [Witz], e em segundo lugar *abstractio*. - É falsamente expresso, então, quando alguém fala em *conceptus abstracti*, visto que *abstracti* significa aqui tanto quanto *qui abstractus est a re*. Isso é errado, *nam non abstrahimus a re, sed separamus conceptum ab aliis rebus, conceptum abstrahimus a ceteri*. Nós devemos abstrair de muitas coisas; quando no caso de um pano vermelho eu penso a cor vermelha, eu já abstraí de muitas cores; quando no caso do pano vermelho eu penso apenas uma coisa extensa, eu abstraio de muito mais coisas; se nesse caso, eu penso meramente que isso é uma coisa, então eu abstraio ainda de mais coisas. Com efeito, devemos dizer que o uso de um conceito é abstrato. Pois todo uso de um conceito é ou in abstracto ou in concreto. Eu conheço um conceito in concreto quando eu aplico a ele aquilo que está contido sob ele. Eu penso o conceito in abstracto quando eu penso ele em geral. Disso vê-se: uma cognição é abstrata apenas porque o conceito é pensado in abstracto, sem ser aplicado a objetos. Por exemplo, fala-se da educação e lida-se apenas com o cultivo inicial das faculdades do homem sem falar da aplicação à educação infantil. Aqui o conceito é exposto não in concreto, mas antes in abstracto.” (LW, AA XXIV.2, 907-8) “Através da abstração, entretanto, nada é produzido, mas ao contrário, muito é deixado de lado. Não devemos dizer: eu abstraio uma representação, mas eu abstraio de uma representação. Eu posso abstrair seja da variedade das coisas para as quais esse conceito é comum, seja eu posso atentar a ele em comparação com outros. Esse é de fato o uso do conceito, no primeiro caso in *abstracto*, no segundo, in *concreto*.” (LDW, AA XXIV.2, 752-3)

da ideia *branco* em Locke não são análogos. Isso porque, enquanto para o primeiro, eu chego na ideia branco ao abstrair *essa ideia* de outras determinações, para Kant, eu já tenho o conceito *cor púrpura* e abstraio *de* outros conceitos a fim de chegar a um nível de generalidade, por assim dizer, *mais alto*. Observemos com cuidado a passagem de *Jäsche*: “Se [...] no caso de um pano púrpura penso apenas a cor vermelha, [...] então estou abstraindo ainda de mais determinações e o meu *conceito* se torna *ainda mais* abstrato.” (*LJ*, AA IX, Ak. 95, p. 112-3)

Para Kant, a operação de abstração no exemplo citado é uma operação de abstração de outras determinações justamente porque para separar uma determinação de outra, já precisamos dispor de alguma *determinação comum*. Assim, o que é abstraído no exemplo kantiano são as outras determinações e, por isso, tem-se uma operação de *abstrair de*. Por outro lado, Locke afirmava ser pela própria atividade de separar determinações que abstraíamos a *representação geral*. Desse modo, era a ideia geral *branco* que era *abstraída* ou separada e não as outras determinações circundantes. Neste último caso, portanto, temos exatamente o que Kant reprime como um mau uso da noção de abstração.

Com efeito, como testemunham as passagens acima citadas das *Lições*, Kant insiste em suas aulas de lógica que a operação de abstração não possui um papel *positivo* na geração de representações gerais. Segundo nossa leitura, isso ocorreria justamente porque dar esse poder a uma operação de, a princípio, separar ideias não explica como é possível passar da singularidade para a generalidade, isto é, não explica a geração de um conceito quanto à sua forma comum. Essa ideia é avançada por Kant, por exemplo, na seguinte *Reflexão*:

Conceitos empíricos, portanto, não são extraídos da experiência, mas são em parte unicamente possíveis [como] conceitos construídos [machende]. Um conceito da experiência pressupõe já conceitos empíricos, e "abstrai-lo" significa: o que se tinha pensado anteriormente, separar [absondern]. (KANT, *Refl.* 2858, AA XVI, p. 548)

Se é assim, portanto, como consequência, temos um ponto de partida para percorrer os textos kantianos em busca, justamente, de um esclarecimento sobre o que seria uma investigação legítima dessa questão, bem como para a elucidação de se uma investigação legítima dessa questão poderia ser empreendida, por exemplo, pela lógica geral. No próximo capítulo investigaremos, assim, em primeiro lugar, a concepção de lógica que Kant recebe da tradição para, em um segundo momento, olharmos para a compreensão kantiana da tarefa e limite da lógica geral. O nosso interesse concentrar-se-á em investigar qual o sentido que uma busca por uma explicação da formação dos conceitos empíricos pode adquirir dentro dos limites estabelecidos pela lógica geral.

## Capítulo 3:

# A ideia de uma *lógica geral* à luz das *Reflexões* sobre lógica

Como Kant compreendia seu próprio projeto de uma *lógica geral* à luz da lógica recebida pelas escolas da *lógica das ideias* e daquela de Christian Wolff, reunidas no *Manual* de Meier? Como é no texto das *Reflexões* (e das *Lições*) que Kant tratará explicitamente da problemática da formação de conceitos, procederemos, neste capítulo, por investigar qual a compreensão kantiana da *natureza* e *limites* da *lógica geral* no contexto desses textos não publicados. Essa varredura permitirá uma limitação essencial para a nossa questão sobre a formação dos conceitos em Kant.

### *Nota introdutória sobre a escolha do texto das Reflexões*

Os pronunciamentos de Kant acerca da natureza (o que ela é), tarefa (o que ela faz) e limite (até onde ela permite conhecer) da *lógica* podem ser encontrados em três tipos diferentes de fontes. Em primeiro lugar, temos como fonte os textos publicados por Kant, dentre os quais se destacam *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas* e seções da *Crítica da razão pura*. Em segundo lugar, temos disponíveis as anotações de Kant no exemplar da *Auszug aus der Vernunftlehre* de George Friedrich Meier, compiladas no volume XVI da Akademieausgabe. Por fim, temos disponíveis, no volume XXIV da Academia, as *Lições de Lógica*, reunião de anotações e textos de alunos que acompanharam os quase 40 anos em que Kant lecionou sobre esse assunto.

Neste capítulo, nos ocuparemos, principalmente, do exame de algumas passagens selecionadas das anotações de Kant acerca da *natureza e limite* da lógica contidas nas primeiras cinquenta páginas das suas notas reunidas das margens da *Auszug aus der Vernunftlehre* de Meier. Nosso objetivo aqui será tentar compreender dois pontos principais: i) qual foi a compreensão de lógica herdada por Kant pela tradição; ii) dado esse pano de fundo histórico, como Kant compreendia sua própria noção da tarefa e limite da *lógica* e, em particular, da *lógica geral*. A escolha do texto das *Reflexões* como ponto de partida para a compreensão da noção de lógica geral pode, por si só, gerar controvérsia. Isso porque, sabe-se que esse texto não foi publicado (nem autorizado para publicação) pelo próprio Kant. O mais natural, portanto, seria buscar na própria *Crítica da razão pura*, uma compreensão mais acurada e fiel do papel da lógica geral.

Contudo, o nosso interesse neste capítulo pela definição de lógica geral deve-se ao nosso interesse na questão sobre a formação dos conceitos na filosofia teórica de Kant. Por sua vez, embora seja na *Crítica da razão pura* onde Kant explicitamente trata da noção de uma lógica geral, não há lá um tratamento explícito da questão sobre a formação dos conceitos empíricos: seja porque Kant considerava que, neste texto, dados seus objetivos internos, essa questão não tinha lugar, seja porque ele considerava que essa questão não poderia ser respondida.

O mesmo não ocorre com o tratamento dessa questão nas *Reflexões*, tampouco nas *Lições* – visto ser esse tema um lugar comum das aulas de lógica de Kant. Nestes últimos textos, Kant irá dedicar não poucas páginas para tratar justamente da questão sobre a formação dos conceitos empíricos, isto é, sobre a geração de *representações universais* cujo conteúdo deve ser preenchido pela experiência. Por esse motivo, não é por acaso, portanto, encontrarmos tanto

o texto das *Reflexões*, quanto o texto das *Lições* figurando na explicação dessa problemática na letra de importantes intérpretes<sup>1</sup>.

Ora, se é assim, parece que não poderíamos nos esquivar de buscar, dentro das limitações da própria dinâmica interna das notas de Kant, uma compreensão da natureza e limites da lógica geral nesses escritos.

### *Como posicionar a leitura das Reflexões no corpus kantiano?*

Na literatura especializada encontramos divergência quanto à coerência e mesmo utilidade das *Reflexões* e das *Lições*. Segundo uma primeira linha de pensamento, aponta-se para o fato do próprio Kant não concordar com as teses desenvolvidas por Meier, estando este último ligado a uma tradição da qual Kant claramente não reconhece a herança na *Crítica da razão pura*<sup>2</sup>. Essa interpretação sustenta uma espécie de “vida dupla”, na qual o Kant-professor, “obrigado” a utilizar o livro-texto de Meier em seus cursos de lógica, deve ser separado do Kant-filósofo, livre pensador cuja plenitude pode ser encontrada em suas obras críticas. Embora a posição acima possa nos tornar mais prudentes com relação à utilização de fontes não

---

<sup>1</sup> Talvez a interpretação mais influente dos últimos anos seja o trabalho de Béatrice Longuenesse, no qual vemos em momentos decisivos na questão que nos guia, a busca pela redação das *Reflexões* e *Lições*. Ver, por exemplo, *Cap. 4* e, no *Cap. 5*, a Seção sobre “formação de conceitos”. (LONGUENESSE, 2000)

<sup>2</sup> Por exemplo, Mary Tiles afirma: “It might be expected that the natural place to start when writing on Kant's contributions of logic would be with his lectures on logic, as recovered from notes taken by some of his students. However, while these provide useful insights into the development of Kant's thoughts about logic and about its centrality in the Critique of Pure Reason, there are several reasons for not focusing on this material. Foremost is that Kant's really innovative thought is only to be found in the Critique. Second, these lectures which Kant was obliged to give year in and year out, using a text belonging to the Wolffian school targeted for criticism in the Critique, were themselves a perpetuation of the university tradition of teaching general logic for which Kant can have had little real enthusiasm. His remarks about lecturing, quoted by Cassirer, confirm that this was how he earned his living but not viewed as a particularly rewarding experience. 'I sit daily at the anvil of my lectern and keep the heavy hammer of repetitious lectures going in some sort of rhythm. Now and then an impulse of a nobler sort, from out of nowhere, tempts me to break out of this cramping sphere, but ever-present need leaps on me with its blustering voice and perpetually drives me back forthwith to hard labor by its threats.’” (TILES, 2004, p. 86, n. 1)

publicadas por Kant, acreditamos que desprezar de todo a importância desses textos pode ser mais danoso do que frutífero para nossos objetivos.

Nesse espírito, tomaremos um ponto de partida diverso à primeira possibilidade interpretativa<sup>1</sup>. No que diz respeito especificamente às *Reflexões sobre lógica*, como elas são notas anexadas ao texto de Meier pelo próprio Kant e como dispomos de uma datação razoavelmente confiável realizada por Erich Adickes, é possível observar, através da dinâmica interna dessas notas, o desenvolvimento do pensamento kantiano. Em algumas situações<sup>2</sup>, observamos a supressão de uma palavra ou trecho anteriormente escrito com vistas a uma maior clareza ou correção de uma posição anteriormente defendida, em outras situações, encontramos a anexação de uma explicação mais completa a alguma explicação anterior. No todo, vemos Kant em diálogo constante com o manual de Meier e, portanto, de nenhum modo, como o retrato de um professor completamente submisso a um livro-texto que lhe é imposto por forças completamente externas e alheias a sua vontade.

Antes de enfrentarmos o texto kantiano, contudo, como um recurso metodológico, optamos por buscar traçar o pano de fundo histórico-conceitual no qual Kant estava inserido. Embora essa estratégia possa parecer um desvio do nosso foco principal, acreditamos que ela poderá iluminar a discussão, na segunda parte deste capítulo, sobre o texto de Kant, no que diz respeito à sua própria concepção da lógica como uma doutrina e, portanto, na compreensão que nos interessa do papel e dos limites da lógica geral.

---

<sup>1</sup> Um exemplo desse segundo modo de tratar o texto é Ricardo Pozzo: “There was, in any case, no “overcoming” of Meier by Kant, just as there was no “double life” of Kant as a teacher in Königsberg and as a scientist within the *république des lettres*. There was rather a genuine connection of teaching and research. In fact, if one examines the logic lectures together with the *KrV*, one sees that many terms adopted or introduced by Meier played a decisive role in shaping the terminology of the First Critique.” (POZZO, 2005, p. 188)

<sup>2</sup> Por exemplo, podemos observar na *Refl.* 2848 (datada do final dos anos 1760 – início dos anos 1770) Kant riscar a palavra “abstracter” como uma caracterização de conceitos (KANT, *Refl.* 2848, AA XVI, 545). Essa supressão possivelmente decorre de uma *melhor* compreensão sobre a classificação de conceitos, ou mesmo sobre o papel da abstração. Nós voltaremos a esse ponto. Sempre que nos referirmos às *Reflexões*, estaremos tratando da Edição da Academia disponível *online* no site *Korpora* (conforme indicação nas referências bibliográficas).

No que diz respeito à recepção da tradição, há uma história a ser contada.

### 3.1. Da *Lógica* de Port-Royal até Christian Wolff

Sabemos que na *Introdução* da *Lógica de Jäsche* há algo parecido com um elogio, supostamente pela parte de Kant, à lógica de Wolff, “é a melhor que se tem” (*LJ*, AA IX, Ak. 21, p. 38); e, juntamente com isso, a afirmação de que o texto de Meier, o qual servia de livro-texto para suas próprias aulas, seria um comentário do texto de Wolff via o trabalho de Baumgarten. O próprio texto de Meier, contudo, como pretendemos sustentar, é o resultado do encontro de uma série de influências concomitantes dos manuais de lógica disponíveis na primeira metade do séc. XVIII. Por um lado, é notável a grande influência que a conhecida *Lógica de Port-Royal* exerce no mundo erudito europeu ainda no séc. XVIII, bem como a ampla recepção do *Ensaio sobre o entendimento humano* de John Locke<sup>1</sup>. Por outro lado, tem-se, especialmente nas universidades alemãs, a continuação, na primeira metade desse mesmo século, da tradição *escolástica* representada pela filosofia de Christian Wolff (SALTIÉL, 2012, p. 14). A influência exercida sobre a *Vernunftlehre* de Meier e, logo, sobre o próprio Kant, dessas diferentes escolas terá ressonância nas diversas caracterizações da disciplina da lógica que encontramos no *corpus* kantiano (sobretudo nas *Reflexões*, que é onde Kant está dialogando diretamente com o texto de Meier). Antes de olharmos para a noção de lógica, contudo, vejamos uma outra noção exemplificadora do ambiente intelectual em que Kant desenvolveu sua formação.

---

<sup>1</sup> “La *Logique ou l’art de penser* (1662), better known as the *Logique de Port-Royal*, occupies in many ways an intermediary position between Locke and his Aristotelian predecessors.” (SCHUURMAN, 2000, p. 69)

De acordo com Capozzi e Roncaglia (2009, p. 105), por volta do ano de 1770, é sabido que os professores das universidades prussianas recebiam a orientação de seguir o *Ensaio sobre o entendimento humano* de John Locke em suas aulas de metafísica. Ao lado disso, de acordo com os mesmos autores acima citados, Meier já utilizava há algum tempo o *Ensaio* em suas aulas. A influência de Locke no tratado sobre lógica de Meier pode ser comprovada, como atesta Nuchelmans (1983, p. 246), por exemplo, na noção de juízo encontrada na *Vernunftlehre*: “Para irmos agora de maneira mais segura, deve-se na maior parte das vezes se representar a coisa e uma nota da mesma; e então investigar se essa nota pode ser encontrada nela ou não; e daí surgem os juízos.”<sup>1</sup> Não é ocasional que essa concepção de juízo é a mesma esposada por Kant, no ensaio do ano de 1762, *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas*: “Comparar algo como uma nota característica de uma coisa chama-se julgar.” (KANT, 2005, p. 27)<sup>2</sup>

Ao que tudo indica, essa noção de juízo como *comparação entre ideias* era uma noção comum e aceita pelas mais variadas escolas filosóficas. Se olharmos um pouco mais atrás, encontraremos, por exemplo, na *Lógica Alemã* de Christian Wolff, o juízo sendo definido como “uma ligação ou separação de duas ideias” (WOLFF, 1744, p. 60<sup>3</sup>). É possível que a fonte

---

<sup>1</sup> “Damit man nun desto sicherer gehe, so muß man in den meisten Fällen das Ding sich vorstellen, und ein Merkmal von demselben; und alsdenn untersuchen, ob dieses Merkmal in ihm angetroffen werden oder nicht; und daraus entstehen die Urtheile.” (MEIER, 1762, p. 482) Para comparar, no *Ensaio* de Locke encontramos: “*Judgment*, is the thinking or taking two *Ideas* to agree, or disagree, by the intervention of one or more *Ideas*, whose certain Agreement, or Disagreement with them it does not perceive, but hath observed to be frequent and usual.” (LOCKE, *Livro IV. XVII, 16*, p. 685) Sobre o desenvolvimento dessa noção de juízo de Wolff a Meier, consultar Johan Blok, 2013.

<sup>2</sup> E, para documentar ainda mais nosso ponto, também nas *Reflexão 3920*, datada de 1769 e contida no exemplar de Kant da *Metafísica* de Baumgarten, encontramos: “In all judgments of the understanding things are like this. (If anything x can be cognized by means of a representation a, then a is a mark of something x; but the cognition of x by means of a is a concept. Thus extension, motion, ignorance, etc., is a mark of something x.) If anything x, which is cognized by means of a representation a, is compared with another concept b, as either including or excluding this concept, then this relation is in the judgment. This judgment is thus either the cognition of agreement or of opposition, so that in the thing x, which I know by means of the concept a, either b is contained as a partial concept and thus x, which is cognized by means of a, can also be cognized by means of b, or x negates the concept of b.” (KANT, *Notes and Fragments*, Cambridge, pág. 94)

<sup>3</sup> Para a *Lógica Alemã*, utilizamos a edição disponível online no *Internet Archive*, endereço: [https://archive.org/stream/bub\\_gb\\_MY8\\_AAAAYAAJ#page/n33/mode/2up](https://archive.org/stream/bub_gb_MY8_AAAAYAAJ#page/n33/mode/2up) Para comparação, utilizamos também a tradução francesa, autorizada pelo próprio Wolff, disponível no endereço: <https://archive.org/stream/lalogiqueourefle00wolf#page/n19/mode/2up>. Segundo a edição que estamos usando, o *Primeiro Prefácio* inicia em a2. Na tradução francesa, o *Primeiro Prefácio* segue a nota do tradutor e inicia-se em XIII. Para citação, utilizaremos a data de 1736 para o original em alemão e 1744 para a tradução francesa.

comum dessa noção seja a *Lógica de Port-Royal*, onde a operação judicativa é tratada como: “Após conceber as coisas pelas nossas ideias, comparamos essas ideias em conjunto; e encontrando que algumas convém entre si e outras não, as ligamos ou desligamos, o que se chama *afirmar* ou *negar*, ou, geralmente, *julgar*.” (ARNAULD; NICOLE, 1874, p. 449)

Se aceitamos, com essas poucas linhas, que podemos retrazar as influências do manual de Meier, no mínimo, até a *Lógica ou arte de pensar* de Antoine Arnauld e Pierre Nicole, podemos, a partir de agora, buscar compreender as diferentes concepções de lógica presentes nessa espécie de “árvore genealógica”. Utilizando o critério *geriátrico*, comecemos por investigar, em linhas muito gerais, a concepção de lógica contida no manual de Port-Royal.

### 3.1.1. A *Lógica ou Arte de Pensar*

Como indica o subtítulo da obra e consta na observação de Capozzi e Roncaglia (2009, p. 99), a *Lógica* de Port-Royal é apresentada como uma *arte de pensar* cujo objetivo é servir à educação das pessoas em direção à justiça e honestidade de seus atos de fala e condução prática:

Assim, a principal preocupação que se deveria ter seria a de formar o juízo e de torná-lo tão exato como pode sê-lo; e é a isso que tende a maior parte de nossos estudos. Serve-se da razão como de um instrumento para adquirir as ciências, quando se deveria servir, ao contrário, das ciências como um instrumento para aperfeiçoar sua razão; sendo a justiça de espírito infinitamente mais considerável que todos os conhecimentos especulativos, aos quais se pode chegar por meio das ciências mais verdadeiras e sólidas. É somente para servir a esse fim que as pessoas sábias devem se engajar nesse aperfeiçoamento e disso fazer apenas uma tentativa e não o uso das forças do espírito. (ARNAULD e NICOLE *apud* PEIXOTO, 2012, p. 99-100)

A concepção da lógica como um empreendimento para “salvar o espírito” é inovadora em dois aspectos. Em primeiro lugar, como observa Peixoto (2012, p. 26), ela se contrapõe à concepção dessa “disciplina” como um *instrumento* a ser utilizado nas ciências<sup>1</sup>. Isso significa que a lógica, nessa acepção, não estaria a serviço das ciências (PEIXOTO, 2012, p. 29) (ou do conhecimento demonstrativo, no caso de Aristóteles), mas seria algo como um dever de autoconhecimento, isto é, um dever do homem para com sua própria condição racional<sup>2</sup>.

O abandono da compreensão *instrumental* da lógica tem como consequência a necessidade de uma explicação desse campo do conhecimento que seja interna aos seus propósitos: no caso em estudo, essa explicação aparece já no título da obra, onde os autores nomeiam a antiga ciência como uma *arte de pensar*. Mas, em que sentido a lógica é uma *arte*? No *Segundo Discurso à Segunda Edição da Lógica ou arte de pensar*, Arnauld e Nicole defendem-se de uma objeção segundo a qual ao título da obra faltaria o qualificativo *bem* e a resposta a essa objeção nos dá pistas do que os autores pretendem ao designar a lógica como uma arte:

É verdade que se poderia ter dito a *arte de pensar bem*, mas esse acréscimo não era necessário, sendo suficiente marcar, por meio da palavra *arte*, que por si mesma significa um método de fazer bem qualquer coisa, como o próprio Aristóteles observa. E é por isso que se contenta em dizer a arte de pintar, a arte de contar, porque se supõe que não é preciso arte para pintar mal, nem para contar mal. (ARNAULD e NICOLE *apud* PEIXOTO, 2012, p. 119)

A remissão a Aristóteles merece uma mínima explicação. Segundo Aristóteles, como aponta Peixoto, arte “concerne ao vir a ser de algo não necessário, cuja origem não está em si

---

<sup>1</sup> Essa compreensão da lógica como instrumento (*organon*) para alcançar a verdade, como veremos, será igualmente rejeitada pelo Kant *crítico*.

<sup>2</sup> Deve-se notar também que, embora o nascimento da ideia de que a lógica é um instrumento ao qual o sábio recorre para chegar à verdade possa ser localizado em Aristóteles (PEIXOTO, 2012, p. 26), é Christian Wolff quem representará essa concepção, como veremos, no séc. XVIII (CAPOZZI e RONCAGLIA, 2009, p. 129).

mesmo (isto é, na coisa que vem a ser feita), mas naquele que o faz” (2012, p. 27). Além disso, o exercício de uma arte deve significar um tipo de conhecimento das causas mais profundo que aquele obtido por experiência, mas, contudo, não completo como aquele obtido pela ciência: o homem que domina uma arte conhece as razões ou causas pelas quais ela funciona e sua prática obtém estes resultados e não quaisquer outros. Desse modo, dominar uma arte significa duas coisas: por um lado, diz respeito ao conhecimento de algo *útil*, por outro, responde pelo conhecimento das razões ou causas de um domínio particular da experiência (e, por isso, arte não é ciência no sentido aristotélico – isto é, não é um conhecimento do *mais geral* do ser). Arnauld e Nicole definem a arte de pensar do seguinte modo:

A Lógica é a Arte de conduzir bem sua razão no conhecimento das coisas, tanto para instruir a si mesmo como para com ela instruir aos outros.

Essa Arte consiste nas reflexões que os homens fizeram sobre as quatro principais operações do seu espírito: *conceber, julgar, raciocinar e ordenar*. [...]

Assim, esta Arte não consiste em encontrar o meio de fazer as operações, uma vez que só a natureza no-los fornece, ao nos dar a razão: mas em fazer as reflexões sobre o que a natureza nos faz fazer, que nos serve para três coisas.

(ARNAULD e NICOLE *apud* PEIXOTO, 2012, p. 134-5)

Assim, o foco na utilidade da lógica é encontrado na primeira citação acima: a utilidade da lógica não consiste em seu caráter instrumental, mas no fato de que ela é a arte de conduzir bem a sua razão<sup>1</sup>. Frederick Michael localiza exatamente nessa característica, isto é, no abandono da compreensão segundo a qual a lógica consistia em um corpo teórico a serviço

---

<sup>1</sup> Em sua tese de doutorado, onde apresenta uma tradução e comentário do texto *On the conduct of the understanding* de John Locke, Schuurman apresenta o seguinte diagnóstico: “Logic is no longer primarily the science of syllogisms, but an art that is supposed to develop our mind by means of a better understanding of itself. The aim of logic should not consist in teaching us technical tricks, ‘but in reflecting on what nature makes us do’, i. e. on what we are already capable of without a prior immersion in Aristotelian logic. Mental activities can be performed as well, and sometimes even better, by those who have not learnt a single rule of logic. The reflections that Arnauld proposes instead, enable us ‘by the natural light of reason alone’, to discover and understand errors and faults in our understanding.” (2000, p. 35)

das ciências, uma primeira fase em direção à reforma sofrida pela lógica no séc. XVII (MICHAEL, s.a., p. 2)<sup>1</sup>. Por sua vez, o domínio particular da experiência em que essa arte atua consiste na investigação das operações do espírito – na investigação sobre aquilo que a natureza *nos faz fazer*. E o que a natureza nos faz fazer? A natureza nos faz *conceber, julgar, raciocionar* e *ordenar*. Como todas essas operações do espírito são pensamentos, a lógica passa a ser compreendida como um estudo prático de como formamos pensamentos:

Mas se lhes pede que considerem que, tendo a Lógica por objetivo fornecer as regras para todas as ações do espírito, tanto para as ideias simples como para os juízos e os raciocínios, não se encontrou outra palavra que encerrasse todas essas diferentes ações; e certamente [a palavra] pensamento compreende a todas, pois simples ideias são pensamentos, juízos são pensamentos, raciocínios são pensamentos. (ARNAULD e NICOLE *apud* PEIXOTO, 2012, p. 119)

A conclusão de que a lógica deve ocupar-se das operações do espírito nos leva ao segundo aspecto no qual essa concepção é inovadora: ela consiste em um retorno a si mesmo, pois são as operações do espírito que devem ser estudadas. Não é por acaso que Capozzi e Roncaglia localizam na lógica dos séculos XVII e XVIII a emergência da *lógica das faculdades cognitivas*, uma investigação que encontra seu ápice no *Ensaio do entendimento humano* de John Locke (CAPOZZI; RONCAGLIA, 2009, p. 103). A ideia de que a lógica deve ocupar-se das operações do espírito não é inovadora por si só, o que é inovador, como aponta Capozzi e Roncaglia, é a ideia de que a preocupação central dos lógicos deva ser o estudo dessas operações mentais (2009, p. 103). Se o sucessor natural da *Arte de pensar* é John Locke, um antecessor direto dessa nova concepção de lógica, que emergiria no final do séc. XVII e é adotada pelos lógicos de Port-Royal, é Gassendi. Em sua *Intitutio Logica*, Gassendi define a lógica como a

---

<sup>1</sup> Segundo Michael, essa mudança de objetivo faz com que o próprio método utilizado pela tradição fosse questionado e, com isso, compreende-se por que, nesse período histórico, o estudo em lógica formal tenha perdido tanto espaço. (MICHAEL, s.a., p. 2)

*arte de pensar bem* e investiga as quatro operações da mente (imaginar, julgar, inferir e ordenar) que, segundo ele, respondem pelo pensamento (MICHAEL, *s. a.*, p. 11-2)<sup>1</sup>.

Um último aspecto dessa concepção de lógica emergente deve ser apontado: o caminho das ideias<sup>2</sup> tomado por Arnauld e Nicole consiste em uma investigação, em certo sentido, *descritiva*. Esse aspecto, queremos sustentar, deve-se a um tópico da herança cartesiana<sup>3</sup> da *Lógica ou arte de pensar* e poderia ser retrçado, por exemplo, nas seguintes passagens:

A verdadeira razão situa todas as coisas no nível que lhe convém. Ela faz duvidar do que é duvidoso, rejeitar o que é falso e reconhecer de boa fé o que é evidente, sem se deter nas vãs razões dos pirrônicos, que não destroem a segurança racional que se tem das coisas certas, nem mesmo no espírito daqueles [que] as propõem. (ARNAULD e NICOLE *apub* PEIXOTO, 2012, p. 104-5)

Il arrive rarement qu'on se laisse tromper par des raisonnements qui ne soient faux que parce que la consequence en est mal tirée, et ceux qui ne seraient pas capables d'en reconnaître la fausseté par la seule lumière de la raison, ne le seraient pas ordinairement d'entendre les règles que l'on en donne et encore moins de les appliquer. (ARNAULD e NICOLE, 1992, p. 167)

Quelques personnes peu intelligents ont accusé ces sortes de syllogismes d'être défectueux, parce que, disaient-elles, ils sont composés de pures affirmatives dans la deuxième figure, ce qui est un défaut essentiel; mais ces personnes ont bien montré qu'elles consultaient plus la lettre et l'écorce des règles, que non pas la lumière de la raison, par laquelle ces règles ont été trouvées; car cet argument est tellement vrai et concluant que, s'il était contre la règle, ce serait une preuve que la règle serait fausse et non pas que l'argument fût mauvais. (ARNAULD e NICOLE, 1992, p. 191-2)

---

<sup>1</sup> Gassendi sustentava que a *lógica artificial*, a lógica como um objeto de estudo, era completamente inútil para alcançar a verdade (MICHAEL, *s.a.*, p. 9-10). Desse modo, segundo Michael, é na contraposição à visão vigente de que o estudo das regras lógicas pode nos levar à verdade que o *caminho das ideias* passa a compor o objeto de estudo da lógica.

<sup>2</sup> Para usar uma expressão de Michael (*s.a.*, p. 2).

<sup>3</sup> Ver: CAPOZZI; RONCAGLIA, 2009, p. 99; MICHAEL, *s.a.*, p. 1; NUCHELMANS, 1983, p. 70. TILES, 2004, p. 95.

O tópico da herança cartesiana a que nos referimos diz respeito, dados os objetivos que nos preocupam, à compreensão acerca do papel da faculdade da razão<sup>1</sup>. Quando Arnauld e Nicole tratam da faculdade da razão, essa faculdade é apresentada como uma espécie de *luz natural*, a qual seria o fundamento último de certas verdades, por exemplo, aquelas comumente associadas com as da lógica: as verdades lógicas (a justeza de um juízo, a precisão de um silogismo, a falácia de um raciocínio etc.) se apresentam pela luz da razão. Segundo Mary Tiles, essa ideia é uma clara herança cartesiana, visto que, para este último, a clareza e distinção das verdades intelectuais é revelada pela luz natural da razão, a qual “allows objectively compelling truth to impose itself.” (2004, p. 95)

Assim, a lógica pode ser compreendida como possuindo um duplo aspecto. Em primeiro lugar, ela é uma arte com vistas ao propósito de sermos justos, em segundo lugar, seu propósito apenas poderá ser alcançado, segundo os lógicos de Port-Royal, a partir de uma investigação sobre o modo de funcionamento das chamadas operações do espírito. Em suma, a concepção de lógica contida no manual de Arnauld e Nicole deve tanto nos guiar na arte de pensar, quanto ser uma investigação “sobre o que a natureza [nossa natureza] nos faz fazer” (ARNAULD e NICOLE *apud* PEIXOTO, 2012, p. 135).

### **3.1.2. John Locke e a lógica das ideias**

Tendo exposto em linhas gerais a concepção de lógica para Arnauld e Nicole, voltemos nossos olhos para o sucessor imediato da *lógica das ideias* e tentemos ver em que medida John Locke, embora diferenças devam ser guardadas, contribui também para o quadro de influências que estamos montando. Antes de tudo, deve-se notar que os textos utilizados para extrairmos a

---

<sup>1</sup> Para uma investigação documentada e aprofundada acerca da herança cartesiana em sentido amplo, que não nos interessa explicitamente aqui, ver a tese de Katarina Peixoto, 2012 e também: SHUURMAN, 2000.

compreensão de lógica para Locke, a saber, algumas passagens do *Ensaio do Entendimento Humano* e do *Da Condução do Entendimento*<sup>1</sup>, não são, pela pena do próprio autor, chamados explicitamente como tais<sup>2</sup>.

O que uma leitura orientada pelos textos do *Ensaio* e *Da Condução* nos mostra, em primeiro lugar, é a preocupação por parte de Locke em deixar explícita sua crítica à tradição aristotélica representada no modo como era conduzido nas universidades o ensino de lógica. Nas universidades européias do século XVII, a lógica era compreendida como uma disciplina teórica voltada para treinar as mentes dos jovens estudantes para as disputas filosóficas (SCHUURMAN, 2000, p. 52ss). Além disso e, de acordo com esse objetivo, o conteúdo ensinado era basicamente a lógica aristotélica cristalizada no *Organon* e desenvolvida na escolástica (SCHUURMAN, 2000, p. 54). Locke concebe, primeiramente, o texto *Da Condução* como um Apêndice ao Livro IV do *Ensaio* (SCHUURMAN, 2000, p. 82). Por razões que não interessa investigar aqui e, em grande parte, impossíveis de serem rastreadas, Locke, aparentemente, muda de opinião e produz um texto autônomo (embora não tenha, de fato, terminado o texto quando de sua morte<sup>3</sup>). O importante é que, já no segundo parágrafo desse texto, encontramos sua oposição ao que estamos chamando de tradição aristotélica:

The Logick now in use has soe long possessed the chair as the only art taught in the Schools for the direction of the minde in the study of the Arts and sciences that it would perhaps be thought an affectation of Noveltie to suspect that rules that have served the learned world these two or three thousand years and which without any complaint of defects the learned have rested in are not sufficiente to guide the understanding. (LOCKE *apud* SCHUURMAN, 2000, p. 154)

---

<sup>1</sup> Como não foi possível encontrar tradução em português para o texto *Of the Conduct of the Understanding*, utilizaremos a tese de doutorado de Paul Schuurman (2000), que consiste em uma edição desse texto com introdução, notas e aparato crítico. Para facilitar a referência ao texto *Of the Conduct of the Understanding*, denominaremos *Da Condução*.

<sup>2</sup> Paul Schuurman observa que, para Locke, o próprio termo “lógica” não possuía conotações positivas (2000, p. 85). As razões para essa negação de uma investigação propriamente lógica, ficarão claras na sequência.

<sup>3</sup> (SCHUURMAN, 2000, p. 82)

A *lógica agora em uso* consiste na herdada da tradição peripatética cujo conteúdo concentra-se no ensino das regras para a construção de silogismos. Mais representativo de sua oposição, contudo, é a citação, encontrada na sequência do texto acima, de Francis Bacon, onde este afirma ser “absolutamente necessário que um uso melhor e mais perfeito da mente e do entendimento seja introduzido” (BACON *apud* SCHUURMAN, 2000, p. 155). A denúncia de Locke, nesse primeiro ponto, parece ser que a lógica tradicional é infrutífera como um guia para o entendimento na busca do conhecimento (ou do progresso científico)<sup>1</sup>. Nas passagens selecionadas abaixo, extraídas do *Da Condução*, percebemos essa perspectiva:

Though this be soe yet I imagin most men come very short of what they might attain unto in their severall degrees by a neglect of their understandings. A few rules of Logick are thought sufficient in this case for those who pretend to the highest improvement whereas I think there are a great many natural defects in the understanding capable of amendment which are over looked and wholly neglected. And it is easy to perceive that men are guilty of a great many faults in the exercise and improvement of this facultie of the minde which hinder them in their progresse and keep them in ignorance and error all their lives. (LOCKE, *Da Condução*, §5 *apud* SCHUURMAN, 2000, p. 156)

And he will not have much better successe who shall endeavour at that age to make a man reason well or speake handsomly who has never been used to it, though you should lay before him a collection of all the best precepts of Logick or Oratory. Noe body is made any thing by hearing of rules or laying them up in his memory, practise must settle the habit of doeing without reflecting on the rule, and you may as well hope to make a good painter or musitian extempore by a lecture and instruction in the arts of musick and painting as a coherent thinker, or a strict reasoner by a set of rules shewing him where in right reasoning consists. (LOCKE, *Da Condução*, § 8 *apud* SCHUURMAN, 2000, p. 158)

---

<sup>1</sup> Segundo Schuurman, a crítica de Bacon à velha lógica consiste em lhe negar um uso científico ou filosófico, mas, no entanto, em lhe reservar um uso prático. Essa, entretanto, não será a posição de Locke (2000, p. 155, n. 6).

No entanto, o ponto de Locke é não apenas indicar a ineficiência da lógica tradicional para a condução do espírito na busca do conhecimento, mas, além disso, sua ineficiência para *qualquer uso* do entendimento, o que fica claro, na seguinte passagem do *Ensaio*:

Nor hath this mischief stopped in logical Niceties, or curious empty Speculations; it hath invaded the Great Concernments of Human Life and Society; obscured and perplexed the material Truths of Law and Divinity; brought Confusion, Disorder, and Uncertainty into th Affairs of Mankind; and if not destroyed, yet in great measure rendred useless, those two great Rules, Religion and Justice. (LOCKE, *Livro III. X. 12*, p. 496)

Mas, por que exatamente o aprendizado das regras lógicas (representada pela teoria dos silogismos) é ineficiente na condução, mesmo prática, do entendimento? A resposta de Locke pode ser encontrada em algumas passagens do longo parágrafo 4, capítulo xvii do Livro IV do *Ensaio*:

The question now is to know, whether the Mind has made this Inference right or no; if it has made it by finding out the intermediate *Ideas*, and takin a view of the connexion of them, placed in a due order, it has proceeded rationally, and made a right Inference. If it has done it without such a View, it has not so much made an Inference that will hold, or an Inference of right Reason, as shewn a willingness to have it be, or be taken for such. But in neither Case is it *Syllogism* that discovered those *Ideas*, or shewed the connexion of them, for they must be both found out, and the connexion every where perceived, before they can rationally be made use of in *Syllogism*: unless it can be said, that any *Idea* without considering what connexion it hath with the two other, whose Agreement should be shewn by it, will do well enough in a *Syllogism*, and may be taken at a venture for the *Medius Terminus*, to prove any Conclusion. [...]

Now I ask whether the connexion of the Extremes be not more clearly seen in this simple and natural Disposition, than in the perplexed Repetitions, and Jumble of five or six *Syllogisms*. (LOCKE, *Livro IV, XVII, 4*, p. 672-3)

And as for Logicians themselves they see the connexion of each intermediate *Idea* with those it stands between (on which the Force of the inference depends) as well before as after the *Syllogism* is made, or else they do not see it at all.” (LOCKE, *Livro IV, XVII, 4*, p. 674)

O aprendizado das regras do silogismo é infrutífero para a condução do espírito, seja em assuntos teóricos, seja em assuntos práticos, por duas razões. Em primeiro lugar, de acordo com John Locke, porque o que nos permite *ver* o acordo entre as ideias que encontramos nos silogismos, não é o silogismo em si, mas uma ação da mente sobre essas ideias:

This as has been already observed, is seen only by the Eye or the perceptive Faculty of the Mind, taking a view of them laid together, in a *juxt-position*, which view of any two it has equally, whenever they are laid together in any Proposition, whether that Proposition be placed as a *Major*, or a *Minor*, in a *Syllogism* or no. (LOCKE, *Livro IV. XVII, 4*, p. 674)

Em segundo lugar, porque as regras não permitem o alcance a nada de *substancialmente* novo: o que temos na conclusão de um silogismo é exatamente aquilo que tínhamos nas suas premissas, a saber, as *ideias* obtidas por alguma outra fonte<sup>1</sup>. Desse modo, Locke pode concluir:

If we will observe the Actings of our own Minds, we shall find, that we reason best and clearest, when we only observe the connexion of the Proofs, without reducing our Thoughts to any Rule of Syllogism. (LOCKE, *Livro IV, XVII, 4*, p. 670)

A crítica lockeana à lógica tradicional trata-se, contudo, de uma crítica que não é ela mesma original<sup>2</sup>: a crítica à inutilidade do ensino da peripatética inscreve-se na esteira da denúncia por parte de Descartes da *ineficiência* do método silogístico para conduzir o espírito na busca da verdade científica<sup>3</sup>. O primeiro passo para a revolução na compreensão tanto do

---

<sup>1</sup> Essa compreensão do silogismo como não trazendo aumento cognitivo pode ter ressonância na compreensão dos juízos analíticos para Kant e, mais importante ainda, na compreensão dos limites da lógica geral para o conhecimento.

<sup>2</sup> Conforme: TILES, 2004, p. 90. CAPOZZI e RONCAGLIA, 2009, p. 95. YOLTON, 1955, p. 431.

<sup>3</sup> “When I was younger I had studied, among the parts of philosophy, a little logic, and, among those of mathematics, a little geometrical analysis and algebra. ... But, in examining them, I took note that, as for logic, its syllogisms and the greater part of its other teachings serve rather to explain to others the things that one knows, or even, like the art of Lull, to speak without judgment about those of which one is ignorant, than to learn them... This was the reason why I thought that it was necessary to seek some other method, which, comprising the advantages of these three, were free from their defects.” (DESCARTES apud CAPOZZI e RONCAGLIA, 2009, 95)

*objetivo* quanto do *método* da lógica já havia sido gestado nos trabalhos de Descartes e divulgado, como vimos brevemente, no famoso manual de Port-Royal. À conclusão da ineficiência da lógica tradicional para conduzir o espírito segue-se a elaboração de um novo método. Segundo Capozzi e Roncaglia, para John Locke, a pesquisa lógica “deve investigar como nós formamos, designamos, combinamos e, em geral, usamos ideias” (2009, p. 103). Assim, o propósito da lógica deveria ser estabelecer regras para o *uso correto* dessas operações. De modo que, ao se colocar contra a tradição aristotélica, como afirma Yolton (1955, p. 431), Locke se inscreve ele mesmo em uma outra *tradição* que estava nascendo.

Não é por acaso, portanto, que as doutrinas de Locke estavam contidas em livros-texto frequentemente associados a referências à *Logique ou art de penser*<sup>1</sup> (CAPOZZI; RONCAGLIA, 2009, p. 104): com a emergência daquilo que ficou conhecido como “a lógica das ideias”, o propósito da lógica passa a ser refletir sobre as operações e faculdades que compõem o entendimento humano de modo a fornecer um guia para o juízo correto<sup>2</sup>. Desse modo, a *lógica das ideias* passa a ser considerada uma doutrina concorrente à tradicional lógica aristotélica (SCHUURMAN, 2000, p. 86), como a seguinte passagem, ao final do *Ensaio*, parece sugerir:

The Consideration then of *Ideas* and *Words*, as the great Instruments of Knowledge, makes no despicable part of their Contemplation, who would take a view of humane Knowledge in the whole Extent of it. And, perhaps, if they were distinctly weighed, and duly considered, they would afford us another sort of Logick and Critick, than what we have been hitherto acquainted with. (LOCKE, *Livro IV. XXI, 4*, p. 721)

---

<sup>1</sup> Vale ressaltar que, enquanto é possível afirmar que Locke e Arnauld certamente concordavam quanto ao propósito da lógica, não é possível afirmar que eles concordavam em muitos outros pontos, visto que, por exemplo, o combate à doutrina das ideias inatas, doutrina sustentada pelos lógicos de Port-Royal, é um dos principais “cavalos de batalha” de John Locke.

<sup>2</sup> CAPOZZI e RONCAGLIA, 2009, p. 104. SCHUURMAN, 2000, p. 86ss. MICHAEL, *s.a.*, p. 2.

Por fim, resta compreender qual o lugar ocupado pela lógica, compreendida como constituindo um *caminho das ideias*, dentro do quadro de influências até agora exposto. Certamente, como Arnauld e Nicole, Locke também compreendia que a lógica deveria ter um papel para guiar nosso espírito na direção correta, visto que a reflexão sobre nossos processos mentais de aquisição de ideias deveria fornecer regras para afastar o erro e o engano em nossos juízos (CAPOZZI; RONCAGLIA, 2009, p. 104). E, além disso, tendo um papel a cumprir para nos desviar do erro, o método na lógica, se é possível sustentar o *Ensaio* como sendo uma obra que se apresenta como uma alternativa à lógica aristotélica (SCHUURMAN, 2000, p. 86), é operar através da busca pela explicação dos processos mentais que nos levam à aquisição das ideias. É apenas, portanto, ao proceder por essa investigação dos processos mentais que podemos tomar consciência, por exemplo, de como é possível afastar-nos do erro, isto é, de como podemos guiar nosso espírito em direção à verdade e ao conhecimento.

\*\*\*

Como já tínhamos dito no início deste capítulo, os livros de Locke chegam ao século XVIII gozando de uma enorme popularidade (CAPOZZI; RONCAGLIA, 2009, p. 105; SCHUURMAN, 2000, p. 90-1). Essa popularidade pode ser medida, por exemplo, como documenta Schuurman, a partir da correspondência de Locke, na qual encontramos o pedido do filósofo John Wynne, da Universidade de Oxford, em 1695, para que Locke autorizasse a produção de um resumo a partir do *Ensaio* com a finalidade de ser usado como livro-texto nas aulas de lógica. Como mostra a correspondência com W. Molyneux, Locke não teria protestado contra chamar o *Ensaio* de um livro de lógica, mas teria ficado surpreso, contudo, com o fato de a proposta ter vindo justamente de Oxford, um lugar reconhecidamente dominado pelo aristotelismo (SCHUURMAN, 2000, p. 89). Resta dizer que a abreviação do *Ensaio* contribuiu para sua disseminação por toda a Europa.

Ademais, como a lógica (juntamente com a matemática) era uma das primeiras disciplinas que os jovens estudantes tinham contato quando entravam na universidade, essa mudança em direção à lógica das ideias, em detrimento do paradigma aristotélico, conseqüentemente, contribuiu para que a teoria das ideias (ou a epistemologia) passasse a ocupar um lugar central no currículo universitário (MICHAEL, *s.a.*, p. 2-3). E, assim, a influência do *Ensaio* de Locke pode ser sentida não apenas na Inglaterra e na França<sup>1</sup>, mas também na Alemanha (CAPOZZI; RONCAGLIA, 2009, p. 105).

### 3.1.3. *Christian Wolff e Leibniz: influências para o manual de George Friedrich Meier*

Se, por um lado, a filosofia de John Locke consistia em uma influência para o trabalho de Meier (NUCHELMANNNS, 1983, p. 246), a filosofia de Christian Wolff também aparece como uma influência importante<sup>2</sup>. Dedicaremos, portanto, algumas linhas na tentativa de compreender essa dupla presença, tendo como horizonte, claro, a segunda parte de nosso capítulo, onde buscaremos a compreensão da recepção dessa teia genealógica nos escritos sobre lógica de Kant.

De acordo com Lewis White Beck, eram duas as escolas que dominavam a cena acadêmica na Alemanha no início do século XVIII: aquela representada pela “filosofia popular” de Christian Thomasius e aquela representada pela *Schulphilosophie* de Christian Wolff (BECK, 1969, p. 243)<sup>3</sup>. Embora Christian Thomasius tenha recebido uma educação “ortodoxa”, isto é, dentro dos moldes da escolástica, ele é influenciado enormemente pelo pensamento de

---

<sup>1</sup> Em seu trabalho Schuurman documenta relatos da popularidade do *Ensaio*, como, por exemplo, o que consta na segunda edição da tradução francesa do *Ensaio* realizada por Pierre Coste (em 1729), onde o tradutor afirma que em Oxford e Cambridge, o livro de Locke tomou o lugar de Aristóteles e seus comentadores (SCHUURMAN, 2000, p. 89).

<sup>2</sup> Por exemplo, consultar: BLOCK, 2013, p. 69ss.

<sup>3</sup> Sobre a concepção de filosofia de Christian Wolff, consultar: SALTIEL, 2012, p. 12ss.

Pufendorf, o qual defendia uma independência do conhecimento com respeito à teologia (BECK, 1969, p. 247ss). O único ponto que nos interessa nessa reorientação de Thomasius é o reflexo que essa posição filosófica terá para sua compreensão do papel da lógica, o que nos permitirá, por sua vez, contrapor sua concepção à posição wolffiana. Em 1691, Thomasius publica a obra *Prática da doutrina da razão (Ausübung der Vernunft-Lehre)*, na qual defende uma posição anti-escolástica segundo a qual a lógica seria uma *arte da descoberta* e não deveria estar preocupada com provas formais, visto que seu objetivo principal deveria ser torná-la útil para a vida (BECK, 1969, p. 247ss)<sup>1</sup>. Assim, encontramos, na esteira da crítica à escolástica em geral, a crítica de Thomasius à lógica escolástica representada, por excelência, pela silogística (BECK, 1969, p. 250). Esse fato, por si só, posiciona Thomasius em continuidade com os *reformadores* na linha da *lógica das ideias*, os quais tinham também como alvo a crítica ao método silogístico na obtenção de conhecimento (conforme seções anteriores).

Por outro lado, é notória a identificação de Christian Wolff como sendo um leibniziano, o que o coloca, de imediato, em franca oposição com a filosofia de Thomasius. Outrossim, sabe-se que na época de seu primeiro período na Universidade de Halle, Wolff estava bastante descontente com a filosofia popular de Thomasius (BECK, 1969, p. 257); e que, embora tivesse obtido um posto (por indicação de Leibniz) como professor de matemática e filosofia natural e, por conta disso, dedicado os primeiros anos de sua carreira a lecionar matemática (HETTICHE, 2014), seus interesses progressivamente passam a ser direcionados para o campo da filosofia. No entanto, pode ser enganador enxergar a filosofia de Christian Wolff, porque responde por uma clara oposição a Thomasius e sua escola, apenas como uma continuação da filosofia leibniziana (algumas diferenças serão destacadas) e, portanto, como uma continuação acrítica

---

<sup>1</sup> Ainda segundo Lewis White Beck, a filosofia de Thomasius teve desdobramentos em todo o século XVIII, o que pode ser testemunhado em, ao menos, três fases: a) a querela com os pietistas que resultou na expulsão de Christian Wolff de Halle em 1723; b) a influência da “filosofia popular” em Göttingen e Berlin que utilizava suas teses contra o racionalismo de Christian Wolff; c) no movimento que se iniciou por volta dos anos 1770 e ficou conhecido como contra-iluminismo. (BECK, 1969, p. 247-256)

da escolástica (HETTICHE, 2014). Será importante marcar alguns aspectos de sua compreensão, no que nos interessa especificamente, da noção de lógica, que contribuem para uma renovação da tradição (SALTIÉL, 2012, p. 14), aspectos que dizem respeito, por exemplo, à recepção do *Ensaio* de Locke. Assim, será combinando essa dupla influência que devemos ler algumas passagens de sua *Lógica Alemã*.

### *Wolff, Locke e a lógica como arte de pensar*

A obra que ficou conhecida como *Lógica Alemã* (1712) possui, na realidade, o comprido nome de *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in der Erkenntnis der Wahrheit* (isto é, Pensamentos racionais sobre os poderes do entendimento humano e seu uso correto no conhecimento da verdade). No Primeiro Prefácio dessa obra, encontramos um elogio da parte de Wolff aos poderes do entendimento humano. Essa referência entusiasmada aos poderes intelectuais do homem, como se sabe, será uma característica marcante do Iluminismo, o que justifica a identificação de Christian Wolff como um dos precursores (senão o precursor) desse movimento na Alemanha (CAPOZZI; RONCAGLIA, 2009, p.126)<sup>1</sup>. O elogio às capacidades que podem conduzir ao conhecimento é seguido – tendo em vista o objetivo declarado de se buscar a verdade – da justificação da lógica ora apresentada como sendo o resultado de uma investigação sobre essas capacidades<sup>2</sup>:

O que notei na exposição de escritos matemáticos e na variada reflexão própria do uso das forças do entendimento humano, disso quis redigir da maneira mais fácil aquilo que é necessário saber em primeiro lugar em regras curtas. (WOLFF, 1736, a5-6)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Poderia ser frutífero comparar o início do *Primeiro Prefácio* da *Lógica Alemã* de Wolff com o texto *O que é o iluminismo* de Kant, visto que, não apenas o entusiasmo aparece nos dois textos, mas também a crítica àqueles que não se valem da sua condição racional.

<sup>2</sup> No intervalo desse movimento encontramos a explicação do método utilizado. Nós voltaremos a esse ponto.

<sup>3</sup> No original: “Was ich nun bey Durchlegung mathematischer Schrifften und bey vielfältigem eigenem Nachsinnen von dem Gebrauche der Kräfte des menschlichen Verstandes angemercket ; davon habe das leichteste und was am ersten zu wissen nötig ist, in kurze Regeln verfassen wollen.“ (1736, a5-6) Na tradução francesa aparece: “Or, l’Ouvrage que je donne présentement au Public, est comme l’extrait et la quinte-essence de tout ce qu’une étude opiniâtre, de différents Traités de Mathématiques, et une profonde méditation sur les opérations de l’Entendement et leur usage, m’ont appris, et m’ont fait découvrir.” (1744, p. xix)

A mesma compreensão do tipo de investigação que é a lógica aparece no § 10 do *Discurso Preliminar à Lógica Alemã*, onde Wolff escreve:

Quando observamos a nós mesmos, convencemo-nos de que há em nós uma faculdade de pensar o que é possível, a qual costumamos chamar de entendimento. Contudo não é evidente a todos o quanto se estende essa faculdade, e como se deve fazer uso da mesma, tanto através de reflexão própria para conhecer a verdade que nos é oculta, quanto para ajuizar de maneira razoável a verdade colocada à luz por outros. Por isso, para sabermos se somos ou não hábeis para a filosofia, esta deve ser nossa primeira tarefa: aprender a conhecer as forças do entendimento humano e seu uso correto no conhecimento da verdade. A parte da filosofia na qual isso é mostrado se chama lógica, ou arte da razão, ou ainda doutrina da razão. (WOLFF, 1744, p. 5-6)

Duas observações merecem nossa atenção. Em primeiro lugar, de acordo com as citações acima, a lógica parece ser definida por Wolff como uma arte da razão (ou do entendimento), cuja “primeira ocupação” deve ser investigar as forças do entendimento humano em seu uso correto no conhecimento da verdade. Nós vimos anteriormente o quanto a ideia da lógica como *arte* é representativa do ambiente intelectual temporalmente anterior a Wolff: a *arte de pensar* consiste, antes de tudo, justamente na ênfase sobre a investigação das faculdades cognitivas, daquilo que ficou conhecido na literatura como o *caminho* ou *lógica das ideias*.

Em segundo lugar, é interessante notar que o mesmo movimento (a saber, passar do elogio do entendimento à necessidade de conhecer até onde esses poderes se estendem e como se deve fazer uso do mesmo para se encontrar a verdade) é também encontrado na Introdução ao Primeiro Capítulo do Livro I do Ensaio do entendimento humano de John Locke. Ali vemos, embora em uma linguagem mais comedida, linhas bastante semelhantes àsquelas de Christian Wolff:

Since it is the Understanding that sets Man above the rest of sensible Beings, and gives him all the Advantage and Dominion, which he has over them; it is certainly a Subject, even for its Nobleness, worth our labour to enquire into. [...] This, therefore,

being my Purpose to enquire into the Original, Certainty, and Extent of humane Knowledge; together, with the Grounds and Degrees of Belief, Opinion, and Assent. (LOCKE, Livro I. I, 1, p. 43)

Assim, parece inegável a influência exercida pelo Ensaio (e pela tradição que essa obra representa) na constituição do tipo de investigação que Wolff tomará como sendo aquela que ele deve levar a cabo e, portanto, como sendo aquela reconhecida como propriamente lógica. Apenas para marcar o que poderíamos chamar de influência empirista em sentido lato, acreditamos que cabe ainda uma última observação. No Prefácio à Primeira Edição da *Lógica Alemã*, Wolff afirma: “Mas, não se pode conhecer os poderes do entendimento humano senão através da experiência à medida que fazemos uso deles.” (WOLFF, 1744, a2<sup>1</sup>). Se só conhecemos os poderes do entendimento humano através da experiência, é patente o quanto Wolff deve aos empiristas e, desse modo, podemos concordar com Matt Hettche quando este afirma que descrever Wolff simplesmente como um discípulo de Leibniz<sup>2</sup> pode ser demasiado enganador (HETTICHE, 2014)<sup>3</sup>.

Até aqui nos ocupamos em delinear uma suposta herança lockeana na *Lógica Alemã* de Christian Wolff. No que se segue, contudo, será importante notar uma descontinuidade no que tange a alguns comprometimentos de Locke, em especial, na compreensão do papel do silogismo e na compreensão da amplitude da lógica.

---

<sup>1</sup> “Man kan aber die Kräfte des menschlichen Verstandes nicht anders, als durch die Erfahrung erkennen indem wir sie gebrauchen.”

<sup>2</sup> Ou ainda descrever Wolff simplesmente como um *neo-leibniziano* (MACFARLANE, 2002, p. 45) pode igualmente ser injusto.

<sup>3</sup> No início desse capítulo já tínhamos apontado, por exemplo, como a noção de juízo utilizada por Wolff parece ser a mesma de Locke e Arnauld na *Logique*. Winfried Lenders, cujo trabalho completo sobre a influência de Leibniz na concepção analítica da lógica de Wolff não tivemos acesso, aponta, em um paper apresentado no 3º Congresso Kant Internacional e publicado na *Synthese*, o resultado de que a lógica leibniziana teria sido rejeitada por Wolff, o que seria mais uma evidência para a insuficiência de sua apresentação como um discípulo de Leibniz. Para referência completa, buscar: LENDERS, 1971, p. 151.

Quando Wolff completa sua dissertação para a obtenção do título de *Privatdozent* em Leipzig, no ano de 1703, seu trabalho é enviado por Johannes Menke a Leibniz. Esse fato seria desinteressante se não marcasse o início da correspondência entre os dois filósofos, a qual durará até o ano da morte de Leibniz em 1716 (HETTICHE, 2014). Desse acaso biográfico, o que nos interessa é notar que a obra que despertara o interesse de Leibniz versava sobre o uso do método matemático em filosofia prática<sup>1</sup>; a importância do método matemático e sua identificação com o método filosófico servirá de pista de leitura para a consideração da natureza da lógica numa segunda fase (ou em uma compreensão mais refinada) da filosofia wolffiana. Isso porque, nos parece, será o apelo justamente ao método matemático o que ficará registrado, na lógica de Wolff, como uma das marcas da influência de Leibniz.

Voltemos, portanto, à compreensão dessa disciplina. Tínhamos visto que na *Lógica Alemã*, datada originalmente de 1712, Wolff aparece em continuidade com o *caminho das ideias* no sentido específico em que toma a disciplina da lógica como sendo uma *investigação das faculdades cognitivas*. Além disso, certamente corresponde ao seu pensamento a compreensão da lógica como um guia na busca da verdade. Essas são as duas características tributárias à influência da lógica das ideias, visto que é nesse sentido, e apenas nesse sentido, que a lógica pode ser concebida como uma *arte* de pensar. Se olharmos agora para como a lógica é caracterizada no §61 do *Discursus praeliminaris* de sua *Lógica Latina* (1728),

---

<sup>1</sup> Sobre o início da correspondência com Leibniz, o próprio Wolff escreve: “In 1703 I wrote a treatise on universal practical philosophy, using the mathematical method. I submitted this work to the examination of learned men in public debate at the Leipzig Academy, for the statutes required that an academic specimen be presented by anyone who becomes a private doctor. By this work I first became known to Leibniz, who, after obtaining a copy of it from Johannes Mencke, judged me to be worthy of his favor and friendship. I wrote this work when I was a very young man, imitating some of the recent mathematicians who gave a general treatment of the principles of arithmetic and geometry in a common universal mathematics. In this work I still discover a solid content, even after I have meditated on the theory more profoundly and have scrutinized its reason more deeply...” (WOLFF, *Discurso Preliminar*, 1728 *apud* HETTICHE, 2014). A *Lógica Latina* pode ser igualmente consultada em uma edição de 1735 no *Internet Archive*, ver referências bibliográficas.

encontraremos uma outra característica representativa da compreensão wolffiana, esta, todavia, aparentemente, em descontinuidade com a linhagem lockeana:

§61 – Definição da lógica. A parte da filosofia, que se ocupa do uso da capacidade de conhecer no conhecimento da verdade e na prevenção do erro, é chamada lógica; ela é portanto definida como a ciência da direção da capacidade de conhecer no conhecimento da verdade. (WOLFF, *Discursus Praelminaris*, p. 40)<sup>1</sup>

A definição de lógica que encontramos aqui é ligeiramente diferente daquela da *Lógica Alemã*, visto que, de acordo com essa última citação, a lógica é uma *ciência* na direção do conhecimento da verdade. Essa mudança aparentemente superficial representa, contudo, uma profunda diferença entre Wolff e seus antecessores. Para além do preciosismo terminológico, não parece desprezível notar ser essa caracterização mais acurada para o uso destinado por Wolff a essa doutrina<sup>2</sup>:

§88. Quando se está decidido a buscar o êxito na filosofia, deve-se tratar da lógica em primeiro lugar. Pois a lógica ensina as regras, através das quais a capacidade de conhecer é conduzida ao conhecimento da verdade (§61). (WOLFF, 2006, p. 51)

Apenas uma ciência pode, ao ensinar as *regras*, conduzir ao conhecimento. Mas, qual seria o estatuto dessas regras? E, além disso, quais seriam essas regras? Começemos com a primeira questão. Na continuação da citação acima destacada, Wolff escreve:

§89. *Os princípios da lógica*. Se portanto na lógica tudo deve ser demonstrado, deve-se extrair os princípios da ontologia e da psicologia. Pois, a lógica ensina as regras, através das quais o entendimento é conduzido no conhecimento de todo ente (§61), e

---

<sup>1</sup> Estamos utilizando a tradução alemã da *Lógica Latina*, onde encontramos: “§61 – Definition der Logik. Der Teil der Philosophie, der den Gebrauch des Erkenntnisvermögens, bei der Erkenntnis der Wahrheit und der Vermeidung des Irrtums lehrt, wird Logik genannt, die wir daher als die Wissenschaft von der Leitung des Erkenntnisvermögens bei der Erkenntnis der Wahrheit definieren.” (WOLFF, 2006, p. 40) Toda tradução desse texto, salvo indicação ao contrário, é de autoria própria.

<sup>2</sup> Para que faça algum sentido fazer essa distinção, ignorando o modo como o próprio filósofo nomeia, por vezes, sua doutrina, é preciso dizer que essa compreensão da lógica como *ciência* é o que corresponde melhor ao “espírito” da lógica de Wolff – mesmo que para o autor a diferença terminológica não seja tão importante. Ver, por exemplo: WOLFF, 2006, p. 52 [*Discursus Praelminaris*, § 89]).

sua definição não limita isso a uma arte determinada de ente. Por isso, ela deve ensinar, o que é isso que devemos atentar no conhecimento das coisas. Isso é, no entanto, deduzido [abzuleiten] do conhecimento geral [allgemeinen] do ente, o que é extraído [schöpfen] da ontologia (§73). [...] Além disso, porque a lógica apresenta a arte e o modo na condução do entendimento para o conhecimento da verdade (§61), ela deve explicar o uso de suas operações [isto é, do entendimento] no conhecimento da verdade. O que, entretanto, é a capacidade de conhecer e quais são suas operações, cabe à psicologia ensinar (§58). (WOLFF, 2006, p. 52)

Como resposta à primeira questão levantada, Wolff engendra dois raciocínios. Em primeiro lugar, como a lógica ensina as regras para a condução do entendimento no conhecimento de *todo e qualquer* ente, seus princípios devem ser extraídos do conhecimento *geral do ente*. Ora, o conhecimento geral do ente é a ontologia. Logo, os princípios da lógica devem ser extraídos da ontologia<sup>1</sup>. Em segundo lugar, como a lógica deve conduzir o entendimento no conhecimento da verdade, ela deve explicar o *uso* do entendimento – o que é essa capacidade e quais são suas operações. Por sua vez, a investigação que se ocupa das operações do entendimento é, para Wolff, a psicologia. Logo, os princípios da lógica devem ser extraídos igualmente da psicologia.

Contudo, mesmo que os princípios da lógica repousem, em última instância, naqueles da ontologia e da psicologia, na *ordem do conhecimento* e, portanto, na ordem do estudo das disciplinas filosóficas, é a lógica que deve preceder todas as outras. No §91 do *Discursus Praeliminaris*, o autor explica por que a lógica deve vir em primeiro lugar: na ordem do conhecimento [die Methode des Studierens], o aprendizado em psicologia e ontologia não é

---

<sup>1</sup> Macfarlane nota que a *generalidade* da lógica assumida por Wolff, quando ele diz que “a lógica ensina as regras, através das quais o entendimento é conduzido no conhecimento de todo ente”, não implica seu comprometimento com a *formalidade*, isto é, com a característica de que a lógica deve abstrair inteiramente do conteúdo do conhecimento (MACFARLANE, 2002, p. 45). Como fica claro na citação acima, a lógica não abstrai de todo o conteúdo, ela leva em conta princípios, nas palavras de MacFarlane, de alta generalidade, como aqueles contidos na ontologia. Além disso, é necessário notar, algo deixado de lado por MacFarlane, para Wolff, não são apenas os princípios da ontologia que alimentam a lógica, mas igualmente, como fica claro na citação do §89, os princípios da psicologia. Segundo o autor, essa é a visão da lógica contra a qual Kant está reagindo, nós voltaremos a esse ponto.

possível de ser realizado suficiente ou adequadamente sem um conhecimento em lógica, contudo, o contrário pode ser realizado, visto que é possível esclarecer os princípios da ontologia e da psicologia *através* da lógica. De fato, para Wolff, na ordem do conhecimento, a lógica deve preceder todo e qualquer estudo em filosofia<sup>1</sup>. Isso é possível, como Wolff pretende ter mostrado, porque o método da lógica *perpassa* o método filosófico.

Dito isso, podemos nos ocupar da resposta à segunda questão levantada, a saber, quais seriam essas *regras lógicas*. No Capítulo IV do *Discursus*, Wolff trata do método filosófico e ali sustenta que a filosofia é uma ciência na qual toda afirmação deve ser esclarecida através de uma definição acurada<sup>2</sup>. Além disso, no parágrafo dedicado à forma das proposições [Lehrsätzen] filosóficas (§121), Wolff sustentará que na filosofia “deve ser dada a razão por que o possível pode chegar à realidade” (WOLFF, 2006, p. 71), o que só pode ser alcançado mediante uma demonstração de “por que algo de alguma coisa deve ser afirmado ou negado” (WOLFF, 2006, p. 71)<sup>3</sup>. Segundo Wolff, essa demonstração é possível quando essa razão repousa “ou na definição ou em alguma condição” (WOLFF, 2006, p. 71). Em ambos os casos,

---

<sup>1</sup> Conferir a seguinte passagem: “§91. *Por que o autor trata a lógica em primeiro lugar*. O método demonstrativo exige que a lógica seja ensinada depois da ontologia e da psicologia (90), o método de estudo sugere todavia que ela seja anteposta a todas as partes restantes da filosofia e, portanto, preceda também a ontologia e a psicologia (88). Ambos métodos não podem conjuntamente ser satisfeitos. Depois de uma observação cuidadosa do assunto, nós compreendemos que, porque quem não teve ainda nenhum contato com a lógica não pode suficientemente aprender [tun kann] ontologia e psicologia, mas que os princípios da ontologia e da psicologia, que a lógica precisa, podem muito facilmente ser esclarecidos na própria lógica, preferimos o método do estudo ao invés do método da demonstração.” (WOLFF, 2006, p. 53) Estamos aqui tomando como sinônimas, as expressões “método de estudo” e “ordem do conhecimento”, bem como “método da demonstração” e “ordem das razões”.

<sup>2</sup> WOLFF, 2006, p. 67: “§116. *In der Philosophie dürfen keine Ausdrücke verwendet werden, die nicht durch genaue Definition erklärt sind.*”

<sup>3</sup> Para conferir a passagem completa: “Nas proposições [Lehrsätzen] filosóficas deve-se determinar a condição adequadamente, sob a qual o predicado pertence ao sujeito ou sob a qual algo de alguma coisa é afirmado ou negado. Na filosofia deve ser dada a razão por que o possível pode chegar à realidade (31), portanto, por que algo de alguma coisa deve ser afirmado ou negado. Se então a razão, por que um predicado pertence a um sujeito, está contida ou na definição ou em alguma condição, o filósofo deve mostrar como em virtude dessa definição ou em virtude dessa condição o predicado pertence ao sujeito. Por conseguinte, ele deve escrever a demonstração, que exhibe claramente, se o predicado pertence ao sujeito em virtude da definição ou em virtude de alguma condição, e a condição deve ser adequadamente determinada; a não ser que ela se siga per se em virtude da definição. A mesma demonstração pode ser comprovada de outro modo. Quando a condição sob a qual o predicado pertence ao sujeito na demonstração não é adequadamente demonstrada, permanece questionável, se o predicado pertence ao sujeito completamente, isto é, em todo caso, ou se apenas sob uma certa condição, isto é, em algum caso determinado; muito menos se reconhece em qual caso ele deve ser atribuído. Quem está com dúvidas nessa ignorância, não alcançou conhecimento seguro [...]” (WOLFF, 2006, p. 71).

a razão pode ser explicitada via um procedimento racional de prova, isto é, uma espécie de demonstração que exiba a conexão do predicado com o sujeito através de uma razão.

O método da filosofia segundo o qual um procedimento racional de prova estabelece a conexão entre predicado e sujeito é, para Wolff, o mesmo método matemático, como deixa claro a longa passagem abaixo:

§139. Identidade do método filosófico e do método matemático. As regras do método filosófico são as mesmas do método matemático. Pois no método filosófico não devem ser utilizados senão termos cuidadosamente explicados por uma definição precisa (§116), nem é aceito como verdadeiro senão o que é suficientemente demonstrado (§§117,118); nas proposições, sujeito e predicados são igualmente determinados com cuidado (§§121,130), e tudo é ordenado de tal modo, a fim de que seja antecipado aquilo mediante o qual a sequência é compreendida e provada (§§133,123,124). Mas, por conta de nosso comentário sobre o método matemático [...], torna-se claro que, também no ensino da matemática, os termos devem ser explicados através de uma definição cuidadosa (§§17,18 de Meth.), e que os termos que constituem as definições subsequentes, devem ser explicados nas antecedentes; [...] que os princípios devem ser suficientemente estabelecidos; que, por meio de definições e proposições anteriormente obtidas, são demonstradas proposições de forma rigorosa (§§43,45 e seg. Meth.), nas quais sujeito e predicado são determinados com precisão (§30 e seg. Meth.). [...] Quem não vê, que as regras do método matemático são as mesmas daquelas do método filosófico? (WOLFF, *Discursus*, p. 84-5 *apud* SALTIEL, 2013, p. 18)

Assim, o método filosófico é concebido como idêntico ao método matemático, visto que, em ambos os casos, esse método consiste em construir demonstrações rigorosas a partir de termos definidos precisamente. O modo através do qual pode-se construir essas demonstrações, isto é, “antecipar aquilo mediante o qual a sequência é compreendida e provada” (*Idem, ibidem*) é, para Wolff, a silogística (SALTIEL, 2012, p. 19). Isso fica claro na passagem abaixo tirada do *Brevis comentatio*:

§45. O procedimento de inferência de conclusões a partir de princípios realmente não é outro, senão aquele já exposto em todos os manuais de lógica, em que o silogismo é tratado. [...].

§46. Na verdade não seria difícil demonstrar que uma demonstração genuína, que produz uma convicção plena, não pode ocorrer, caso não ordenemos nossos pensamentos segundo as regras silogísticas [...].

§47. Certamente não ignoro haver em nosso tempo presente não poucos que estão persuadidos de que a forma das demonstrações matemáticas é diferente das leis dos silogismos, e que concedem ainda menos que todo o poder de convicção daquelas advém unicamente destas. Mas não me é oculto que a homens dotados não apenas de ilustre capacidade de juízo, mas também de atenção rigorosa, veem o contrário. Sua autoridade me impeliu a investigar a questão a fundo e dessa maneira conheci o preconceito que surgiu através de um juízo precipitado” (Wolff, *Brevis comentatio*, §§ 45-47, pp. 13-14 *apud* SALTIEL, 2012, p. 19)

Conclui-se, portanto, que, para Christian Wolff, o método comum da matemática e da filosofia não é outro do que a silogística (SALTIEL, 2012, p. 22-3; CAPOZZI; RONCAGLIA, 2009, p. 126). Por esse motivo, Capozzi e Roncaglia podem afirmar que “After Wolff, logic is acknowledged as the only argumentative structure used in every field of knowledge, from mathematics to philosophy.” (2009, p. 129). No entanto, sabe-se que tanto Locke, quanto Thomasius, concebem o silogismo como estéril. Desse modo, para estes últimos pensadores, o silogismo não possui a característica que Peter Geach atribui ao ato de argumentar, a saber, a capacidade de nos levar a adotar crenças com base em razões (GEACH, 2013, p. 17-8)<sup>1</sup>. Portanto, a concepção segundo a qual o silogismo é um método legítimo de obter conhecimento não pode ser originária, em Wolff, dessa linhagem de influência. Queremos ler essa compreensão dos poderes da lógica geral (aqui compreendida simplesmente como silogística) como podendo ser tributária à influência leibniziana.

---

<sup>1</sup> Se utilizarmos a distinção de Peter Geach entre os atos de *dar razões* (argumentar) e *racionalizar*, talvez pudéssemos dizer que, para Locke e Thomasius os silogismos seriam meras *racionalizações* e não argumentações capazes de nos levar à adoção de crenças com base em razões.

## *Leibniz e o elogio ao silogismo*

Mesmo correndo o risco de sermos superficiais, acreditamos valer visitar brevemente algumas passagens do *Livro IV dos Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano* de Leibniz a fim de traçar algumas características de sua compreensão do papel da lógica, para registrarmos aquilo que estamos compreendendo como uma possível herança deixada em Christian Wolff<sup>1</sup>. Faremos isso olhando, em linhas muito gerais, para o modo como Leibniz trata o silogismo como um método para alcançar a verdade.

Vale dizer que, como, para Leibniz, os signos (ou a linguagem) são necessários para o pensamento, importa saber como esses signos podem ser corretamente combinados a fim de formar proposições que expressam pensamentos e, além disso, que possam expressar – se bem formados – pensamentos verdadeiros. Dessa ideia inicial, surge sua *Dissertação sobre a Arte Combinatória*, a qual consta como um trabalho de sua juventude onde Leibniz pretende expor um sistema de lógica formal com a sintaxe da linguagem do pensamento. De acordo com esse sistema:

Not only would it enable one to see whether or not a proposition followed from other propositions; it would enable one to see how a proposition which appeared simple could be analyzed into simpler constituent concepts on which both the meaning and the truth of the proposition were based. (ISHIGURO, 1990, p. 44)

Desse modo, se os termos simples puderem ser definidos e todas as operações puderem ser expostas, todos os conceitos complexos e, portanto, todas as proposições, poderiam ser obtidos *via* a aplicação reiterada dessas regras (ISHIGURO, 1990, p. 45). Assim, a vantagem desse instrumento seria poder extrair todo o conhecimento dedutível de um número dado de

---

<sup>1</sup> É necessário uma nota acerca da possível descontinuidade histórica da linha de influência que estamos tentando marcar. Os *Novos Ensaios* de Leibniz são publicados apenas tardiamente em 1765, o que, por si só, coloca em dúvida qualquer possível influência direta desse trabalho sobre a filosofia de Christian Wolff ou mesmo sobre sua influência em qualquer de seus contemporâneos. Sabe-se, contudo, que Leibniz redige os *Novos Ensaios* entre 1701 e 1704 e, portanto, exatamente quando inicia-se sua correspondência com Christian Wolff, o que pode ter contribuído para um intercâmbio de suas ideias (CAPOZZI; RONCAGLIA, 2009, p. 122). É claro que apenas uma minuciosa e criteriosa análise dessa correspondência pode dar conta de uma resposta completa a nossa hipótese de leitura. No entanto, fazer isso excede em muito nossos objetivos.

pressuposições (WIENER, 1939, p. 570)<sup>1</sup>. Mesmo que, com o passar dos anos, o próprio Leibniz tenha rejeitado sua *arte combinatoria* como uma pretensão juvenil<sup>2</sup>, não parece ser o caso que ele tenha rejeitado a compreensão de que *é na lógica* que a questão da verdade (leia-se, de toda verdade) se resolve. Isso pode ser sustentado, assim nos parece, visto que encontramos nos *Novos Ensaios*: i) uma compreensão da verdade como concordância entre as ideias e, em especial, a tese da inerência do predicado ao sujeito e; ii) uma compreensão da lógica *geral*, naquilo que nos interessa representada pela silogística, como sendo o método que permite, a exemplo do método matemático, estabelecer essa relação. Vejamos, em primeiro lugar, como a verdade é compreendida na relação entre as ideias:

Tomando-se, porém, o *conhecimento* num sentido mais estrito, isto é, como conhecimento da verdade, como fazeis aqui, digo ser verdadeiro que a verdade está sempre fundada na concordância ou discordância das ideias, porém não é em geral verdade que o nosso conhecimento da verdade constitui uma percepção desta concordância ou discordância, a não ser que se diga que a sentimos confusamente, sem dar-nos conta. (LEIBNIZ, 1980, p. 286)

Tomar a verdade como estando fundada na concordância ou discordância das ideias significa, para Leibniz, tomar uma proposição como verdadeira *se e somente se* a noção do predicado *está incluída* na noção do sujeito: trata-se do conhecido princípio *praedicatum inest subject*. O peculiar do *dictum* leibniziano é que essa compreensão intensional das relações entre sujeito e predicado deve ser estendida não apenas às proposições, na linguagem kantiana, ditas

---

<sup>1</sup> Isto é, deveria ser possível reduzir toda a multiplicidade conceitual a conceitos simples de modo que cada termo complexo seria o resultado de uma combinação de seus constituintes mais simples. Conforme Capozzi e Roncaglia: “The second result of the *De Arte Combinatoria* worth mentioning is the construction of a symbolic language in which numbers are used to represent simple or primitive concepts, and their combinations (subdivided in classes according to the number of primitive concepts involved) are used to represent complex or derivate concepts.” (2009, p. 110)

<sup>2</sup> Sobre a rejeição de Leibniz a essa obra: “Foi o que ocorreu com a minha obra *Arte das Combinações*, fato que já tive ocasião de lamentar. Foi um fruto da minha primeira adolescência, e todavia a obra foi reimpressa por muito tempo, sem consultar-me e mesmo sem observar que se tratava de uma segunda edição. Isso levou alguns a crerem, a meu desfavor, que eu era capaz de publicar uma tal obra em idade avançada. Com efeito, embora existam ali teses que ainda aprovo, outras há que só podem convir a um jovem estudante.” (LEIBNIZ, 1980, p. 309)

analíticas<sup>1</sup>, mas a toda e qualquer proposição<sup>2</sup>. O que fica claro em sua defesa desse princípio na seguinte carta a Arnauld: “in every true affirmative proposition, whether necessary or contingent, universal or particular, the notion of the predicate is in some way included in that of the subject. *Praedicatum inest subjecto*; otherwise I do not know what truth is.” (LEIBNIZ *apud* LOOK, 2014) Nesse contexto, estabelecer a verdade de uma proposição, de qualquer proposição, é compreender a inerência ou não de um predicado a um sujeito, a fim de examinarmos as propriedades essenciais de uma substância<sup>3</sup>. Portanto, se por ventura uma ideia não nos parece evidentemente inerente a outra, isto é, se um predicado não nos parece estar evidentemente contido em um sujeito, isso ocorre não porque ele de fato não pertence aí, mas porque não o compreendemos devidamente:

Via de regra, quando as ideias são compreendidas a fundo, as suas concordâncias e discordâncias aparecem. Reconheço, porém, que por vezes existem algumas tão compostas, que se necessita de muito cuidado para explicitar o que nelas está escondido; sob este aspecto, certas concordâncias podem permanecer ainda obscuras. (LEIBNIZ, 1980, p. 301)

Resta-nos, portanto, compreender por qual método seríamos capazes de revelar essa conexão profunda. E aqui a lógica tem um papel a cumprir: ora, sendo a verdade a concordância ou discordância entre as ideias, cabe à lógica revelar essas conexões. As passagens abaixo,

---

<sup>1</sup> Para uma compreensão diferente do princípio *praedicatum inest subjecto*: “Couturat argued that for Leibniz all propositions are ultimately of the subject-predicate form, and that since for Leibniz all truths depend on the predicate term being contained in the subject term, all truths are for him analytic. I hope however, to show that both the question of the subject-predicate form of propositions and the problem of the 'analyticity' of truths are much more complex than Couturat thought. ('Analyticity' was not a concept which Leibniz used with the post-Kantian meaning which we attach to it.) Couturat also rightly indicated the importance of Leibniz's lifelong attempt to construct a system of formal logic which, because its syntax corresponded to the laws of thought, would provide a procedure to determine the truth-value of every human thought expressed in it.” (ISHIGURO, 1990, p. 10)

<sup>2</sup> KNEALE e KNEALE, 1980, p. 340: “Há na verdade uma distinção entre verdades de razão, que são verdadeiras em todos os mundos possíveis e verdade de fato que em certo sentido são contingentes porque dependem da vontade de Deus e só são verdadeiras no mundo atual. Mas o princípio da razão suficiente assegura-nos que mesmo as verdades de fato são necessárias na medida em que nada acontece sem um motivo. Em *toda* a proposição verdadeira o conceito expresso no sujeito contém o conceito do predicado e a diferença entre verdades de razão e verdades de fato é simplesmente que as últimas não podem ser demonstradas sem referência a essa superioridade do mundo atual que levou Deus a escolhê-lo entre todos os mundos possíveis.”

<sup>3</sup> KNEALE e KNEALE, 1980, p. 337-8: “Demonstrar uma proposição é mostrar que o conceito do seu predicado está contido no conceito do sujeito e para isso temos que analisar os dois conceitos com suficiente amplitude para esclarecer melhor as relações entre ambos.”

retiradas do *Livro IV dos Novos Ensaios*, devem nos auxiliar a traçar a definição e amplitude dessa disciplina:

Com efeito, a lógica é tão suscetível de demonstrações como a geometria, podendo-se afirmar que a lógica dos geômetras, ou as maneiras de argumentar que Euclides explicou e estabeleceu ao falar das proposições, constitui uma extensão ou promoção particular da lógica geral. (Leibniz, 1980, p. 297)

Começo agora a entender o que é uma ligação das ideias conhecida distintamente, e bem vejo que desta forma os axiomas são necessários. Vejo bem, igualmente, como é necessário que o método que seguimos nas nossas pesquisas quando se trata de examinar as ideias seja regulado conforme os exemplos dos matemáticos, que partindo de certos indícios muito claros e fáceis – que não constituem outra coisa senão os axiomas e as definições – sobem em pequenos degraus e por encadeamento contínuo de raciocínios até à descoberta e à demonstração das verdades que de início parece superar a capacidade humana. (Leibniz, 1980, p. 368)

A lógica é compreendida aqui como uma espécie de cálculo ou demonstração capaz de evidenciar as conexões profundas entre as ideias e, desse modo, possibilitar o acesso ao conhecimento. Além disso, embora Leibniz não tenha tido sucesso em sua empresa de “aritmizar” a lógica através de sua *arte combinatória*, persiste em sua compreensão madura da lógica a ideia de que o estabelecimento da verdade é tributário a um método *dedutivo*. Esse método, por sua vez, encontrará uma de suas expressões justamente na silogística, ou seja, na “arte de encontrar ideias médias”:

Após ter estabelecido ideias claras e distintas com nomes fixos, o grande meio de aumentar os nossos conhecimentos é a arte de encontrar ideias médias, que nos possam fazer ver a conexão ou a incompatibilidade das ideias externas. (Leibniz, 1980, p. 370)

Segue-se dessa compreensão do papel da silogística um elogio a essa invenção dos antigos:

[...] estou convencido de que a invenção dos silogismos constitui uma das mais belas do espírito humano, e até uma das mais belas do espírito humano, e até uma das mais consideráveis. É uma

espécie de *matemática universal*, cuja importância não é suficientemente conhecida. Pode-se dizer que o silogismo encerra uma arte de *infallibilidade*, desde que se saiba e se tenha capacidade para bem usá-lo, o que nem sempre acontece. (LEIBNIZ, 1980, p. 391)<sup>1</sup>

Os *Novos Ensaio*s estão estruturados na forma de simular uma conversa entre dois amigos imaginários: Filaleto e Teófilo. Filaleto teria retornado de uma viagem à Inglaterra bastante impressionado pela leitura do *Ensaio sobre o entendimento humano* de John Locke e representaria, no diálogo, as ideias deste último. Teófilo, por outro lado, representaria o pensamento de Leibniz. No *Livro IV*, cap. XVII (*A razão*), os dois amigos travam uma discussão acerca de dois pontos concernentes à importância da silogística. Em primeiro lugar, cabe compreender de onde deriva a força da silogística e por que ela pode garantir a correteza dos raciocínios, em segundo lugar, trata-se de investigar sua proficuidade. Teófilo tentará mostrar que o ceticismo de Filaleto acerca da infecundidade do silogismo deriva de sua incompreensão com respeito ao enraizamento dessa maneira de raciocinar nas *formas universais da lógica*. Começemos observando a incredulidade de Filaleto no que concerne ao primeiro ponto:

Acredita-se geralmente que o *silogismo* é o grande instrumento da razão e o melhor meio para pôr esta faculdade em exercício. Quanto a mim, tenho dúvidas, pois o silogismo serve apenas para ver a conexão das provas num *só exemplo* e não vai além disso, ao passo que o espírito vê esta conexão facilmente, e talvez melhor sem o silogismo. Os que sabem utilizar as figuras e os modos supõem o mais das vezes o seu uso e utilidade em virtude de uma fé implícita nos seus mestres, sem saber a razão. [...] Trata-se de saber que conexão tem uma ideia média com os extremos no silogismo: ora, *é isto que nenhum silogismo é capaz de mostrar*. É o espírito que pode perceber tais ideias colocadas assim por uma espécie de *justaposição*, e isto pela sua própria vista. Para que serve então o silogismo? Ele tem utilidade *nas escolas, onde não se tem vergonha* de negar a concordância das ideias que visivelmente concordam. (LEIBNIZ, 1980, p. 389-90)

---

<sup>1</sup> Também citado por COUTURAT, 1901, p. 1.

A reação de Teófilo é imediata (para evitar citação repetida, omitimos o trecho, já citado acima, no qual Teófilo elogia o silogismo):

O vosso arrazoado sobre a pouca utilidade dos silogismos está repleto de uma série de observações sólidas e boas. Cumpre reconhecer que a forma escolástica dos silogismos é pouco usada no mundo; além disso, que ela é excessivamente longa e complicada, se quiséssemos empregá-la com seriedade. [...]  
Entretanto, é necessário saber que, ao falar dos *argumentos em forma*, não entendo exclusivamente esta maneira escolástica de raciocinar que se utiliza nos colégios, mas todo raciocínio que conclui pela força da forma, e onde não há necessidade de suprir ponto algum, de maneira que um *sorites*, um outro tipo de silogismo que evite a repetição, um cálculo de álgebra, uma análise dos infinitesimais serão para mim mais ou menos argumentos em forma, porque a sua forma de raciocinar foi pré-demonstrada, de maneira que estamos seguros de não nos enganar. [...] Essas inversões, composições e divisões das razões, das quais se serve Euclides, não passam de espécies de formas de argumentar particulares e próprias aos matemáticos e à matéria com a qual se ocupam, e demonstram essas formas com o auxílio das formas universais da lógica. (LEIBNIZ, 1980, p. 391)

A longa citação acima deve servir para compreender o que Leibniz entende especificamente pela silogística e, em decorrência disso, por que essa arte de argumentar é profícua no estabelecimento do conhecimento. Para Leibniz, o silogismo deriva sua força e, como ele, toda e qualquer maneira correta de raciocinar, da sua *forma*. Trata-se, portanto, de atentar para a *forma* dos raciocínios – quaisquer que eles sejam – em relação com as formas universais da lógica para verificar sua capacidade de produzir as corretas consequências. Assim, a lógica seria a *forma universal* subjacente a toda e qualquer maneira de raciocínio, isto é, a regra de sua corretude<sup>1</sup>. Assim, ao menosprezar a capacidade do silogismo em garantir a corretude nos raciocínios, Filaleto não compreende que o silogismo, apenas uma entre outras maneiras de raciocinar, porque está fundado na lógica, pode conduzir ao conhecimento e,

---

<sup>1</sup> Como observa Philip Paul Wiener, para Leibniz a lógica era importante não apenas por razões de *rigor*, mas também para razões práticas, isto é, para o conhecimento em campos tão diversos quanto a física, a matemática e o direito (WIENER, 1939, p. 568-70).

portanto, consiste em uma maneira fecunda de raciocinar: “Englobando sob os silogismos também os conjuntos de silogismos e tudo aquilo que denominei argumentação em forma, pode-se dizer que o conhecimento que não é evidente por si mesmo se adquire através de consequências, as quais só são corretas quando possuem a força devida.” (LEIBNIZ, 1980, p. 395)

E assim, Filaleto, enfim, sucumbe à argumentação de Teófilo:

Começo a fazer da lógica uma ideia completamente diversa da que possuía outrora. Considerava-a como uma brincadeira de escolares, ao passo que agora vejo que existe uma espécie de matemática universal, da forma como entendeis. Oxalá se conseguisse fazê-la progredir mais do que até agora, a fim de que possamos encontrar nela *esses verdadeiros subsídios ou meios da razão*, dos quais falava Hooker, meios que elevariam os homens bem acima do seu estado atual. (LEIBNIZ, 1980, p. 397-8)

\*\*\*

Como vimos, o quadro afigura-se complexo. Por um lado, como pretendemos ter mostrado, é enganador descrever Christian Wolff apenas como um leibniziano, visto que, segundo alguns pontos importantes de sua filosofia, Wolff está em continuidade com certos aspectos da rejeição à filosofia escolástica trazida pelo *Ensaio* de John Locke. Para relembrar, esses pontos são, os seguintes: i) há um elogio aos poderes do entendimento humano; ii) segue-se disso, a necessidade de se investigar esses poderes – a lógica é o resultado de uma investigação sobre o entendimento; iii) sem a experiência não é possível o conhecimento dos poderes do entendimento (isso aparece notoriamente no papel fundamental reservado à psicologia para o estabelecimento das verdades lógicas).

Por outro lado, Christian Wolff parece não estar disposto a renunciar de todo à tradição escolar que recebera. Isso porque, ele também aparece como herdando de Leibniz e/ou da tradição duas ideias fundamentais para sua própria concepção de lógica. Em primeiro lugar, observa-se uma valorização do método matemático como idêntico ao método filosófico à

medida que ambos estão fundados na lógica; testemunho disso é o fato de que a lógica passa a ser vista como *a estrutura* subjacente à toda a forma de pensamento. Em segundo lugar, o reconhecimento de que a silogística não é apenas um método legítimo de conhecimento, mas que esse procedimento (e com ele asseções decorrentes da lógica) poderiam levar à extensão do conhecimento. Se, para Wolff, a lógica não é, como parece ser para Leibniz, o *organon* de toda a verdade, ela não pode tampouco ser reduzida a um *mero cânone da verdade*, visto que, ao menos no que concerne ao silogismo, parece haver o consenso de que ele é um método legítimo de obter conhecimento. A lógica tem, portanto, uma aplicação prática a ser explorada: ela pode levar ao conhecimento. O resultado do encontro dessas duas tradições na lógica de Wolff é uma compreensão de um duplo método nessa disciplina, pois, para que essa ciência nos guie na busca da verdade, ela própria buscaria seus princípios na psicologia e na ontologia.

\*\*\*

Chegamos assim à *Doutrina da Razão* de *Georg Friedrich Meier*. O manual de Meier, que servirá de livro-texto para as lições de lógica de Kant, representará o encontro das duas tradições que vimos serem desenhadas aqui: por um lado, a influência da *lógica das ideias* representada pela herança do *Ensaio* de John Locke (a lógica será uma investigação sobre os poderes do entendimento e da razão contida na ideia de uma *lógica natural*); por outro lado, a continuação da tradição aristotélica, representada pela *Lógica Alemã* de Christian Wolff e, em grande medida, pelos *Novos Ensaio*s de Leibniz (a lógica tem uma parte prática). Resta saber como Kant se posicionará diante desse quadro, o que discutiremos à luz das suas *Reflexões*.

### 3.2. Kant e a *lógica geral*: as *Reflexões* sobre a natureza e o limite da *lógica geral*

Como anunciado no começo do presente capítulo, nosso objetivo inicial de compreender se há em Kant uma resposta à questão sobre a origem dos conceitos nos leva a investigar sua

concepção de lógica geral. Na *Primeira Parte* deste capítulo, fizemos um esboço das concepções sobre essa doutrina que orbitavam a cena intelectual na qual Kant teve sua formação e desenvolveu sua carreira. Nesta segunda parte deste capítulo, podemos, portanto, nos ocupar especificamente da concepção de lógica em Kant. Nossa fonte prioritária para compreender o papel, a natureza e o limite da lógica geral será o texto das *Reflexões*, isto é, das anotações de Kant às margens da *Doutrina da razão* de George F. Meier.

As notas de Kant referentes a essa temática tomam as primeiras cinquenta páginas do volume XVI da Academia dedicado ao *Nachlaß*<sup>1</sup>. Como já anunciamos, a justificativa para centrarmos nosso texto nas *Reflexões* se dá, prioritariamente, por dois motivos. Em primeiro lugar, se lembrarmos da nossa motivação inicial que é compreender *se e como* é possível esperar de Kant uma resposta ao problema da formação dos conceitos, veremos que é justamente nesses textos não publicados o lugar onde essa questão aparece. Ora, mas, então, por que não – neste momento – dar o mesmo peso ao texto das *Lições*? Aqui entra a nossa segunda justificativa para nossa escolha. Seguindo a resenha de Patrícia Kitcher (1994) à tradução dessas *Reflexões* em língua inglesa, acreditamos que embora paralelos entre o texto das *Lições* e das *Reflexões* possam ser feitos<sup>2</sup> e, mais do que isso, possam ser frutíferos, o texto das *Reflexões* seria mais “fiel” ao pensamento kantiano. Isso porque, por um lado, se confiarmos na datação de Adickes, poderíamos retrazar o caminho intelectual em direção à adoção de teses especificamente *críticas* e, por exclusão, recusar aquelas que, temporalmente, não pertencem a esse domínio; por outro lado, temos a evidência incontestável de que as *Reflexões*, diferentemente das *Lições*,

---

<sup>1</sup> Algumas dessas notas podem ser encontradas em tradução para o inglês na edição da Cambridge dedicada às *Notas e Fragmentos* editada por Paul Guyer. No entanto, como não são todas as notas disponíveis em tradução, optamos por traduzi-las, quando necessário, a próprio punho; de modo que toda referência às *Reflexões*, exceto quando explicitamente indicado, será por nossa conta e risco. Quando for necessário fazer referência à tradução inglesa, citaremos: *Notes and Fragments*, 2005.

<sup>2</sup> O exemplo de Kitcher é justamente alguns paralelos no que diz respeito às questões *lógica e metafísica* acerca da origem dos conceitos (1994).

e mesmo daquela que fora autorizada para publicação, foram escritas pelo próprio Kant. Se essas justificativas forem aceitas, temos boas razões para a estratégia escolhida.

Comecemos, portanto, com a *Introdução* da *Vernunftlehre* de Meier, onde encontramos a seguinte definição de *lógica*, seguida de uma explicação concernente à origem de suas regras:

1. A doutrina da razão ou a arte da razão (*logica, philosophia instrumentalis, philosophia rationalis*) é uma ciência, que lida com as regras de conhecimento e discurso eruditos.
2. Por isso a doutrina da razão não contém leis arbitrárias, artificiais e não naturais, assim as regras elas mesmas devem ser deduzidas: 1) da experiência dos efeitos da razão humana, 2) da natureza da razão humana, 3) das verdades fundamentais e gerais nas quais o conjunto do conhecimento humano repousa. (MEIER, AA XVI, 5)

Assim, para Meier, a lógica é uma *doutrina* ou uma *ciência*; do mesmo modo como vimos ser para Wolff no *Dicursus praeliminaris* e para Leibniz nos *Novos Ensaios*. Essa definição não encontraria resistência da parte de Kant caso se resumisse ao que foi exposto no primeiro parágrafo. Isso porque, parece clara a identificação de Kant também com essa compreensão da lógica, a julgar pelas seguintes passagens<sup>1</sup>:

A ciência das regras no uso erudito da razão é *Logica proprie dicta, doctrina*. (KANT, *Refl. 1579*, AA XVI, 22<sup>2</sup>)

A ciência das regras gerais do entendimento: lógica. (KANT, *Refl. 1584*, AA XVI, 25)

A lógica é uma ciência a priori das leis puras do entendimento e da razão em geral, não de seu uso particular. (KANT, *Refl. 1603*, AA XVI, 33)

---

<sup>1</sup> Nas *Reflexões*, encontramos ainda as seguintes passagens: “*Denominatio. Logica, Philosophia rationalis, Vernunftlehre* são idênticas no seu significado.” (KANT, *Refl. 1569*, AA XVI, 7); “*Logica aliter definita: Est scientia dirigendi facultatem cognoscitivam in perspicienda veritate*. É a ciência do uso correto da razão.” (KANT, *Refl. 1571*, AA XVI, 8); “A lógica é uma ciência, de como se deve usar sua razão.” (KANT, *Refl. 1574*, AA XVI, 14); “(Uma ciência a priori chama-se doutrina, não disciplina) 1. A lógica é uma ciência da razão com respeito à matéria e à forma. No que diz respeito à última, como um canon da razão ela tem claros *principia a priori* e não empíricos, assim ela não toma emprestado nada da psicologia. Ela é abstraída do uso empírico do entendimento, mas não derivada dele. Esta é a lógica teórica.” (KANT, *Refl. 1612*, AA XVI, 36); “Lógica. Ciência das regras universais do uso do entendimento em geral; não apenas do uso do entendimento puro, nem do uso em ciências particulares, nem do uso erudito, nem do uso comum, ao invés disso, de todo uso.” (KANT, *Refl. 1620*, AA XVI, 41)

<sup>2</sup> Todo uso de ( ) e { } indica o uso desses sinais pelo próprio Kant. Todo uso de [ ] representa uma adição nossa.

O ponto de discórdia aparecerá, contudo, na consideração do *tipo de regra* que encontramos na lógica. Segundo a passagem citada do § 2 de Meier, as *regras* com as quais a lógica se ocupa não são leis *arbitrárias, artificiais* ou *não naturais*. Logo, essas regras seriam, na visão de Meier, *necessárias e naturais*. Daí que Kant dedica algumas páginas em suas anotações para desenvolver uma compreensão distinta do tipo de regra pertencente a uma lógica que se pretenda ciência.

### 3.2.1. A lógica é a ciência das regras artificiais

O contraste se dá, em primeiro lugar, na construção de uma distinção, que não integra o texto da *Crítica da razão pura*, entre o que seria uma *lógica natural* e uma *lógica artificial*<sup>1</sup> e, em segundo lugar, como veremos adiante, no confronto entre dois tipos de regras *artificiais*. Vejamos o primeiro ponto a partir da seguinte *Reflexão*:

Tudo o que surge [herfließt] de um poder determinado é produzido [entsteht] de acordo com determinadas regras. Pois vem a ser sempre de acordo com um fundamento. Segue-se que também a razão age de acordo com determinadas regras. Essas regras podem ser distintas ou confusas. No último caso, elas são a lógica natural, por ex., o homem anda com seus pés de acordo com determinadas regras, mas se tem dessas regras apenas um conceito confuso. Justamente assim, encontra-se o silogismo:

O burro tem pés.

O homem tem pés.

Ergo: ... Também incorreto, mas, por este motivo, porque contradiz as regras confusas da razão.

Pelo contrário, quando se entende distintamente pensar as regras de uma maneira racional e se pode demonstrá-las de modo acurado, então tem-se uma ciência da lógica. (KANT, *Refl. 1562*, AA XVI, 3-4)

---

<sup>1</sup> É possível que essa distinção tenha sumido do corpo do texto da *Crítica da razão pura* justamente por ser um tanto confusa. No entanto, sua presença nas *Reflexões* se justifica se pensamos que Kant está reagindo à caracterização, encontrada no texto de Meier, da lógica como uma disciplina das regras *naturais*. A caracterização da lógica como tendo uma dupla perspectiva, *natural* e *artificial* é igualmente encontrada na *Lógica Alemã* de Christian Wolff. Conforme: 1744, p. 190ss.

\* Geralmente se divide a lógica em *naturalem* e *artificialem*, em natural e artificial. A primeira é uma prática [Ausübung] das regras corretas para pensar, sem conhecer as próprias regras. Se tem apenas um conceito obscuro dessas regras, através das quais os conceitos devem ser ordenados e conectados. É fácil demonstrar que aquele que age segundo tais regras não tem uma ciência das mesmas, *per definitionem scientiae*. Por isso, não se pode chamar propriamente de lógica natural. Portanto, não há uma lógica real [eigentliche], mas apenas [uma lógica do] conhecimento erudito. (KANT, *Refl. 1571*, AA XVI, 8)

De acordo com essa citação, datada por Adickes entre os anos 1754 a 1755, o contraste entre uma *lógica natural* e uma *lógica artificial* se daria segundo o critério da *distinção* de suas regras. A *lógica natural* seria a lógica das regras confusas e, portanto, caberia à *lógica artificial* as regras claras, isto é, aquelas que permitem pensar distintamente e, por isso mesmo, deixam-se demonstrar de modo acurado. Esse critério, contudo, pode ser enganador, pois, se levado às últimas consequências, poderia sugerir que qualquer regra confusa seria *natural* e qualquer regra distinta *artificial*. Que qualquer regra confusa deva ser natural, sob pena de não ser em absoluto uma regra, não é um problema; no entanto, não se seguiria, por isso, que toda regra distinta seja artificial, visto que, não parece absurdo termos regras distintas (isto é, das quais temos clareza) que poderiam ser naturais. Por isso, além do critério da confusão/distinção das regras, encontramos outro fundamento para a compreensão da oposição entre esses dois tipos de lógica, o qual pode nos dar uma visão mais acurada do ponto de Kant. A série de *Reflexões* a seguir, embora um tanto longa, deve nos ajudar a marcar esse contraste:

(As regras ou necessariamente precedem a prática e são chamadas prescrições *Praeceptum* [texto interrompido])

(comum)

Uso natural dos poderes. (através de testes; de acordo com uma norma\*)

Uso artificial dos poderes.

\* (O uso artificial é realizado ou através de regras empíricas e resulta em uma disciplina, ou através de [regras] a priori e torna-se doutrina, ciência.)

Todos nossos poderes [Kräfte] procedem segundo regras, assim também o entendimento e a razão.

(porque existe um fundamento comum, todos os efeitos de um poder estão de acordo com ele, a saber, com a natureza deste poder.)

Ou se é consciente dessas regras antes da prática ou a prática precede as regras.

(regras naturais ou adquiridas, isto é, prescrições, *praecepta*.)  
Essas regras são ou emprestadas da prática. (ou apenas acompanham a prática: artes comuns, *Handgriffe*<sup>1</sup>.)

Economia. Artesanato. Língua comum. *Augenmaß*<sup>2</sup>. Moral.

Ou elas precedem a prática: Navegação. Astronomia. Gramática. Geometria. Jurisprudência. (Aritmética [Rechenkunst]).

Arte e ciência. (KANT, *Refl. 1579*, AA XVI, 17)

(A capacidade [Vermögen] de reconhecer o universal *in abstracto*).

A capacidade de cognições universais (julgar, subsumir e julgar *a priori* (inferir)) chama-se entendimento (razão *a priori* (ou *in abstracto*)).

Se a cognição universal é emprestada da particular, é o entendimento comum (*sensus communis*).

(*universale in concreto*, por conseguinte, na experiência ou em casos individuais) (*sensus communis*.)

Se a cognição particular é emprestada da universal é ciência. (*concretum ab abstracto*.)

No primeiro caso, procede-se de acordo com regras, que não se é consciente, e as regras são abstraídas da prática. (uso natural das regras.)

No segundo caso, deve-se ser consciente das regras antes da prática. Uso artificial das regras. (KANT, *Refl. 1579*, AA XVI, 18)

Nas passagens acima, fica claro que o contraste entre uma lógica *natural* e uma lógica *artificial* se dá entre *práticas que precedem regras* e *regras que precedem a prática* (*prescrições*). O primeiro caso consiste em práticas nas quais procedemos de acordo com regras sem que sejamos conscientes dessas regras – e, por esse motivo, Kant falava em regras “confusas”. Esse seria o caso, segundo Kant, por exemplo, da linguagem: nessa concepção, começamos a expressar uma linguagem<sup>3</sup> pelo próprio exercício da mesma, sem a necessidade

---

<sup>1</sup> Tradução sugerida pela edição das *Reflexões* pela Cambridge: “chorus”.

<sup>2</sup> Tradução sugerida pela edição das *Reflexões* pela Cambridge: “an eye for distance”.

<sup>3</sup> Há uma ambiguidade aqui, a palavra utilizada por Kant é *Sprache*, o que pode tanto ser traduzido por língua, quanto por linguagem. Como poderia haver mais ambiguidade se optássemos por “língua”, dado que esta última palavra parece remeter a uma língua determinada (português, francês, alemão etc.), optamos por utilizar o termo mais amplo de “linguagem”. Assim, fica indeterminado se Kant está falando sobre a maestria de uma língua

de estarmos – ao mesmo tempo – conscientes das regras que utilizamos nessa prática. A consciência das regras de uma linguagem, nesse sentido, não precederia a habilidade de dispor de uma linguagem, ela seria, ao contrário, de algum modo, *abstraída* a partir dessa prática e exercício<sup>1</sup>:

Existem dois tipos de regras: as primeiras, que são (necessariamente) derivadas do uso e são regras; as outras, que (necessariamente) precedem o uso e são *praecepta*: prescrições [Vorschriften]. (Ou as duas ao mesmo tempo. As primeiras: entendimento sadio; as segundas: ciência. Crítica e organon.) As primeiras são derivadas seja do uso natural, e. g., o entendimento, ou do uso contingente: linguagem. (KANT, *Refl. 1602*, AA XVI, 31)

A linguagem é a mensagem do pensamento. O pensamento também é limitado em todos os homens por determinadas regras. [...]  
(É entretanto necessário conhecer essas regras, quando se quer através do pensamento artificial [künstlichen Denken] progredir nas ciências; --- na vida comum precisa-se apenas de exercício. Caminhar, dançar, falar, conversar.) (KANT, *Refl. 1620*, AA XVI, 40)

Kant chama de uso *natural* das regras (de onde se chega à ideia de uma *lógica natural*) o caso em que procedemos na prática (no exercício) sem estarmos conscientes das regras que utilizamos<sup>2</sup>. Assim, caminhamos, dançamos, falamos e conversamos sem termos consciência – e, aparentemente, sem precisarmos ter consciência – das regras que utilizamos nessas práticas. Que ao observar o uso possamos, como Cortázar em seu *Instruções para subir uma escada*<sup>3</sup>,

---

específica ou se ele está falando sobre a capacidade de utilizar uma língua, qualquer que ela seja. O problema aqui, contudo, é que talvez o ponto de Kant fique mais exato se pensarmos que ele está se referindo ao que chamamos de língua materna, isto é, àquela primeira expressão da linguagem, cujas regras não somos conscientes, mas cuja proficiência se dá justamente pelo fato de estarmos imersos em uma prática.

<sup>1</sup> Como ficará claro na sequência, para Kant, ao que tudo indica, saber se esse segundo momento, no qual adquiriríamos a consciência das regras, é necessário é uma questão distinta de saber se ele é possível.

<sup>2</sup> Não é o caso, para Kant, que nossa prática (nem mesmo a nossa prática do exercício do pensamento) seja de todo livre de regras, como já ficou claro na *Refl. 1562*, já citada acima: “Tudo o que surge (herfließt) de um poder determinado é produzido (entsteht) de acordo com determinadas regras. Pois vem a ser sempre de acordo com um fundamento. Segue-se que também a razão age de acordo com determinadas regras.” (KANT, AA XVI, 3)

<sup>3</sup> O que o escritor argentino pretendia com seu conto, não é o ponto aqui. Nos interessa apenas notar que no conto *Instruções para subir uma escada* (em *Histórias de Cronópios e de Famas*), encontramos justamente essa passagem da *observação de uma prática* para a *escrita de um manual* segundo regras derivadas dessa observação.

derivar regras acerca daquilo que procedemos por regras confusas, não parece suficiente, para Kant, para que tenhamos uma *ciência*<sup>1</sup>. Prescrições ou preceitos (*Praeceptum*), por outro lado, seriam regras cujo uso é dependente (em algum sentido) dessas próprias regras. Por esse motivo, prescrições são regras que *precedem* a prática. Esse seria o caso, segundo Kant, das ciências: aritmética, geometria, gramática, astronomia etc.

Mas, cabe perguntar: em que sentido as regras da ciência *precedem* a prática? Há, ao menos, dois sentidos em que as regras de uma ciência podem ser ditas preceder a prática. No primeiro sentido, é claro que, por definição, o uso *consciente* de uma regra é *temporalmente* dependente de que se tenha consciência da regra. Por exemplo, o uso consciente de uma regra gramatical é *temporalmente* dependente de que se conheça distintamente essa regra; não é possível aplicar conscientemente uma regra sem ter consciência dessa regra. Mas esse sentido é trivial. No entanto, é também verdade que podemos conceber o domínio de uma arte, por exemplo, a arte de dançar, sem se ter necessariamente consciência explícita das regras envolvidas dessa arte. Nesse segundo sentido, *preceder a prática* não precisaria significar que todo e qualquer uso seja consciente da regra, isto é, que um preceito seja uma regra consciente de modo *temporalmente* anterior, mas poderia significar algo como *ser uma condição de possibilidade* da prática *como* ciência. Nesse caso, poderíamos ter uma regra que, embora a consciência de sua distinção não seja temporalmente anterior à prática, ela é uma condição *de possibilidade* para que possamos construir uma *ciência* sobre essa prática. Essa parece ser a possibilidade aventada por Kant.

Vejamos o caso da gramática (em contraste com a língua comum) e da lógica considerada como ciência (em contraste com o que seria *uma lógica natural*).

Uma doutrina geral do pensamento é também possível\*, e se seguiria dela uma doutrina geral da linguagem *Grammatica universalis*. Assim, aprender-se-ia a orientação principal da gramática das línguas latina, francesa, alemã.

---

<sup>1</sup> Embora possa ser suficiente para termos uma *arte*, conforme citação acima (KANT, *Ref. 1579*, AA XVI, 17).

\* (se necessária: é uma outra pergunta. Do uso comum do entendimento provavelmente não, tampouco quanto aprender a andar, para o qual o exercício é suficiente.)

Essa doutrina geral do pensamento é a lógica. Todo o pensamento acontece [geschieht] através do entendimento; também a lógica é a doutrina geral do entendimento. (Ciência das regras do pensamento em absoluto.)

Se se quer refletir sobre seu próprio pensamento, então deve-se construir, em primeiro lugar, uma lógica. (A lógica natural é adquirida através do uso do entendimento. Lógica como ciência). (KANT, *Refl. 1620*, AA XVI, 40)

Agora temos os dois lados da analogia que queremos traçar entre, por um lado, a lógica artificial e a gramática e, por outro, a lógica natural e a língua comum. Segundo as passagens citadas, a lógica natural estaria para a lógica artificial assim como a prática da linguagem está para a gramática: do mesmo modo que para falar não é preciso conhecer a ciência da gramática, para pensar não seria preciso conhecer distintamente as regras da lógica (artificial). Nesse sentido, é contingente que se conheça distintamente as regras da lógica. Agora, disso não se seguiria que, porque não conhecemos distintamente as regras da lógica, não haja um sentido em que essas regras sejam *necessárias* para o (bom) uso (isto é para o uso como ciência). As *Reflexões* a seguir devem servir, embora tragam, no seu conjunto, alguma dificuldade, para ilustrar esse ponto:

Há um uso do entendimento e da razão antes do conhecimento das regras: esse é o uso do entendimento sadio [Gesunden Verstandes].

Dele podem ser derivadas regras, como uma gramática.

O entendimento sadio julga *in concreto* e conclui [schließt] através de regras *in concreto*. A experiência ajuda o entendimento sadio (*minorennitaet*).

Usar o entendimento sadio na clareza, infalibilidade, *praxi*. Não se pode substituir ele pela ciência. Sua disciplina é crítica. Limite do entendimento sadio. A lógica serve para crítica do entendimento sadio, mas é dogmática.

(a probabilidade, respeitabilidade, propriedade pertencem ao entendimento sadio. As regras *in abstracto* são vazias.) (KANT, *Refl. 1581*, AA XVI, 24)

O que diz respeito às regras, pertence à ciência; o que diz respeito à aplicação: entendimento sadio. (KANT, *Refl. 1595*, AA XVI, 28)

Já se pensou muito, mas provavelmente sobre seu próprio pensamento não se refletiu.

Do mesmo modo, há muito tempo se fala, mas sobre a própria linguagem não se reflete\* (Falar. Pensar alto.)

(\* Se aprende muitas coisas, por exemplo, andar, sem ter sido ensinado. Pensar não se pode aprender de outros, assim como a andar, mas bem: trazer sua capacidade de pensar [Vermögen zu Denken] sob regras.) (KANT, *Refl. 1620*, AA XVI, 39)

Duas observações são necessárias. Em primeiro lugar, do modo como interpretamos as citações acima, a capacidade que temos de pensar seria análoga à capacidade que temos de andar ou falar. Assim, enquanto tal, não é necessário que, para utilizar o pensamento, tenhamos que derivar regras da prática do pensamento. Fazer isso seria como sustentar que para andar, subir uma escada ou falar, precisaríamos antes conhecer as regras embutidas nessas práticas. Dada a insistência de Kant acima, é pacífico que para a prática *in concreto* da linguagem comum, a consciência das regras da lógica não é necessária; para a prática é necessário, apenas, que se tenha suas capacidades ‘em ordem’, isto é, que se tenha o *entendimento sadio*<sup>1</sup>. Como Kant coloca acima: o entendimento sadio julga *in concreto* e, mais ainda, ele não pode ser substituído pela ciência – isto é, para quem não possui o entendimento sadio, de nada adianta decorar regras.

Em segundo lugar, disso não se segue que não podemos derivar certas regras do uso *in concreto* do entendimento sadio. Nós podemos, por exemplo, derivar regras do uso do entendimento sadio acerca da *probabilidade, respeitabilidade, infalibilidade, clareza* etc. Mas, qual seria o estatuto dessas regras *derivadas*? Essas regras derivadas seriam nada mais do que generalizações acerca do uso *natural* do entendimento e, por esse motivo, talvez, Kant falaria

---

<sup>1</sup> Nesse sentido, se a lógica fosse uma ciência que visasse a *ensinar a pensar*, do mesmo modo que teríamos que ler o manual de Cortázar para aprender a subir escadas ou chorar, teríamos que ler um manual para aprender a falar – o que parece absurdo.

de uma lógica *natural* como sendo uma lógica das regras *derivadas do uso*. Não é à toa encontrarmos na *Reflexão 1629* a ideia de que uma *lógica natural* é: “falsamente nomeada lógica; pois ela não é saber, mas simples *routine* e exercício.” (KANT, *Refl. 1629*, AA XVI, 47)<sup>1</sup>.

Assim, aparentemente, o conjunto dessas regras *naturais* não poderia, porque derivado da prática, constituir uma lógica como *ciência* – isto é, uma ciência das regras do pensamento em absoluto (KANT, *Refl. 1620*, AA XVI, 40). Além disso, Kant pondera, parece haver um *limite* para aquilo que o entendimento sadio pode ser consciente *naturalmente* (isto é, para aquilo que ele pode proceder no exercício sem nenhuma reflexão sobre o próprio exercício). E, justamente, esse limite deve significar, de alguma maneira que ainda precisa de elucidação, a busca pela consciência de regras *mais fundamentais* e, claro, por algum outro método que não o método de derivação a partir da prática.

\*\*\*

Para finalizar, resta lembrar que a doutrina da razão de Meier, porque herdeira de Wolff, como vimos rapidamente, havia caracterizado a lógica como a ciência das regras *necessárias* e *naturais* da razão. Kant está, portanto, usando suas notas às margens do manual de Meier para mostrar aos seus alunos que as regras da lógica, se essa se pretende ciência, não podem ser tomadas como *naturais* no sentido acima, isto é, não podem ser regras *derivadas* do uso *in concreto* do entendimento<sup>2</sup>. Ao contrário, suas regras devem ser *artificiais*.

Na segunda parte do presente capítulo, tínhamos nos concentrado na análise da árvore genealógica da concepção de lógica que Kant receberá no séc. XVIII. Naquela parte, vimos como o *caminho das ideias* representado pela obra de John Locke, o qual retomava, por sua vez, a tradição dos lógicos de Port-Royal, constituía uma forte influência na obra de Christian

---

<sup>1</sup> O mesmo ponto já havia aparecido na *Refl. 1571* (KANT, AA XVI, 8) citada acima. Como já notamos, também, a distinção entre *lógica natural* e *lógica artificial* era típica da escola wolffiana.

<sup>2</sup> Como veremos, haverá um sentido em que suas regras são *abstraídas* da prática, o que não é o mesmo, para Kant, de *derivadas* da prática.

Wolff. Como sabemos que o manual de Meier é amplamente baseado na lógica wolffiana, é possível que sua compreensão da lógica como uma ciência ocupada com as regras *naturais* da razão humana seja nada mais do que o testemunho dessa herança, isto é, seja ainda o testemunho da compreensão da lógica como uma *arte de pensar*.

Passemos agora ao segundo aspecto das regras *artificiais* da lógica, a saber, que elas são *a priori* e, portanto, que elas possibilitam a criação de uma doutrina – de uma *ciência*.

### 3.2.2. A lógica é uma ciência que contém as regras formais do pensamento

O segundo aspecto digno de nota, concernente ao segundo parágrafo do texto de Meier, diz respeito à caracterização do tipo de regra *artificial* contida na lógica. É notório que Kant concebe as regras da lógica como tendo três características principais: elas são gerais, necessárias e *a priori*. Uma das consequências dessa caracterização, nas *Reflexões*, é seu caráter indissociável da distinção entre lógica como *doutrina* e como *disciplina* e, portanto, também como indissociável da distinção entre lógica como *canon* e como *organon* para o conhecimento. Assim, a argumentação nesta e na próxima seção passará pelas seguintes etapas: mostrar que a lógica é uma ciência de regras *a priori* resultará em mostrar que ela é uma *doutrina* (2.1.2) e, portanto, será possível traçar os limites dessa ciência como *cânone* para o conhecimento (2.1.3). Na tentativa de reconstruir os passos da trajetória argumentativa esboçada acima, acredito ser possível buscar um ponto de partida no início da *Reflexão 1620*:

Essa doutrina geral do pensamento é a lógica. Todo o pensamento acontece [geschieht] através do entendimento; também a lógica é a doutrina geral do entendimento. (Ciência das regras do pensamento em absoluto.)

Se se quer refletir sobre seu próprio pensamento, então deve-se construir, em primeiro lugar, uma lógica. (A lógica natural é adquirida através do uso do entendimento. Lógica como ciência).

\* O entendimento é a capacidade [Vermögen] das regras. Uma doutrina geral do entendimento possui as regras necessárias do pensamento sem distinção dos objetos, isto é, da matéria\*\*, sobre

o que é pensado, também apenas a forma do pensamento em geral e as regras, sem as quais não se pode pensar.  
(KANT, *Refl. 1620*, AA XVI, 40)

Nessa *Reflexão*, a ciência da lógica é definida como a doutrina das regras *gerais* do entendimento. O entendimento é, por sua vez, segundo Kant, a capacidade das regras. Assim, se a lógica visa a construir uma ciência das regras *gerais* da capacidade das regras, o objeto dessa ciência será o entendimento *em geral*, isto é, apenas aquelas regras que são necessárias para o pensamento *em geral*. Além disso, ser geral, nesse sentido, como deixa claro a citação acima, significa buscar as regras do pensamento *sem distinção dos objetos*. Ocorre que, a princípio, essa afirmação genérica pode possuir uma variedade de acepções. Essas diferentes acepções aparecem, por exemplo, no corpo da *Reflexão 1566*, onde Kant está reagindo novamente ao segundo parágrafo do texto de Meier. Naquele segundo parágrafo já citado, Meier sustenta que as leis da lógica devem ser deduzidas de três fontes e é na ‘correção’ a essas três fontes pela pena de Kant que podemos encontrar o germen de uma distinção, persistente na *Crítica da razão pura*, entre uma lógica *pura* e uma lógica *aplicada*, a qual servirá de base para a distinção entre uma lógica de *princípios a priori* e uma lógica de *princípios empíricos*. Vejamos, grifado em itálico e entre chaves, para diferenciar do texto de Meier, a adição de Kant:

[...] assim as regras elas mesmas devem ser deduzidas: 1) da experiência dos efeitos da razão humana {*princípios práticos e subjetivos*}, 2) da natureza da razão humana {*princípios teóricos e objetivos*}, 3) das verdades fundamentais e gerais nas quais o conjunto do conhecimento humano repousa {*ambos do senso comum [gemeinen Vernunft]*}.

*Teórica é toda lógica objetiva, a saber, ela exhibe o que pertence a um conhecimento perfeito em si; ela é prática, todavia, apenas na medida em que tem princípios subjetivos, quer dizer, quando se conhece quais meios são exigidos, segundo as leis do nosso entendimento e razão, para torná-la assim.[...]* (KANT, *Reflexão 1566*, AAXVI, 6)

Em primeiro lugar, como Christian Wolff, considerar o pensamento *em geral*, isto é, desconsiderando a diferença entre aquilo que é pensado, pode ser idêntico a considerar as regras *mais gerais* do uso do entendimento no conhecimento. E, assim, *ser geral*, como uma característica da lógica, não implicaria necessariamente lidar com princípios *a priori*. Isso porque, uma ciência das regras gerais do pensamento sem considerar a distinção entre os objetos poderia ainda ser uma ciência como a *psicologia*: uma ciência que considera os princípios *práticos* e *subjetivos* da experiência dos efeitos da razão humana no conhecimento de objetos *em geral*. Isto é, uma ciência que trata, por exemplo, “das condições empíricas relativamente às quais se exerce o nosso entendimento, por exemplo, da influência dos sentidos, do jogo da imaginação, das leis da memória, do poder do hábito, da inclinação etc.” (KANT, *CRP*, A53/B77) Essa ciência seria *geral*, nessa primeira acepção de abstrair da diferença entre objetos, isto é, de não considerar aquilo que é específico em cada objeto, mas apenas aquilo que é contribuição da experiência dos efeitos da razão humana no conhecimento, mas não seria de modo algum *pura*<sup>1</sup>.

Em segundo lugar, ser geral pode significar algo mais forte do que apenas fazer abstração da diferença dos objetos de conhecimento (como sugeria a *Refl. 1620*): ser geral pode significar, além disso, abstrair de *todo o conteúdo* do conhecimento<sup>2</sup> e, por esse mesmo movimento, deixar de lado toda e qualquer remissão a princípios *subjetivos*, *práticos* ou *empíricos*. Abstrair de *todo o conteúdo* do conhecimento significa aqui não apenas não levar em conta as diferenças entre os objetos, mas, além disso, não levar em conta nem a contribuição – qualquer que ela seja – das faculdades humanas no conhecimento *de objetos*. Um conhecimento poderia não levar em conta as diferenças entre os objetos, mas levar em conta,

---

<sup>1</sup> É por isso que MacFarlane irá sustentar que, para Kant, a característica de ser “geral” aplicada à lógica significa apenas atentar para as regras do pensamento *como tal* e, ainda, que isso não significa abstrair de todo o conteúdo do conhecimento (MACFARLANE, 2000, 79ss). É claro, essa noção de “geral como abstraído de todo o conteúdo do conhecimento” é uma concepção que apenas faz sentido dentro da perspectiva do idealismo transcendental. Para uma outra perspectiva, ser geral no primeiro sentido corresponderia já a abstrair de todo o conteúdo.

<sup>2</sup> Na tese de MacFarlane, esse será o terceiro sentido de *formal* (2000, p. 51ss).

por exemplo, aquilo que nas nossas faculdades é condição de possibilidade do conhecimento *de objetos*. Ser geral nesse segundo sentido seria equivalente a abstrair mesmo daquilo que é, nas palavras da *Crítica da razão pura*, contribuição pura da faculdade da sensibilidade no conhecimento de objetos. Ser geral aqui é considerar apenas a forma do pensamento como tal e, por isso, ser geral é ser *formal*. Se no primeiro sentido de geral, a lógica não exclui a possibilidade de estar fundada em uma psicologia, nesse segundo sentido de geral, a compreensão da lógica como *geral* exclui não apenas a psicologia (porque contém princípios empíricos), mas mesmo a lógica *transcendental*, a qual estaria ocupada com princípios relativos à contribuição das nossas faculdades no conhecimento de objetos da experiência e, portanto, estaria ocupada com o *conteúdo (puro) do conhecimento* (KANT, *CRP*, A55/B79).

A continuação da *Reflexão 1620* trata justamente de assegurar esse ponto e visa a esclarecer, portanto, o tipo de regra artificial encontrada na lógica:

As regras gerais são necessárias: seja apenas com intenção particular, para o conhecimento de objetos determinados, ou em todo caso, de modo que sem elas o pensamento é absolutamente impossível.

\*\* (Não de qual objeto nós conhecemos, mas do pensamento em geral, o qual é apenas uma parte do conhecimento.)

Qual objeto do pensamento é escolhido é contingente; entretanto, as regras do pensamento são necessárias.

Existem também regras do pensamento, que 1. apenas com uma intenção determinada (em relação a um objeto determinado), ou 2. em todo caso [aller Absicht], são elas necessárias (Forma do pensamento -- regras que consideram, não o conteúdo da cognição, mas a simples forma do pensamento (não a aparência [nicht anschauens]). (Apenas a última pertence à lógica.) sem elas nenhum uso do entendimento é possível.

Regras necessárias devem ser independentes de toda apreensão possível na experiência, isto é, *a priori*. Embora a experiência possa nos dar antes exemplos do uso dessas regras. Nós temos a forma do entendimento antes (*a priori*), o objeto, com o qual ela se ocupa, isto é, a matéria do pensamento, nos é dado pela experiência.

(A lógica abstrai de todo conteúdo do conhecimento.)

(Regras) Devem ser capazes de serem demonstradas. Não pela psicologia empírica.\*

\* (Assim, os limites da lógica são determinados (*1mo* não há doutrina do idealismo. *2do* nem da origem das ideias, *3tio* nem

dos preconceitos [Vorurtheilen]). A Filosofia deve, como em quase todas as outras ciências, (do Direito Natural, da Religião, da Teologia e da Moral, as quais cada uma tem seu limite constituído) retrabalhar.

Lógica. Ciência das regras universais do uso do entendimento em geral; não apenas do uso do entendimento puro, nem do uso em ciências particulares, nem do uso erudito, nem do uso comum, ao invés disso, de todo o uso. Não obstante, os exemplos são tomados do uso do entendimento comum, o qual subsequentemente através de suas próprias regras se corrige. (KANT, *Refl. 1620*, AA XVI, 40-2)

Para a lógica geral *pura*, ocupar-se do entendimento e da razão *em geral* significa não apenas buscar as regras de seu uso *sem distinção de objetos* (isto é, abstração feita das diferenças naquilo para o qual o conhecimento se aplica), mas também abstrair de *todo o conteúdo do conhecimento*. E como é possível uma ciência das regras do entendimento que abstraia de *todo o conteúdo* do conhecimento? Nas palavras da *Reflexão 1612* e *1629*, isso é possível se essa ciência se ocupar da razão (e do entendimento) com respeito à sua *forma*, isto é, por um processo de abstração radical de tudo aquilo que não pertence única e exclusivamente à forma do pensamento como tal<sup>1</sup>. O caráter *formal* da lógica geral é, portanto, uma especificação de seu caráter *geral*: ao abstrair não apenas da diferença entre os objetos, mas de todo o *conteúdo* do conhecimento, a lógica geral torna-se também formal, isto é, deve ocupar-se exclusivamente com a forma do entendimento. Desse modo, será reservado apenas a uma ciência geral e *formal* a característica de ser *pura*, ou seja, de não conter princípios empíricos.

---

<sup>1</sup> Conforme encontramos, por exemplo, na *Refl. 1612*: “(Uma ciência a priori chama-se doutrina, não disciplina)

1. A lógica é uma ciência da razão com respeito à matéria e à forma. No que diz respeito à última, como um canon da razão ela tem claros *principia a priori* e não empíricos, assim ela não toma emprestado nada da psicologia. Ela é abstraída do uso empírico do entendimento, mas não derivada dele. Esta é a lógica teórica.

2. Não leis empíricas: como se pensa, mas objetivas: como se deve pensar.

3. Não do particular e determinado, mas do uso geral. Precisamente porque ela não é determinada por nenhum objeto, ela é apenas um princípio da judicção, não da construção da cognição, um *canon* e não um *organon*. A lógica geral não tem parte prática (exceto como crítica da razão comum). O *canon* da razão em geral é analítica; o *organon* do uso do entendimento em geral deveria ser dialético (onde sem distinção do conteúdo, se produziria meramente a forma do entendimento e da razão, a qual pode dar tanto conhecimentos falsos quanto verdadeiros [o texto acaba]).[...]” (KANT, AAXVI, 36)

E também como afirmado na *Refl. 1629*: “(A lógica pura é completamente analítica, isto é, lógica da verdade. Portanto, ela contém simplesmente as regras a priori da forma do pensamento, e elas podem apenas reconhecer o que é analisado pelas nossas ações do entendimento, omitindo o que diz respeito ao objeto. A concordância com essas regras é o simples critério lógico da verdade.)[...]” (KANT, AA XVI, 49)

Enquanto uma ciência das regras gerais do entendimento ocupada unicamente com a forma do pensamento em geral, a lógica, assim, possui regras que são necessárias. Como Kant afirma logo acima, regras que consideram apenas a forma do pensamento *em geral* devem ser regras sem as quais o uso do entendimento *não é possível*. Há, contudo, ao menos dois sentidos em que podemos compreender a última frase. Numa primeira acepção, as regras universais da lógica seriam regras necessárias porque sem elas não teríamos qualquer possibilidade de pensamento real – isto é, não teríamos pensamento *in concreto* sem a observância dessas regras, mesmo que não fôssemos conscientes delas. Em uma segunda acepção, as regras universais da lógica seriam regras necessárias porque seriam leis na ausência das quais não teríamos a possibilidade de empreender qualquer pensamento *correto* ou *com legitimidade para alcançar a verdade*. Em ambos os sentidos, essas regras seriam necessárias.

Além disso, uma vez que a forma do pensamento é *necessária* e não é nem derivada dos objetos de conhecimento, nem tampouco derivada de generalizações do uso empírico da razão, segue-se que essa forma é *a priori*. Excluída, assim, do âmbito da lógica geral, qualquer referência ao conteúdo do conhecimento, na medida em que seu escopo é delimitado à forma do entendimento, considera-se a possibilidade para a lógica teórica de lidar única e exclusivamente com princípios *a priori*<sup>1</sup>:

A lógica é uma ciência a priori das leis puras do entendimento e da razão em geral, não de seu uso particular.

Assim, ela é aplicada na cognição comum e na ciência sem distinção de objetos.

Ela é um *canon*, mas não é um *organon*, a saber, uma regra demonstrável para a judicção (*diudication*), mas não a construção de nossa cognição.

(Abstraída da experiência, mas não derivada dela.)

---

<sup>1</sup> Sobre esse ponto, vale observar outras *Reflexões* relevantes: “A lógica é uma filosofia sobre as leis universais (regras) do uso correto do nosso entendimento e razão (entendimento sadio ou erudição).” (KANT, *Refl.* 1579, AA XVI, 20) “A ciência das regras gerais do entendimento: lógica.” (KANT, *Refl.* 1584, AA XVI, 25) “(As regras da razão devem ser dogmáticas, pois o conhecimento da razão é a priori.)” (KANT, *Refl.* 1596, AA XVI, p. 29).

Do uso objetivo e possível do entendimento, não do uso real e subjetivo. (sem *principia* empíricos: psicologia). Isto é, das condições da possível cognição perfeita, não da cognição efetiva<sup>1</sup>. Ela é um *organon* não de uma doutrina (ela não produz nada) mas de uma crítica. Pois, ela é indeterminada com respeito a todo objeto. Portanto, ela é apenas um *organon* com respeito à forma da cognição do entendimento, não seu conteúdo. (KANT, *Refl. 1603*, AAXVI, 33)

A lógica não pode derivar qualquer *principia theoretica* (da judicção) da experiência, por isso nem da psicologia, embora possa derivar *principia practica* (de construção).

A lógica teórica é um simples *canon* da judicção e informa as condições, sob as quais o uso do entendimento seria perfeito. A prática deveria fornecer regras por meio das quais obter-se-ia essas condições; elas são subjetivas e empíricas. (KANT, *Refl. 1604*, AAXVI, 33-4)

Do mesmo modo, Kant se distancia de Christian Wolff, pois enquanto para este último filósofo a lógica deveria buscar seus princípios não apenas na ontologia, mas também na psicologia, para Kant a própria ideia de uma lógica *geral e pura* exclui completamente a possibilidade de contar princípios empíricos entre seu corpo de princípios. Na *Reflexão 1579*, já citada anteriormente, Kant distinguira dois tipos de um uso artificial dos poderes: a) quando se procede através de regras empíricas obtemos uma *disciplina*; b) quando se procede através de regras a priori chegamos a uma *doutrina* (KANT, AAXVI, 17). Logo, de acordo com essa distinção, segue-se que a lógica geral pura, se possível nos termos aqui circunscritos, é uma doutrina: “As regras podem ou ser conhecidas a priori e assim demonstradas, e então são dogmáticas. Lógica. Ou apenas a posteriori, e então elas são críticas. No primeiro caso, ela é uma doutrina, no segundo, crítica.” (KANT, *Refl. 1587*, AA XVI, 26). Resta, portanto, retirar as consequências dessa compreensão da lógica para a delimitação de seus poderes.

---

<sup>1</sup> Nessa frase Kant parece estar advogando a segunda acepção na qual a lógica geral seria necessária: ela é necessária porque sem ela não temos a possibilidade da perfeição de uma cognição.

### 3.2.3. A lógica geral é o canon do conhecimento

O próximo movimento é buscar traçar os limites dessa ciência como cânone para o conhecimento. Essa caracterização é obtida através de uma reflexão demorada sobre o papel da lógica, a qual é executada ao longo das primeiras cinquenta páginas do texto que nos ocupa. A distinção entre uma lógica considerada como um cânone e uma lógica considerada como um *organon*, à exemplo da distinção entre *doutrina* e *disciplina*, delineada na seção anterior, envolve compreender os possíveis usos da lógica, bem como o seu uso legítimo. Já vimos que uma ciência como a lógica (no que nos concerne, a lógica geral e pura) deve ter o seu escopo limitado à simples forma do pensamento. Como veremos, na série de *Reflexões* que discutiremos abaixo, a limitação da lógica geral à consideração da simples forma do pensamento terá como consequência uma limitação nos seus poderes, isto é, no seu *limite*. Esse é o tema da longa nota 1579, reproduzida quase em sua totalidade nas páginas abaixo, que consistirá em nosso ponto de partida<sup>1</sup>:

[...] (lógica em seu uso comum é crítica da razão comum; da ciência: crítica da ciência.)  
lógica como *canon* (analítica) ou *organon* (dialética); a última não pode ser tratada em geral, pois ela é uma doutrina da razão não quanto à forma, mas quanto ao conteúdo.  
O uso do entendimento acompanhado da consciência das regras desse uso é ciência.  
A disciplina que contém as regras do bom uso do entendimento em geral é a lógica.  
Toda lógica contém ou simples regras da judicação (diudication) e é teórica: ela exhibe as condições sob as quais um conhecimento é perfeito [vollkommen].

---

<sup>1</sup> Nós tínhamos a opção de reproduzir apenas as partes que, de fato, se adequavam à interpretação que pretendemos sustentar ou de reproduzir com a máxima fidelidade de que somos capazes a sua totalidade. Optamos pela segunda alternativa, pois acreditamos que, mesmo correndo o risco de apresentar pontos que possam sugerir uma interpretação diversa da nossa, esse jogo interno faz parte da própria essência das *Reflexões* (e, portanto, é um melhor retrato do tipo de texto que estamos manipulando). Desse modo, as imprecisões nele contidas revelam, aos nossos olhos ao menos, antes do que contradição e inconsistência, a dialética natural que é testemunha do desenvolvimento intelectual kantiano a partir de suas aulas. Como último argumento para a nossa opção, vale notar que a *Refl. 1579*, uma das mais longas que encontraremos na nossa pesquisa, é datada por Adickes como cobrindo um tempo relativamente longo, visto que o comentador teria indícios para datá-la desde o início dos 1760 até, possivelmente, meados de 1775.

Ou [contém as regras] da execução: ela ensina como chegar a essas condições. [sie lehrt diese Bedingungen zu stande zu bringen.]

([uma] doutrina pode ser reconhecida a priori e suas regras podem ser demonstradas.)

A lógica é uma filosofia sobre as leis universais (regras) do uso correto do nosso entendimento e razão (entendimento sadio ou erudição).

([lógica] objetiva. Como ele deve ser usado.)

(Existe uma lógica prática?)

(Crítica do entendimento sadio ou *organon*)

A moral é uma filosofia das leis universais (regras) do bom uso de nossa vontade.

*Materia*

1. Nome da lógica: ciência (a priori) da razão. Não por meio da forma, mas do objeto. (por meio da matéria). (objeto. Razão em geral, não aplicado a um objeto particular) (A forma deve ser filosófica e o objeto é portanto ele mesmo filosofia) (KANT, *Refl.* 1579, AAXVI, 20)

A lógica geral se ocupa com a simples forma do pensamento, não com a matéria (o objeto). Ela abstrai de todo o conteúdo do conhecimento. -- Precisamente por essa razão ela não é um *organon*, mas ao invés disso doutrina demonstrada, também *canon*. Não: por quais regras nós pensamos, --- mas [por quais] devemos pensar. Não psicologia, mas tomamos essas regras pela forma do pensamento. (KANT, *Refl.* 1627, AAXVI, 43)

Na primeira linha da nota acima apresentada, por contraposição à noção de *organon*, temos que um cânone seria um conjunto de conhecimentos que, por ser um conhecimento quanto à forma, poderia ser tratado *em geral*, ou seja, que todo o conhecimento *formal* (que abstrai de todo o conteúdo do conhecimento) pode ser *geral* (isto é, que não leve em conta a diferença entre os objetos). Logo abaixo, no entanto, ainda na mesma página, Kant diz algo, à primeira vista, contraditório: a lógica é a ciência (a priori) da razão por meio *do objeto*. Aparentemente, para corrigir essa afirmação, imediatamente na sequência, Kant especifica sua definição e afirma ser o objeto da lógica, não a aplicação a objetos particulares, mas a razão *em geral*, o que tiraria toda a inexatidão da afirmação anterior. Assim, não temos mais do que tínhamos na seção anterior: ao buscar construir uma ciência das regras artificiais (uma doutrina demonstrativa) considerando a contribuição das nossas faculdades cognitivas superiores *em*

geral e, ao mesmo tempo, ao abstrair de todo o conteúdo do conhecimento, estamos, portanto, atentos apenas àquilo que há de *formal* no nosso conhecimento.

No entanto, como deixa claro a *Reflexão 1627* citada acima, Kant afirma que é precisamente pelo fato de ser *formal* que a lógica geral pura não pode ser um *organon* para o conhecimento<sup>1</sup>. Ora, por que a lógica geral e pura não pode ser um *organon*? Na *Crítica da razão pura*, encontramos a seguinte elucidação sobre o que significa um *organon*: “instrumento (*organon*) para, ao menos pretensamente, alargar e ampliar os conhecimentos.” (KANT, *Crp*, A61/B86) Um *organon* seria, assim, um instrumento capaz de ampliar nosso conhecimento. Por sua vez, ampliar o conhecimento, para Kant, deve significar, em termos bastante gerais e de algum modo que não nos interessa aprofundar aqui, levar em conta o conteúdo do conhecimento. Ora, se, portanto, a lógica é *geral e formal*:

\* Ela [a lógica] não é *Organon*. Por meio dela não estamos aptos a encontrar o conteúdo do conhecimento, pois abstraímos de toda matéria, isto é, do objeto. Através da simples gramática não se pode aprender uma língua<sup>2</sup>.

\* (*Canon* é uma doutrina demonstrativa. (que serve à crítica.))  
(KANT, *Refl. 1628*, AAXVI, 45 )

A (~~Crítica~~) teoria de toda cognição racional, e assim tanto do entendimento sadio quanto da ciência.

(seja de toda ciência em geral ou particular)

O *Organon* das ciências. (em particular)

Como *Catarcticon* ela é mais útil; como crítica (disciplina) da ciência ela serve como a estética através de terminologias.

Como *Organon* ela é muito incompleta. Ela é mais um fruto do que um meio das ciências racionais.

Ela é teórica ou prática. A primeira contém regras de judicação e prescreve as condições de uma cognição completa. A última contém regras de execução e prescreve os meios para alcançar essas condições. [...] (KANT, *Refl. 1579*, AAXVI, 22)

---

<sup>1</sup> Kant continua ao longo de suas notas marcando a distinção entre lógica geral e psicologia, a qual aparecerá inúmeras vezes, como testemunham as seguintes *Reflexões*: 1579, 1599, 1603, 1604, 1612, 1620, 1627, 1628 e 1629.

<sup>2</sup> Aqui, ao que tudo indica, temos mais um ponto para a analogia acima tratada entre uma lógica *artificial* e a gramática, bem como entre uma possível lógica natural e uma linguagem “natural”.

Em resumo, um *organon* seria um conjunto de conhecimentos ou regras cuja aplicação ou satisfação constituiria um critério suficiente para a verdade. Esse papel, contudo, dada a própria natureza da lógica geral, não lhe é acessível. Na *Reflexão 1629*, Kant anota, com certa surpresa e incredulidade, o seguinte: “(Estranho: que a lógica não possa dar um *criterium* suficientemente geral da verdade.)” (KANT, AA XVI, 50) No entanto, Kant afirma ser reservado à lógica (geral) pura um papel – bastante circunscrito e específico – como critério da verdade:

(A lógica pura é completamente analítica, isto é, lógica da verdade. Portanto, ela contém simplesmente as regras a priori da forma do pensamento, e elas podem apenas reconhecer o que é analisado pelas nossas ações do entendimento, omitindo o que diz respeito ao objeto. A concordância com essas regras é o simples critério lógico da verdade.) (KANT, *Refl. 1629*, AAXVI, 49)

Se os limites da lógica geral não alcançam os limites daquilo que *real* ou *verdadeiramente* pode ampliar o nosso conhecimento, seus limites podem, todavia, atingir um *critério* para o conhecimento. Considerada como *canon*, enquanto doutrina demonstrativa do *bom* uso do entendimento e da razão, a lógica geral pura pode servir como um critério *negativo* da verdade (KANT, *CRP*, A59-60/B83-4), contudo, dada sua natureza *geral* e *formal*, se tomada como um *organon*, jamais poderá ser um instrumento para o conhecimento<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> No trecho da *Refl. 1579* citada acima, Kant ainda reserva, aparentemente, uma tarefa para uma lógica *geral* e *aplicada*. Esta última, se tem alguma utilidade para o conhecimento, deve ser apenas enquanto considerada como *catarticon*. A compreensão de uma ciência como *catarticon* para o conhecimento remete, até onde conseguimos ver, à ideia contida na palavra grega *Κάθαρσις* e seus derivativos que, por sua vez, significam: purificação, purgação, o que purifica, o que serve para purificar etc. Se seguirmos a pista encontrada na *Crítica da razão pura* (A53/B77-8), a lógica geral tomada como um *catarticon* do entendimento comum resultaria em uma lógica aplicada, a qual poderia ser útil para “purificar” o entendimento comum. Esse seria o sentido da seguinte nota de Kant na *Reflexão 1589*: “A razão comum não é uma razão sadia, nem sequer natural. Nós precisamos através da lógica nos educar [selbst erziehen]. Antes seria melhor servir-se de sua razão de modo invertido do que não servir-se dela; através disso adquirimos habilidades. Agora o mau uso deve ser abolido. Essa lógica não é uma doutrina, ao invés disso é uma disciplina, não é um *organon*, ao invés disso é um *catarticon*. Nós restituímos o entendimento à sua pureza. [Wir restituieren den Verstand in seine Reinigkeit.]” (KANT, AA XVI, 27) Para essa nota fazer sentido dentro do quadro que estamos propondo, Kant não poderia estar falando da lógica geral *pura*, pois essa não é doutrina, visto que não possui princípios empíricos, Kant só poderia estar falando de uma lógica aplicada. Ver igualmente: MACFARLANE, 2000, p. 83.

E é essa “lição” da compreensão kantiana dos limites da lógica geral que alguns de seus predecessores não compartilham. No estudo desenvolvido na *Seção 3.1.3* logo acima, quando da rápida análise dos *Novos Ensaio*s de Leibniz, vimos que, para esse autor, a lógica era uma ciência da direção da capacidade de conhecer no conhecimento da verdade: se tivéssemos tempo e engenho suficientes, então, apenas com os poderes dados pela lógica (em especial, a silogística), seríamos capazes de alcançar o conhecimento sobre os objetos.

Para Kant, ao contrário, a questão do que há de *material* na verdade não pode ser resolvida nos limites da lógica geral, se assim fosse, a lógica seria um *organon*.

#### 3.2.4. A lógica pode constituir uma Analítica ou uma Dialética

Quando tomada como cânone para o conhecimento, a lógica geral será, então, uma *teoria de toda cognição racional* ou, nas palavras da *Crítica da razão pura*: uma ciência que contém “o conjunto dos princípios *a priori* do uso legítimo de certas faculdades cognitivas em geral, mas apenas quanto à forma, pois abstrai de todo o conteúdo” (KANT, *Crpura*, A796/B824). Além disso, como último ponto de explicação contido nessas notas aqui reunidas, nos interessa vislumbrar como a distinção entre a lógica enquanto cânone e enquanto *organon* resulta na distinção – tão cara à *Crítica da razão pura* – entre uma *Analítica* e uma *Dialética*.

1. Analítica: dos elementos da razão.
2. Dialética: da produção de conhecimento através de regras da razão (do seu uso).  
Aquela é a prescrição [Vorschrift], esta a prática [Ausübung]; a primeira: o *criterium* da verdade, esta da tentativa [Versuch].  
Ela tem duas partes: a lógica do entendimento sadio, que é, de fato, uma crítica da aplicação *in concreto*, e a lógica da erudição [Gelehrsamkeit]: *organon*.  
Dialética é a doutrina das leis subjetivas do entendimento na medida em que elas são tomadas por objetivas. Ela é ou sofisticada ou crítica; a primeira é a prática das armadilhas [Verleitung].  
\* A psicologia trata dos fundamentos subjetivos da prática que são tomados por objetivos. Pois isso pertence ao que é contingente.

A lógica prática geral é a lógica da asserção ou da ilusão: dialética\*; pois a aplicação não permite mais regras, assim ela permite apenas crítica: ela é sofisticada ou cética.

\* A lógica prática particular é a doutrina do método ou *organon*. (KANT, *Refl. 1579*, AAXVI, 23)

Como já notamos, a longa *Reflexão 1579* é datada por Adickes desde o início dos anos 1760 até possivelmente o ano 1775. Isso significa que ela é o testemunho da apuração da própria noção de lógica por parte de Kant exatamente durante o período em que o filósofo está construindo as bases de sua *Crítica da razão pura*. Desse modo, não é por acaso que encontramos, nas suas últimas linhas, a consequência a ser tirada de sua compreensão de lógica, a qual resultará em um dos primeiros esboços de uma das principais divisões do livro que está sendo gestado, a saber, na divisão entre *Analítica* e *Dialética* da Segunda Parte da *Crítica da razão pura*, dedicada à *Lógica transcendental*. As notas a seguir marcam, de modo peremptório, os dois pretensos usos da lógica:

A lógica contém ou uma simples crítica da razão ou *canon* ou um *organon*. A lógica não é nunca um *organon*, se ela é usada desse modo ela é dialética. (A experiência é o *substratum* da lógica, mas nunca seu *principium*.) (KANT, *Refl. 1601*, AAXVI, 31 )

[...] Elas também são regras a priori (e não derivativas). Segue-se que tem-se um *Canon*. [...]

A dialética surge quando o *organon* da crítica é tomado como *organon* da doutrina. [...]

A lógica (geral pura) serve apenas para a crítica do entendimento e da cognição racional (*Vernunftkenntnis*) em geral, e não para a produção, e não é um *organon* (da ciência, mas da crítica ela mesma). Quando ela é considerada como *organon*, ela é a lógica da aparência. Forma silogística.

Mas também a pura lógica em termos de conteúdo é apenas um *Canon* e é analítica; ela não serve como *organon* mas apenas como crítica. (KANT, *Refl. 1602*, AAXVI, 32 )

Do entendimento comum e do poder de julgar [*Urtheilskraft*] (O entendimento comum (sadio) está ligado a todo tempo com o poder de julgar, o [entendimento] especulativo frequentemente sem ele. Cabeça prática.)

Teorética (judicação) e lógica prática (construção)

(do conhecimento em geral) (arte particular do entendimento)

~~Lógica propedêutica ou arquetônica~~

Canon: 1a. parte *Organon*: 2. parte

Analítica (a forma do entendimento)

Dialética. Teorética e prática

(Torna o entendimento comum correto. *Principia* da crítica do entendimento.)

O entendimento comum é o entendimento, que através de regras *in concreto* pode julgar. O especulativo: através de regras *in abstracto* reconhece. Poder de julgar: aquele que subsume sob uma regra geral.

Benefício da lógica. Catártica ou orgânica.

Os exemplos não são produtivos, logo não podem ser sempre feitos *a priori*. (KANT, *Refl.* 1614, AAXVI, 37)

Para finalizar, portanto, basta notar que a lógica, quando usada de modo a fazer justiça aos limites traçados por sua natureza, promete a construção de uma *analítica*, isto é, de uma ciência que postule as regras *a priori* e *gerais* do conhecimento, o que só é possível através de uma análise da própria forma do entendimento. Mais ainda, cabe notar que o uso da lógica como cânone, na *Crítica da razão pura*, será possível tanto para a lógica *geral* quanto para a lógica *transcendental*. No Capítulo *O cânone da razão pura*, Kant dirá que não apenas a lógica geral no seu uso legítimo é um cânone para o conhecimento, mas também que “a *Analítica transcendental* é o cânone do *entendimento* puro, pois este último é o único capaz de verdadeiros conhecimentos sintéticos *a priori*.” (KANT, *CRP*, A796/B824) Ora, a lógica geral pura não é capaz de avançar conhecimentos sintéticos *a priori*, resta, desse modo, que essa tarefa só poderia ser cumprida por uma lógica *transcendental*.

Quando, ao contrário, a lógica (seja *geral pura* ou *transcendental*) é utilizada como *organon*, isto é, com a finalidade de obter conhecimento sobre os objetos do conhecimento, a lógica torna-se uma *lógica da aparência*. Ela torna-se, portanto, *dialética* e seu uso é ilegítimo. Que Kant reserve um papel para a dialética no sistema da razão, não faz parte de nossos objetivos analisar. Faz parte de nossos objetivos, por outro lado, delimitar o que pode ser, no contexto acima explorado e dado o sujeito da presente tese, a tarefa da lógica geral quanto à questão sobre a construção dos conceitos empíricos.

### 3.3. Metafísica, fisiologia e lógica

Para finalizar este terceiro capítulo, acreditamos ser pertinente retirar algumas consequências do caminho percorrido até aqui. Em primeiro lugar, para que possamos em nosso último Capítulo tratar especificamente da questão sobre a formação dos conceitos do ponto de vista da *lógica geral*, indicaremos como nossa leitura do empreendimento de John Locke em seu *Ensaio* poderia ser aproximada do que Kant chama, na *Crítica da razão pura*, de uma espécie de *lógica aplicada*. Em segundo lugar, com trechos retirados dos escritos de Kant, buscaremos traçar, em linhas gerais, o tipo de questão concernente à formação dos conceitos passível de ser tratada na *metafísica*, na *fisiologia* e na *lógica geral*. Isso será importante porque, no próximo capítulo, aprofundaremos o exame do papel da *lógica geral* na formação dos conceitos.

#### *A escola da “lógica das ideias” e a lógica geral*

Na *Reflexão 1629*, datada da década de 1780, Kant anota algo como uma “história da lógica”, o que nos daria um testemunho de como ele compreendia seus antecessores e contemporâneos, o que, portanto, pode nos auxiliar em nossa tarefa de delimitar o escopo da *lógica geral*:

(Doutrina dos elementos)  
*Theoretica vel Practica*: Doutrina (geral) do método  
Judicação      Execução  
(Arte de ligar a multiplicidade em um sistema)  
~~*Logica sceptica*~~ *Historia Logices*. *Aristóteles*: leis simplesmente objetivas, forma da razão. *Epicuro*: lógica da investigação da natureza. *Locke*: Origem dos conceitos. *Wolf* e *Leibniz*: demonstrativa e distinta. Nova: não pura, ao invés disso, lógica misturada com psicologia. *Crusius*: lógica fanática. *Lambert*: um *Organon* da Matemática e da Física.  
(Dialética -- *Sceptici*. *Verulam*. *Organon*. *Cartes*: *de Methodo*. *Malebranche*.)

Uso da lógica. Não como arte da invenção. Não como preparação para a ciência segundo o conteúdo, mas para a crítica segundo princípios [Grundsätzen] com respeito à forma.

Quando já se abstraiu determinadas regras da prática, se pode expressar facilmente em geral; mas sem cognição *in concreto* elas são incompreensíveis e sem utilidade.

Heurística em geral é impossível. O *organon* da ciência por trás de si mesma.

Uso da lógica. Filosofou-se antes da lógica, e pela lógica não se tornou melhor. Matemática.

(Ela é uma doutrina e não mera crítica do conhecimento ou da capacidade de conhecer. Não é *organon* das ciências, mas crítica do conhecimento.)

(Ela é doutrina, não crítica, serve melhor às ciências como crítica do que como doutrina, que tem seu objeto; nesse caso seria um *organon*.)

(*Logica sensus communis -- Logica scientifica.*)

(Mística, magia interna, theurgie, theosophie. *Platão*: o pai de toda mística. *Aristóteles*: o escolástico. Cético. Novo Platônico. Carneades e misticismo. *Eclectici*. Alquimia.) (KANT, *Refl. 1629 AA XVI*, 48)

Como vimos no início desse capítulo, o manual de Meier representa o encontro de duas tradições concorrentes no início do século XVIII: a nova lógica – herdeira da *Logique ou L'art de penser* – representada com excelência pelo *Ensaio do entendimento humano* de John Locke e a reformulação da tradição peripatética simbolizada por Leibniz e Christian Wolff. Para lembrar, os *Messieurs* da *Logique* consideravam a lógica como um conhecimento sobre um domínio particular da experiência, a saber, as operações do espírito *naquilo que a natureza nos faz fazer*. Nesse sentido, já notamos, John Locke encarnaria uma continuação dessa visão de mundo: à lógica cabe investigar como *formamos, designamos, combinamos e usamos* ideias. Para usar os termos de uma seção anterior, à lógica caberia investigar o pensamento *in concreto*.

Sem dúvidas, como já tratamos, tanto para seus antecessores da *Logique*, quanto para o empirista britânico, a tarefa da lógica é conduzir bem a razão. Ocorre que, naquele contexto, investigar os processos para conduzir bem a razão seria equivalente a investigar a realização *concreta* dos processos de aquisição de ideias. Logo, nessa perspectiva, apenas uma

investigação sobre esses processos de formação e construção de ideias poderia ter um papel para “guiar o nosso espírito” em direção ao conhecimento.

Paralelamente a isso, Kant lista sob o signo de “Nova”, uma lógica que não seria *pura*, porque seria misturada com a psicologia. Embora não seja possível afirmar com certeza a quem (ou a qual escola) Kant está exatamente se referindo, como essa nota é contraposta à noção de Wolff e Leibniz, é provável que ele esteja pensando na lógica de Thomasius e sua compreensão da lógica como a *arte da descoberta*. Como já vimos, é Thomasius quem irá representar a escola do *caminho das ideias* na Alemanha do início do século XVIII e, portanto, se pudermos dar esse passo, seria essa escola, a “nova” lógica que mistura psicologia em suas investigações. Algumas evidências para essa aproximação, assim nos parece, podem ser encontradas se olharmos para as seguintes passagens:

1. Na lógica não lidamos com a origem dos conceitos, se eles vêm dos sentidos ou de outros fundamentos (e os poderes nos quais cada um deles têm seu fundamento): isso pertence à metafísica.
2. Nem com as regras subjetivas (leis psicológicas or *phaenomenis* do pensamento): como o entendimento em nós pensa, mas com as objetivas: como ele deve pensar, isto é, o que é pensar de acordo com as regras do entendimento em geral. Psicologia.
3. \* nem (cognições na medida em que elas se distinguem das coisas) com as relações e determinações das coisas, mas com a relação dos conceitos. Portanto, a lógica pertence a todas as ciências, pois, afinal, conceitos são encontrados nelas, e ela é como a aritmética, embora compreenda tais coisas sob si mesma. (A relação que a lógica considera é a de comparação [Vergleichung]. Pois, não pode ser aquela de combinação [Verknüpfung], nem objetiva: n.3, nem subjetiva: n.2.) (KANT, *Refl. 1599*, AA XVI, 29-30)

Ela é um *canon*, mas não é um *organon*, a saber, uma regra demonstrável para a judicação (*diudication*), mas não a construção de nossa cognição.

(Abstraída da experiência, mas não derivada dela.)

Do uso objetivo e possível do entendimento, não do uso real e subjetivo. (sem *principia* empíricos: psicologia). Isto é, das condições da possível cognição perfeita, não da cognição efetiva. (KANT, *Refl. 1603*, AA XVI, 33)

Denominação. Lógica. Ciência da razão. Ciência racional. Não (simplesmente) de acordo com a forma, mas de acordo com o objeto: a razão ela mesma. (*Empiricarum regularum non datur scientia.*) O conteúdo segundo:

1. Lógica da razão em geral: *logica universalis*.

2. Lógica das ciências: A lógica geral serve para ambas.

O método segundo:

1. Escolástica. Essa vem antes.

2. popular. (aquela primeiro).

(não psicologia: como o homem pensa, mas como deve pensar.)

(KANT, *Refl. 1629*, AA XVI, 46-7)

Nas passagens acima, Kant claramente está buscando delimitar a tarefa da lógica *geral* ao mesmo tempo em que a distingue do que seria o papel de uma *lógica aplicada* ou *psicologia*. Esta última lidaria com: i) regras subjetivas (fenômenos do pensamento); ii) princípios empíricos e; iii) o modo *como o homem pensa*. Uma ciência sobre como o homem pensa seria, na visão de Kant, uma ciência acerca das regras pelas quais nós, de fato, *in concreto*, pensamos, isto é, as regras, possíveis ou supostas, que guiam a formação de preconceitos, as ligações entre nossas ideias, o modo como adquirimos certos hábitos etc. Nesse sentido, uma ciência assim descrita teria necessariamente que estar fundada sobre regras subjetivas e princípios empíricos e, portanto, derivaria suas leis da experiência. Uma ciência desse tipo, contudo, não poderia jamais pretender ser uma investigação sobre “o que é pensar de acordo com as regras do entendimento *em geral*” (KANT, *Refl. 1599*, 29-30, *grifo nosso*). Logo, uma ciência que se pretenda *geral* (no sentido radical, isto é, de abstração completa do conteúdo do conhecimento) não poderia, por absurdo, derivar suas regras de princípios subjetivos e empíricos.

Além disso, se olharmos para a *Refl. 1629* acima citada, Kant distingue o método da lógica em duas partes: 1) escolástica e 2) popular. E, logo abaixo dessa distinção, faz, mais uma vez, sua ressalva acerca da tarefa da lógica, reafirmando, assim interpretamos, que a lógica não é psicologia. Ora, “filosofia popular” era justamente a denominação para a filosofia de Thomasius (BECK, 1969, p. 243).

Desse modo, se a *Nova [lógica]*, referida por Kant na sua curta *história da lógica*, de fato, puder ser concebida como aquela de Thomasius e, mais ainda, caso seja possível a aproximação que fizemos da “lógica da descoberta” de Thomasius como um sucessor do “tipo” de lógica de John Locke, então temos uma pista para compreender como Kant concebia a investida de John Locke em seu *Ensaio*: aparentemente, Kant via a lógica representada pela escola da *lógica das ideias*, da qual John Locke seria um dos precursores, como uma *lógica de princípios empíricos e subjetivos*, algo que corresponderia, em seu sistema, a uma *lógica aplicada* (como vimos na *Seção 3.2.2*), mas jamais algo que pudesse pretender fazer parte de uma investigação sob o abrigo da *lógica geral pura*.

#### *Metafísica, fisiologia e lógica geral pura*

A distinção entre *questão de fato* e *questão de direito*, encontrada no parágrafo 13 da primeira *Crítica*, nos dá um ponto de partida para traçar os limites das diferentes disciplinas no que diz respeito à questão sobre a formação de conceitos. Embora um tanto longa, acreditamos importante trazer o trecho inteiro:

Quando os juristas falam de direitos e usurpações, distinguem num litígio a questão de direito (*quid juris*) da questão do facto (*quid facti*) e, ao exigir provas de ambas, dão o nome de *dedução* à primeira, que deverá demonstrar o direito ou a legitimidade da pretensão. Servimo-nos de uma porção de conceitos empíricos sem que ninguém o conteste, e mesmo, sem dedução, julgamo-nos autorizados a conferir-lhes um sentido e uma significação imaginada, porque temos sempre à mão a experiência para demonstrar a sua realidade objectiva. Há, no entanto, também conceitos usurpados, como sejam os de *felicidade*, de *destino*, que circulam com indulgência quase geral, mas acerca dos quais, por vezes, se levanta a interrogação: *quid juris*? E então ficamos não pouco embaraçados para os deduzir, já que não se pode apresentar qualquer claro princípio de direito, extraído da experiência ou da razão que manifestamente legitime o seu uso.

Entre os diversos conceitos, porém, que constituem o tecido muito mesclado do conhecimento humano, alguns há que se destinam também a um uso *a priori* (totalmente independente de qualquer experiência); e este seu direito requer sempre uma

dedução, porque não bastam as provas da experiência para legitimar a sua aplicação, é preciso saber como se podem reportar a objetos que não são extraídos de nenhuma experiência. Dou o nome de *dedução transcendental* à explicação do modo pelo qual esses conceitos se podem referir *a priori* a estes objetos e distingo-a de *dedução empírica*, que mostra como se adquire um conceito mediante a experiência e a reflexão sobre esta, pelo que se não refere à legitimidade, mas só ao fato de onde resulta a sua posse. (KANT, *Crp*, A84-5/B116-7)

Por certo, Kant está tratando no trecho acima, particularmente, do caso dos conceitos puros do entendimento, e isso terá importância, acreditamos, na circunscrição do papel que a lógica (geral), a metafísica e a fisiologia podem ter com respeito às diferentes questões colocadas. Mas, deixemos, por enquanto, essa qualificação de lado e vejamos, rapidamente, que tipo de investigação é requisitada pelas diferentes questões. Em primeiro lugar, Kant afirma que podem ser exigidas provas tanto a uma questão de fato, quanto a uma questão de direito, mas, entretanto, que apenas às últimas são exigidas *deduções* (em sentido estrito, como ficará claro na sequência). Para as questões de fato, como figura na passagem citada, a princípio, bastariam as *provas da experiência*, o que quer que isso signifique<sup>1</sup>.

Por sua vez, uma *dedução* (em sentido estrito), segundo a mesma passagem, deverá demonstrar o *direito* ou a *legitimidade da pretensão*. Segundo Christian Klotz, ao comentar a interpretação de Dieter Heinrich, a importação, pela parte de Kant, do vocabulário jurídico para um programa filosófico implica compreender exatamente o tipo de *caso* em que uma dedução é exigida. Segundo o comentador, uma dedução aplica-se ao caso de um direito *adquirido*, em contraposição a um direito *inato*. Isso ocorre, pois direitos inatos seriam direitos “inseparáveis do ser humano enquanto tal”, cuja legitimidade da posse não é colocada em questão (KLOTZ,

---

<sup>1</sup> A terminologia nessas passagens não é muito exata, visto que Kant falará na sequência em uma dedução *empírica* que trata de questões de fato. Mas, acreditamos, seja chamando de dedução (em sentido lato) empírica, seja tratando como uma prova de experiência, o ponto mais importante aqui é que questões sobre a legitimidade não podem ser tratadas por essa via.

2007, p. 158)<sup>1</sup>. Direitos adquiridos, ao contrário, têm origem em um *fato* e, portanto, não apenas é possível questionar a legitimidade da posse desse direito, mas também é possível rastrear qual (ou quais) é o *fato* que legitima essa posse (KLOTZ, 2007, p. 158). Desse modo, Klotz afirma: “Para decidir se um direito adquirido é verdadeiro ou apenas presumido, deve-se explicar sua origem, que é um fato (o fato de algo ter sido adquirido, por exemplo, mediante compra ou herança). É a esta origem factual que a dedução remota.” (KLOTZ, 2007, p. 159)<sup>2</sup> O importante, portanto, é que para questões acerca da legitimidade de certas pretensões *adquiridas*, podemos questionar a *origem* e esperar uma *dedução* que a rastreie.

Além disso, Kant sustenta, é possível termos uma dedução (em sentido amplo) de tipo *empírico* e uma dedução de tipo *transcendental*. A primeira trataria de expor como é possível adquirir um conceito mediante a *experiência* e *reflexão*, enquanto a segunda se ocuparia de como certos conceitos (a referência é a conceitos que se destinam a um uso *puro* e *a priori*), os quais não são extraídos da experiência, podem referir-se *a priori* a objetos. Assim, a dedução *empírica* não se referiria à legitimidade da pretensão, mas a uma *questionem facti*, pois a legitimidade da pretensão não é questionada, o que é questionado, todavia, é *como chegamos* a esses conceitos através da experiência<sup>3</sup> (KANT, *Crp*, A86/B118).

Podemos, portanto, montar o seguinte quadro com respeito às diferentes questões, estudadas pelas diferentes áreas do conhecimento filosófico, relativas à origem dos conceitos. Em primeiro lugar, uma dedução *empírica* aplica-se quando não questionamos a legitimidade da posse de um conceito, mas questionamos como adquirimos um conceito pela experiência.

---

<sup>1</sup> A distinção aqui seria, por exemplo, entre algo como *o direito à propriedade* ou *direito à liberdade* segundo a doutrina do *direito natural* e o direito a *esta* propriedade.

<sup>2</sup> Em seu artigo *Dieter Heinrich, leitor de Kant*, Christian Klotz chama a atenção para a tese, de acordo com a leitura de Heinrich, de que “há para Kant uma analogia muito estreita entre a argumentação jurídica e os argumentos fundamentais da filosofia crítica, que incluem também a referência essencial a um fato legitimador.” (KLOTZ, 2007, p. 159) Contudo, não teremos condições de explorar aqui a relação entre um *fato legitimador* e a *quid juris*.

<sup>3</sup> Kant dirá adiante que uma dedução empírica, “porque se refere a uma *questionem facti*”, nem sequer pode se chamar propriamente dedução (KANT, *Crp*, A87/B119). Para além do sentido *lato* e *stricto* de dedução, a distinção entre diferentes tipos de provas é estabelecida com base em uma distinção entre diferentes tipos de questões.

Por esse motivo, nesse caso, afirma Kant, estamos tratando de uma *questão de fato*, a saber, como ocorre de adquirirmos certos conceitos pela experiência. Em segundo lugar, emprega-se uma dedução *transcendental* quando, ao contrário, é justamente a legitimidade da posse de um conceito que estamos questionando. Já vimos acima, quando se questiona a posse, tem-se uma *questão de direito*. Trata-se, agora, de destacar para quais conceitos temos deduções *empíricas* e para quais conceitos podemos esperar deduções *transcendentais*.

Ora, se é o caso, em uma dedução empírica, de questionar como adquirimos um conceito *pela* experiência, então, obviamente, uma dedução empírica não se aplica ao caso de conceitos *puros*: “[dos conceitos puros] só pode haver uma dedução transcendental e nunca uma dedução empírica.” (KANT, *Crp*, A87/B119) Por outro lado, se é o caso de conceitos *empíricos*, isto é, de conceitos cuja experiência é garantia de sua legitimidade, então não faz sentido proceder em uma dedução transcendental, visto que esta última diz respeito tão somente a uma investigação da legitimidade da posse.

Mas, então, se é assim, a distinção entre a necessidade de empreender uma dedução empírica ou uma transcendental diz respeito ao fato de um conceito ter ou não *origem* na experiência, isto é, de ele ser *empírico* ou *puro*. Ademais, de acordo com nosso Capítulo 1, sabemos, ao menos, que a *forma* dos conceitos, sublinhe-se, de *todos* os conceitos, não é adquirida pela experiência. Sendo assim, nem a *questão de fato*, passível de ser investigada por uma dedução empírica, nem a *questão de direito*, ocasionada por uma dedução transcendental, são questões que dizem respeito à *forma* dos conceitos. Quando se questiona, portanto, seja o modo de aquisição de um conceito *empírico* enquanto *empírico* e empreende-se uma investigação *genética* acerca desse conceito, seja a legitimidade da posse de um conceito *puro* e empreende-se uma dedução *transcendental*, não estamos investigando esses conceitos com respeito à sua forma comum<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Deveríamos completar: estamos investigando o conteúdo desses conceitos, ora com respeito à sua aquisição empírica pela experiência, ora com respeito à sua legitimidade.

Em um trecho semelhante ao que retiramos da *Crítica da razão pura* e começamos essa seção, porém extraído da *Metafísica Mrongovius*, encontramos:

Nós podemos distinguir fisiologia, crítica da razão pura e sistema da ciência. Fisiologia da razão pura é a investigação sobre a origem dos conceitos. Ela é uma investigação de fato <*de facti*>, isto é, como os juriconsultos dizem, questão de fato <*question facti*>. Como chega-se a isso? Essa investigação pode ser muito sutil, mas ela não pertence à metafísica; mas visto que temos tais conceitos, podemos também perguntar com que direito nos valem os deles. Esta última questão tem a influência muito maior na metafísica, pois ela é crítica, ela é uma questão de direito <*quaestio juris*>. A primeira questão foi o tema de dois filósofos, Locke e Leibniz, o primeiro escreveu um livro sobre o entendimento humano <*de intellectu humano*> e o último publicou um livro com esse título em francês. Locke adere a Aristóteles e sustenta que conceitos surgem da experiência através de atos de reflexão. Leibniz adere a Platão, mas não a seu misticismo, e diz que os conceitos do entendimento são primeiros com relação ao conhecimento com qualquer objeto sensível.” (KANT, *MM*, AA XXIX, 763-4, p. 125)

Do modo como lemos o trecho acima, a investigação sobre a *origem* dos conceitos empíricos, se é uma investigação sobre como adquirimos um determinado conceito pela experiência, por exemplo, como adquirimos o conceito ÁRVORE pela experiência, poderia ser aproximada de uma *questão de fato*. Nesse caso, assim nos parece, Kant dirá que podemos empreender uma *fisiologia* do tipo lockeana, isto é, um rastreio de como chegamos a tal conceito. Essa questão de fato, contudo, não pertenceria a uma investigação em metafísica (ou mesmo em lógica transcendental), visto ser o rastreio da posse de um conceito específico quanto a um determinado conteúdo específico. Para deixar claro, uma outra *questão de fato*, a qual não poderia ser respondida por uma dedução *empírica* nos moldes acima, mas poderia, ainda assim, ser empreendida por algum outro tipo de investigação seria “como adquirimos conceitos *quanto ao conteúdo*?”. Neste último caso, em oposição ao primeiro, seria questão de investigar, por

exemplo, como certos elementos podem ser unidos em um determinado conteúdo e, portanto, diria respeito à doutrina da *síntese*<sup>1</sup> (KANT, *Crp*, B103).

Além disso, de acordo com o trecho da *Metafísica Mrongovius*, é uma investigação propriamente *metafísica* perguntar pelo direito de se valer de certos conceitos; supõem-se aqui, é claro, que Kant estivesse falando a seus alunos sobre a legitimidade das categorias. Desse modo, portanto, Kant contrapõe a sua investida em uma *crítica* da razão *pura*, isto é, uma investigação *metafísica* sobre a legitimidade dos conceitos puros do entendimento, à investida de John Locke em seu *Ensaio*, uma empreitada *genética* acerca da aquisição de certos conhecimentos<sup>2</sup>.

Falta ainda assinalar o que resta, dada nossa análise da noção de lógica geral a partir das *Reflexões*, como uma questão propriamente *lógica* acerca da formação de conceitos. Para circunscrever o papel e limite da lógica geral pura a esse respeito, convém olhar novamente uma parte da seguinte *Reflexão*:

1. Na lógica não lidamos com a origem dos conceitos, se eles vêm dos sentidos ou de outros fundamentos (e os poderes nos quais cada um deles têm seu fundamento): isso pertence à metafísica.
2. Nem com as regras subjetivas (leis psicológicas or phaenomenis do pensamento): como o entendimento em nós pensa, mas com as [leis] objetivas: como ele deve pensar, isto é, o que é pensar de acordo com as regras do entendimento em geral. Psicologia.
3. \* nem (cognições na medida em que elas se distinguem das coisas) com as relações e determinações das coisas, mas com a relação dos conceitos. Portanto, a lógica pertence a todas as

---

<sup>1</sup> Aqui temos uma razão, que será explorada em nosso último capítulo, para não tratarmos de temas comumente associados à investigação acerca da formação dos conceitos. Como nossa tarefa restringe-se à questão da formação dos conceitos *do ponto de vista da lógica geral*, não é o caso de investigar, por exemplo, a contribuição da síntese e sua conexão com a faculdade da imaginação.

<sup>2</sup> É claro, deve-se adicionar, Kant não reprime Locke por fazer *fisiologia*, a reprimenda de Kant a Locke é que este faz uma investigação *genética* de conceitos que não tem sua *origem* na experiência, isto é, de conceitos puros. Como pode ser observado aqui: “Tal rastreamento dos primeiros esforços da nossa capacidade de conhecimentos para ascende a conceitos gerais a partir de percepções singulares tem, sem dúvida, grande utilidade e deve agradecer-se ao célebre Locke ter sido o primeiro a abrir este caminho. Somente, nunca desse modo se alcança uma *dedução* dos conceitos puros *a priori*, pois não se obtém por essa via; efetivamente, com vista ao seu uso futuro, que deverá ser completamente independente da experiência, tais conceitos têm de apresentar um certificado de nascimento muito diferente daquele que os faz derivar da experiência.” (KANT, *Crp*, A86/B119)

ciências, pois, afinal, conceitos são encontrados nelas, e ela é como a aritmética, embora compreenda tais coisas sob si mesma. (A relação que a lógica considera é a de comparação [Vergleichung]. Pois, não pode ser aquela de conexão, nem objetiva: n.3, nem subjetiva: n.2.)

\* (Não com respeito aos objetos da pura razão: metafísica, mas com o uso do entendimento em geral e também com a forma do entendimento, que pode ser atribuída a todas as representações dadas em geral. (KANT, *Refl.* 1579, AA XVI, 29-30)

Para Kant, a lógica *geral e pura*, se aceitamos a investigação acima acerca dos seus limites e tarefa, não deveria tratar da *origem* dos conceitos, se por essa expressão compreendermos uma investigação acerca do *conteúdo* dos conceitos. O ponto essencial aqui é que investigar a *origem*, por tocar no *conteúdo* do conhecimento, não é uma questão passível de ser tratada na *lógica geral pura*: “Uma lógica *geral*, mas *pura*, ocupa-se, pois, de princípios puros *a priori* e é um *cânone do entendimento* e da razão, mas só com referência ao que há de formal no seu uso, seja qual for o conteúdo (empírico ou transcendental)” (KANT, *Crp*, A53/B77)

A tarefa da lógica, por outro lado, enquanto ciência das regras do entendimento *em geral* iria, por assim, dizer, em outra direção, caberia a essa ciência “trazer a simples forma do pensamento sob regras”:

Mas conforme os objetos sejam distintos, também precisam ser distintas as regras do pensamento, por exemplo, outras regras dos objetos da experiência e dos objetos da simples razão (virtude), outras regras do entendimento com respeito à experiência externa e com respeito à interna. Cada ciência tem suas regras particulares.

Mas também é preciso uma dada ciência [eine *Geben*], que preceda todas as ciências, e contenha as regras do pensamento em geral. Aqui deve-se abstrair de toda a diferença dos objetos.

Da matéria do conhecimento.

Também uma tal ciência deve trazer a (simples) forma do pensamento sob regras. Por exemplo. O que é um conceito? O que é um conceito distinto? O que é um juízo, uma determinação? Essas regras são necessárias (sem elas não se pode pensar, abstraído também da diferença dos objetos) e essenciais do pensamento em geral. Lógica. Ela é a propedêutica de toda ciência e crítica do entendimento sadio. Ela não é, no entanto, fundada em princípios empíricos (psicológicos); caso contrário, ela não conteria regras necessárias para todo entendimento. Ela

não empreende uma busca da origem dos conceitos; ela fala dos conceitos em geral, não como eles são criados [erzeugt] em nós, mas como eles são. A psicologia empírica não cabe como seu fundamento. [Die empirische Psychologie liegt ihr nicht zum Grunde.]

Seu uso é a crítica\* do entendimento em geral (*ars cogitandi*) (mas não simplesmente crítica), diferencia-se, entretanto, da crítica do gosto, pois ela é igualmente doutrina, isto é, contém princípios a priori, os quais se deixam demonstrar, pois são necessários (do gosto não). Portanto, o entendimento se move através de regras; mas ele próprio também se determina em geral[...]. (KANT, *Refl. 1628*, AA XVI, 44)

Como caracterizado na *Reflexão* acima, o processo através do qual podemos obter algum conhecimento por meio da lógica geral consiste em um procedimento de *abstração* contínua do conteúdo do conhecimento, isto é, de considerar o pensamento *in abstracto*. De acordo com a citação, as regras do pensamento em seu uso *particular* são tão variadas quanto os próprios objetos de conhecimento. Agora, se for possível levar a cabo um processo de abstração *radical* do conteúdo do conhecimento, isto é, desconsiderar qualquer diferença com respeito aos objetos de conhecimento, o “resultado” desse processo de abstração do conteúdo seria chegar à simples forma do pensamento. Nas palavras de Kant, esse processo equivaleria a “trazer a simples forma do pensamento sob regras”. A lógica geral e pura, como um resultado da consideração da simples forma do pensamento, não poderia, portanto, através de seus próprios recursos, possibilitar uma resposta à questão sobre como são formados os conceitos nos moldes de uma *fisiologia*, pois isso seria ultrapassar os seus limites.

Além disso, como vimos no início dessa *seção*, a filosofia lockeana pode ser compreendida como uma espécie de *lógica aplicada*, isto é, de lógica sobre as regras particulares de certo domínio do conhecimento, o domínio daquilo que pode ser adquirido pela experiência. Assim, ao se ocupar de princípios *empíricos* e *subjetivos*, a filosofia de Locke ocupar-se-ia, por conseguinte, nas palavras de Kant: “[do] rastreio dos primeiros esforços da

nossa capacidade de conhecimentos para ascender a conceitos gerais a partir de percepções singulares” (KANT, *Crp*, A86/B119)<sup>1</sup>.

Desse modo, uma investigação nos limites estreitos da lógica geral pura deveria ser uma empreitada de outro tipo. O que restaria como uma investigação *lógica* sobre a formação dos conceitos? Ora, restaria investigar aquilo que é próprio a esse tipo de representação, nos termos da *Refl.* 2839: “(Não como eles surgem como representação, mas como representações dadas se tornam conceitos no pensamento. Apenas a forma de um conceito.)” (KANT, *Refl.* 2839, AAVI, 540)<sup>2</sup>.

\*\*\*

É interessante notar que muito embora Kant coloque restrições sobre o tipo de investigação propriamente *lógica* acerca da formação dos conceitos, de acordo com alguns exemplos, retirados especialmente das *Lições sobre lógica*, é, aparentemente, possível sustentar que Kant também investe em uma espécie de *fisiologia* acerca de conceitos empíricos, como, por exemplo, no famoso caso da formação do conceito *ÁRVORE* a partir dos conceitos *pinheiro*, *salgueiro* e *tília*. Aquele conceito, como veremos no próximo capítulo, é dito ser formado, como testemunham suas aulas de lógica, a partir dos atos *lógicos* responsáveis pela geração de conceitos.

Reservamos, portanto, ao nosso último capítulo a busca por encontrar um modo de ler considerações aparentemente próximas demais ao fisiologismo de Locke dentro dos limites do que Kant qualifica como lógica geral. Distinguindo-se, desse modo, da investigação empírica e

---

<sup>1</sup> Sabemos também, por outro lado, que a lógica, por ser *geral* e *pura*, não pode, tampouco, ocupar-se de uma dedução transcendental, isto é, da explicação de como conceitos a priori podem referir aos objetos. Essa tarefa cabe à metafísica.

<sup>2</sup> A seguinte passagem da *Refl.* 1620, já citada anteriormente, traz a tona exatamente esse limite da lógica geral: “\* (Assim, os limites da lógica são determinados (*Imo* não há doutrina do idealismo. *2do* nem da origem das ideias, *3tio* nem dos preconceitos [Vorurtheilen]). A Filosofia deve, como em quase todas as outras ciências, (do Direito Natural, da Religião, da Teologia e da Moral, as quais cada uma tem seu limite constituído) retrabalhar.

Lógica. Ciência das regras universais do uso do entendimento em geral; não apenas do uso do entendimento puro, nem do uso em ciências particulares, nem do uso erudito, nem do uso comum, ao invés disso, de todo o uso.” (KANT, *Refl.* 1620, AA XVI, 42)

da investigação quanto à origem no que concerne ao conteúdo e buscando se, com isso, não é possível também encontrar uma indicação de solução para os problemas que ficaram em aberto em cada um dos dois primeiros capítulos.

## Capítulo 4:

# As *Reflexões* e as *Lições de lógica* sobre a formação de conceitos empíricos

Como Kant enfrenta a questão sobre a origem dos conceitos na *Lições*? Qual o papel dos atos lógicos de reflexão na formação de conceitos? Por que Kant, aparentemente ao menos, faz aquilo que ele havia censurado em Locke? Neste último capítulo, enfrentaremos essas questões a partir de uma análise do texto das *Lições de Lógica* à luz do texto das *Reflexões* sobre a formação dos conceitos empíricos.

### 4.1. A questão *lógica* sobre a formação de conceitos

Como vimos no nosso capítulo anterior, a compreensão da lógica como ciência para Kant coloca algumas restrições ao tipo de atividade desenvolvida nessa doutrina. Em primeiro lugar, à lógica não cabe uma investigação sobre como *pensamos*, pois (i) as leis da lógica não são obtidas por introspecção e generalização sobre aquilo que fazemos *in concreto* e (ii) a lógica é geral porque é *formal*, isto é, porque ela abstrai completamente do conteúdo do conhecimento. Assim, em segundo lugar, se a lógica não procede por investigar nossos atos mentais *in concreto*, à lógica caberia apenas uma investigação sobre *como devemos pensar*, isto é, sobre o que é pensar (quais são os atos que constituem o pensamento como tal) independentemente daquilo sobre o que o pensamento se aplica e independentemente das circunstâncias nas quais o pensamento se realiza. Desse modo, a *normatividade* da lógica estaria ligada ao fato dessa

ciência se ocupar daquilo que o entendimento *deve fazer* ou *realizar* em circunstâncias *ideais*, ou seja, em circunstâncias tais que nada interferiria nos seus processos<sup>1</sup>.

Mas, o que especificamente poderia ser essa investigação de certos *atos mentais* dentro da lógica geral? Se aceitamos os resultados do nosso capítulo anterior, já sabemos que a lógica não poderia proceder como uma psicologia (isto é, não poderia proceder por generalização a partir da observação empírica); igualmente, vimos que a lógica tem seu escopo limitado pela sua pretensão de generalidade e, por esse motivo, seus limites não podem ser borrados, sob pena de deixar de ser *geral*. Mas, o que seria uma alternativa a uma investida por *generalização introspectiva*? Seguindo uma pista do texto de Ulrich Schlösser, uma alternativa ao modelo descritivo seria, por exemplo, proceder uma busca pela caracterização desses atos concernentes ao *pensamento como tal* ao investigá-los a partir das *realizações cognitivas* que eles engendram. O ponto seria partir da assunção de que para cada *realização cognitiva* que pudéssemos identificar poderíamos igualmente procurar por uma *atividade cognitiva* que respondesse por essa realização. Ao fazer isso, estaríamos procedendo via uma investigação sobre o *papel funcional* desses atos, contrariamente a uma investigação que partiria de uma descrição das atividades como, por exemplo, as experenciamos (SCHLÖSSER, 2013, p. 180-1).

Se aceitamos esse ponto de partida, podemos voltar agora à questão que deve nos ocupar neste breve capítulo e perguntar, portanto, o que constitui a posse de um conceito ou qual a *atividade cognitiva* que está envolvida na *realização cognitiva* que é possuir um conceito? Grosso modo, podemos identificar duas *realizações cognitivas* envolvidas na posse de um conceito. Em primeiro lugar, é pacífico segundo Kant que pensamos os objetos através de conceitos, isto é, que somos capazes de tomar um determinado objeto *como* algo utilizando certos conceitos que aplicamos a esses objetos<sup>2</sup>. De acordo com essa primeira realização

---

<sup>1</sup> Nas palavras de Ulrich Schlösser: “The principles of logic spell out what the understanding does under ideal circumstances, that is, if nothing interferes with its activity.” (2013, p. 177-8)

<sup>2</sup> Aqui não interessa investigar se *apenas* representamos *algo* como *algo* através de conceitos, mas atentar para o fato de que o *pensamento* de “algo como algo” se dá, para seres humanos, por conceitos. Uma outra questão aqui

cognitiva, a qual chamaremos (a), somos também capazes de representar as coisas ao pensá-las, por exemplo, *como* sendo verdes, árvores e casas. Na *Crítica da razão pura*, parece ser essa ‘realização cognitiva’ que Kant tem em mente quando afirma que uma das fontes fundamentais do nosso conhecimento é a capacidade de “*pensar* o objeto da intuição sensível” (B75/A51) e “pensar é conhecer por conceitos” (A69/B94)<sup>1</sup>.

Em segundo lugar, somos capazes de reconhecer que uma determinada *unidade conceitual* identificada, por exemplo, com o conceito VERDE, não é uma representação de *um* objeto, mas uma representação que *pode ser comum* a uma *pluralidade* de objetos. Com relação a essa realização cognitiva, encontramos, por exemplo, na *Refl. 2877*, a seguinte qualificação: “(*repraesentatio communis*) *Conceptus* é o oposto do *intuitus*: representação do que é comum a muitos objetos, também o que pode estar contido em diferentes.” (KANT, AA XVI, 556) Por sua vez, na *Lógica de Jäsche*, temos: “*Observações*: 1) O conceito opõe-se à intuição; pois ele é uma representação universal ou uma representação daquilo que é comum a diversos objetos, logo uma representação *na medida em que pode estar contida em diferentes objetos*.” (LJ, AA IX, Ak 91, p. 109)<sup>2</sup> Assim, segundo esta última realização cognitiva, a qual apontaremos por (b), somos também capazes de reconhecer que o conceito VERDE, ou talvez, *algo* que eu represento por esse conceito, *está contido* na cognição de muitas coisas: reconhecemos, por exemplo, que “verde” é algo *tanto* na grama *quanto* na folha<sup>3</sup>. Por sua vez, essa segunda

---

seria investigar o que pode significar o “objeto” do pensamento (isto é, se possível, existente, intencional etc.). No entanto, não nos ocuparemos desse ponto.

<sup>1</sup> Por sua vez, encontramos o mesmo na *Refl. 2873* “(Eu penso através de um conceito uma coisa *in abstracto* ou *concreto*.)” e na *Refl. 2874* “Através de um conceito eu represento algo *in abstracto* ou *concreto*.” (KANT, AA XVI, 554) Também na *Ref. 2867*: “Através de um conceito (representação geral) algo *in abstracto* ou *concreto* é pensado.” (KANT, AA XVI, 552).

<sup>2</sup> Nas *Lições de lógica*, além da já citada *Lógica de Jäsche*, a documentação dessa compreensão do conceito como uma *representação que pode ser comum a muitos* é vasta, visto referências a esse papel dos conceitos, como veremos, aparecerem nas notas de *Blomberg* (AA XXIV.1, 255), *Philippi* (AA XXIV.1, 451), *Pölitz* (AA XXIV.2, 565-7), *Viena* (AA XXIV.2, 904-5, 910-1) e, finalmente na *Dohna-Wundlacken* (AA XXIV.2, 752).

<sup>3</sup> A vagueza da formulação é proposital, pois o objetivo é justamente deixar, nesse primeiro momento, algumas opções em aberto. A primeira indeterminação diz respeito ao que exatamente é reconhecido como *comum* a muitos objetos: é o conceito ele mesmo, é uma nota, é um certo conteúdo no conceito, é um conteúdo intuitivo, é algo *no* objeto reconhecido como geral? A segunda indeterminação concerne a saber ao que o termo ‘objeto’, nesse contexto específico, significa. Por enquanto, deixaremos essas duas questões em suspensão.

realização cognitiva é comumente compreendida como representando a característica da *generalidade* (ou *universalidade*) dos conceitos. Assim, seguindo a citação logo acima da *Lógica de Jäsche*, *ser geral* para um conceito significa *ser uma representação daquilo que é comum a muitos* (como já vimos na caracterização da *generalidade* em nosso Primeiro Capítulo).

Resta perguntar, portanto, se alguma dessas realizações cognitivas é primitiva, ou seja, se existe alguma relação de *prioridade lógica* entre esses dois atos que seres humanos são capazes de realizar. Tomaremos como hipótese de trabalho considerar que a segunda realização cognitiva, a saber, a capacidade de tomar o conceito como sendo comum a muitos (b), é *logicamente anterior* à primeira realização cognitiva de aplicar conceitos a objetos (a). Isso porque, como apontaremos na sequência, se olharmos para as *Reflexões* à luz das *Lições de lógica*, veremos que a capacidade (b) é condição, em Kant, para a posse de representações gerais. E, portanto, seguiria-se, trivialmente: se para sermos capazes de aplicar um conceito a um objeto (a) é preciso que já possuamos uma representação geral, logo, é preciso que (como condição de possibilidade) sejamos capazes de tomar uma propriedade/característica como comum a muitos (b).

Por sua vez, no nosso Primeiro Capítulo tratamos da compreensão de conceitos como representações *gerais* e chegamos na conclusão de que a generalidade dos conceitos significa que essas representações são comuns a muitos. Ora, vimos também que, segundo Kant, essa característica consiste na *forma* dos conceitos<sup>1</sup>. Isso significa que a característica que distingue uma representação conceitual, sua *forma*, portanto, é aquilo que chamamos de realização cognitiva (b): ser uma cognição capaz de representar o que está contido em *muitos* (objetos/coisas).

---

<sup>1</sup> A respeito da afirmação da conexão entre a *forma* de um conceito e sua *universalidade*, basta aqui apelas a um argumento de autoridade: ALLISON, 2004, p. 79; ALTMANN, 2015, p. 65; LOGUENESSE, 2000, 119-20; PATON, 1997, 198. Nós voltaremos a esse ponto na próxima seção.

Em nosso Terceiro Capítulo, tratamos da compreensão da noção de *lógica geral* para Kant e vimos que, enquanto investigação *geral*, a lógica não poderia ocupar-se da *origem* do conhecimento. Sendo assim, vimos ser um resultado daquela investigação que a lógica geral não pode ocupar-se do *conteúdo* do conhecimento. Paralelamente a isso, queremos sustentar, dado aquilo que vimos em nossos capítulos anteriores, que a questão sobre a formação dos conceitos pode ser dividida em, ao menos, duas questões distintas: i) qual a *origem* dos conceitos?; ii) como conceitos são formados enquanto representações gerais? No que diz respeito à distinção entre essas duas questões, as notas abaixo selecionadas, retiradas das *Reflexões* e das *Lições*, devem nos dar subsídios para traçar o esquema geral da posição kantiana:

A origem dos conceitos é considerada na metafísica e ela é empírica ou arbitrária ou intelectual. Mas a forma do mesmo é lógica e consiste na reflexão, pela qual um *conceptus communis* vem a ser [wird], com aquela forma, que é exigida para o poder de julgar [Urtheilskraft]. (KANT, *Ref.* 2851, AA XVI, 546)

A pergunta lógica não é: como nós chegamos a um conceito, mas: por quais ações do entendimento um conceito é formado [ausmachen], ele pode agora conter algo que é elaborado a partir da experiência [er mag nun etwas enthalten, was von der Erfahrung hergenommen ist], ou também algo fictício ou emprestado da natureza do entendimento. (KANT, *Ref.* 2856, AA XVI, 548)

A lógica lida apenas com o conceito enquanto conceito, com as ideias ela não se preocupa. Como nós podemos, por ex., através da razão representar algo, o que o entendimento não pode uma vez apreender, é uma questão importante, apenas ela não pertence à lógica. Ela não lida com a origem dos conceitos com respeito ao conteúdo, ou com a diferença segundo o objeto, mas antes com a forma de um conceito enquanto conceito, a qual emerge da validade comum [Gemeingültigkeit]. (*LPo*, AA XXIV.2, 567)

É fácil ver que nessa distinção entre *empiricus* e *purus* o que importa é a origem do conceito, e essa já é uma investigação metafísica, portanto. Pois, a lógica não pergunta de onde vêm os conceitos, mas como eles podem ser formados e ordenados de acordo com as leis do entendimento. Pertence à lógica, então, que um conceito exista. Não pertence à lógica se ele é independente da experiência ou vêm da experiência. (*LW*, AA XXIV.2, 905-6)

A questão da lógica é, como as representações tornam-se conceitos? Ela diz respeito também à forma. Como uma intuição torna-se um conceito? (*LbI*, XXIV.2, 654)

A filosofia transcendental, a qual deve preceder a metafísica, se ocupa com a origem dos conceitos puros do entendimento. A lógica não lida com isso. Ela está ocupada apenas com ações efetivas [*wirklichen*]. (*LDW*, AA XXIV.2, 753)<sup>1</sup>

Desse modo, se tomamos as notas acima como representações do pensamento kantiano<sup>2</sup>, temos que a primeira questão (nesses textos reportada como *metafísica*) diz respeito à *origem* dos conceitos quanto *ao conteúdo* ou, nos termos da *Lógica Pölitz*, “com a diferença segundo o objeto”. Mais ainda, mesmo sendo essa noção (conteúdo) um tanto vaga nesses trechos e, portanto, considerando a necessidade de sua elucidação, sabemos ao menos que a questão lógica não diz respeito ao conteúdo e, por conta disso, não concerne à distinção entre *empírico* e *puro*. Assim, seja lá o que venha a significar o conteúdo dos conceitos, ele não deve ser tema de uma investigação no âmbito da lógica geral.

Se a questão *lógica* não concerne ao *conteúdo*, a questão propriamente *lógica* diz respeito à *geração* de uma representação quanto à *forma*. Nós lembramos rapidamente acima a ideia kantiana de que a *forma* de um conceito é sua universalidade ou a característica dos conceitos de serem representações do que é comum a muitos objetos (vide Capítulo 1). Portanto, a questão que pode ser respondida pela lógica geral é como *representações do que é comum a muitos objetos* podem ser geradas a partir de representações singulares, isto é, de representações cuja *forma* é ser *singular*. Se não é o caso de tratar, portanto, em uma investigação dentro dos limites estabelecidos pela *lógica geral*, do *conteúdo* do conhecimento, não é o caso, nessa investigação, de tratar tampouco da *síntese*. No parágrafo 10 da *Crítica da razão pura*,

---

<sup>1</sup> Além das referências já citadas, outras referências a essa distinção podem ser encontradas ainda em: *LB*, XXIV.1, 255; *LPo*, AA XXIV.2, 566-8; *LW*, AA XXIV.2, 905-6; *LbI*, AA XXIV.2, 653.

<sup>2</sup> Como não estamos tratando de textos publicados por Kant, sempre há o fantasma de estarmos atribuindo uma posição ao filósofo à revelia de seu pensamento. No entanto, ao menos aqui, dada a extensa documentação acerca da insistência nessa distinção, esse não é, definitivamente, o caso.

encontramos a tese fundamental segundo a qual a *análise* pressupõe a *síntese*, do que decorre que nenhum conceito pode ser de origem analítica *quanto ao conteúdo*. Essencial para a compreensão dessa tese é a seguinte afirmação:

Porém, a síntese de um diverso (seja dado empiricamente ou *a priori*) produz primeiro um conhecimento, que pode aliás de início ser ainda grosseiro e confuso e portanto carecer da análise; no entanto, é a síntese que, na verdade, reúne os elementos para os conhecimentos e os une num determinado conteúdo; é pois a ela que temos de atender em primeiro lugar, se quisermos julgar sobre a primeira origem de nosso conhecimento. (KANT, *Crp*, A76/B103)

Assim, se queremos circunscrever este trabalho à contribuição da lógica geral na geração de um conceito, então é uma pressuposição de nossa investigação a tese segundo a qual a análise pressupõe a síntese e não, ao contrário, um tema dessa investigação<sup>1</sup>. Desse modo, nos parece, se conseguirmos compreender, dentro das limitações traçadas no presente trabalho, como a realização cognitiva (b) é possível, teremos compreendido uma resposta à questão *lógica* acerca da formação dos conceitos em Kant. E o ponto passa a ser, portanto, investigar, a partir das notas selecionadas nas *Reflexões* e nas *Lições*, com o suporte da *Crítica da razão pura*, como da multiplicidade dada chegamos a representações *daquilo que está contido em muitos*, isto é, chegamos em representações *gerais* ou *universais* a partir dos *atos lógicos* distinguidos por Kant. Proceder essa investigação nos limites estabelecidos pela lógica geral consistirá em buscar o *papel funcional* dos atos mentais para a formação de uma representação *enquanto* representação geral.

---

<sup>1</sup> É claro, o êxito dessa estratégia dependerá de ser possível encontrar uma contribuição lógica dos atos para a geração de um conceito, o que só poderá ser medido levando-se em conta o que vem adiante.

## 4.2. A geração de um conceito quanto à *forma*: *comparação, reflexão, abstração*

É possível dizer com alguma segurança que a questão *lógica* sobre a origem das representações gerais é um tema recorrente nas aulas de lógica de Kant, visto estar amplamente documentada em suas notas ao exemplar da lógica de Meier, bem como nas notas reunidas dos seus alunos. No texto que se segue buscaremos tratar dar conta da relação entre esses dois tipos de fonte. Na primeira parte, analisaremos como algumas passagens das *Lições* podem ser utilizadas como fonte para um primeiro modelo explicativo, o qual assemelha-se, queremos sustentar, tanto com o texto de Meier, como com o *Ensaio* de Locke. Por sua vez, na segunda parte desta Seção, buscaremos, a partir de uma sugestão encontrada nas *Reflexões*, um outro modelo explicativo, o que poderia, a título de exploração, fazer justiça a alguns compromissos especificamente *críticos* quanto aos limites impostos pela lógica geral e ao tipo de representação que são os conceitos para Kant.

### 4.2.1. O modelo da abstração: Meier, Locke, e o exemplo da formação do conceito “árvore” nas *Lições*

Iniciemos, portanto, antes de analisar os textos de Kant, pela exposição de Meier acerca do tópico “formação de conceitos”. Esse tema ocupa os parágrafos 259 e 260 da *Auszug aus der Vernunftlehre* de Georg Friedrich Meier e serve como ponto de referência tanto para as *Reflexões* de Kant acerca dessa questão, quanto para as *Lições*:

#### § 259

Nós formamos um conceito através da abstração [Absonderung] lógica (*conceptus per abstractionem logicam formatus*), quando nós comparamos entre si conceitos concordantes de coisas diferentes e as notas características, que eles tenham em comum uns com os outros, e apenas nos representamos distintamente. Ao

fim 1) toma-se ao mesmo tempo alguns conceitos que são diferentes e semelhantes, por ex. animal racional e animal irracional; 2) desmembra-se cada um deles § 142; 3) abstrai-se ou obscurece-se as diferentes notas nele; 4) junta-se em um conceito as notas remanescentes, por ex. um animal.

### § 260

Todos os conceitos que são formados através da abstração lógica [Absonderung] são conceitos abstraídos ou abstratos (*conceptus abstractus, notio*). Conceitos que não são abstraídos chamam-se conceitos singulares (*conceptus singularis, idea*), por ex., *Leibniz*. Todos conceitos de experiência imediatos são conceitos singulares. § 255. 201. Aquilo que é representado como uma nota do outro está contido nele e convém a ele (*in altero contineri, ipsi convenire*). O conceito abstraído está, portanto, [72] contido em todos aqueles conceitos, dos quais ele pode ser abstraído. § 259. O conceito abstraído contém aqueles sob si, dos quais ele foi abstraído, e esses estão contidos sob ele (*conceptus alios sub se continet, et conceptus sub alio continentur seu ad eum referuntur*). (MEIER, AA XVI, 71-72)

Em primeiro lugar, salta aos olhos a diferença entre Kant e Meier quanto à compreensão do que consiste propriamente um conceito. Nem precisamos invocar nosso *Primeiro Capítulo* para mostrar que, segundo Kant, a singularidade não é uma característica dos conceitos, apenas de seu uso em juízos, basta olharmos a conhecida *Segunda Observação à Lógica de Jäsche*: “É uma mera tautologia falar em conceitos universais ou comuns; um erro que se baseia numa divisão incorreta dos conceitos em *universais, particulares e singulares*. Não são os conceitos eles próprios, mas tão-somente seu uso que pode ser assim dividido.” (LJ, AA IX, Ak. 91, p. 109). Se, de acordo com Kant, não existem conceitos *singulares*, todo conceito é geral.

A diferença de perspectiva entre Kant e Meier não se esgota, contudo, na compreensão de conceitos como *Leibniz* e *Sócrates*. Consoante o §260 de Meier, temos não apenas a possibilidade de conceitos singulares, mas, além disso, a afirmação de que esses conceitos são conceitos *immediatos* da experiência. No §255, Meier escreve:

Todas nossas sensações [Empfindungen] são conceitos. §249.201. Um conceito de experiência (*conceptus per experientiam formatus*) é um conceito que obtemos através da experiência. Por exemplo, o conceito das modificações de nossa

alma, de nosso corpo e de outras coisas fora de nós. Obtemos um conceito de experiência seja através da experiência imediata, seja através da experiência mediata.” (MEIER, AA XVI, 69)

E ainda, no §201, ele afirma: “Uma sensação (*sensatio*) é uma representação de uma coisa presente [*gegenwärtigen*], e ao sentirmos algo claramente, então experienciamos isso. A experiência (*experientia*) consiste portanto naquele conhecimento que é claro através do sentir [*Empfinden*].” (MEIER, AA XVI, 57) Desse modo, quaisquer que sejam os conceitos imediatos da experiência, parece que, para Meier, tais conceitos não seriam originados pelo procedimento em quatro passos exposto acima (§ 259). Isso porque, sendo esse tipo de conceito *imediato*, ele não necessitaria ser *formado* por nenhum *ato* lógico, ele teria que ser *dado* à mente imediatamente.

Em segundo lugar, portanto, como Meier aceita a possibilidade de conceitos singulares que são imediatamente extraídos (ou dados) da experiência, ele pode agora explicar – sem cair em um *regresso ao infinito* – seu procedimento para a formação dos conceitos ditos *abstratos* (*conceptus abstractus, notio*). Uma vez que esteja disponível já algum conceito, o entendimento opera, através de seus atos lógicos, para formar conceitos *abstraídos* desses conceitos singulares e imediatos, que são os conceitos primitivos da experiência.

Isso ocorreria, conforme Meier, pelo seguinte procedimento. A primeira etapa seria a *comparação* de certos conceitos *concordantes* de coisas diferentes, o que, supostamente, poderia ser realizado, por exemplo, a partir dos conceitos singulares e imediatos *deste pinheiro* e *desta tília*. Na sequência, deveríamos *desmembrar* esses conceitos (singulares e imediatos) naquelas notas que eles possuem, por exemplo, *galhos*, *troncos* e *folhas*. O próximo passo ocorreria ao *abstrair* ou *separar* aquelas notas que esses conceitos têm em *comum* daquelas que são específicas de cada um dos conceitos singulares dos quais partimos: um determinado formato de folha, por exemplo, por não ser *comum* ao pinheiro e à tília, deveria ser desconsiderado. Por fim, teríamos apenas que *juntar* em uma única representação o resultado

desse processo e representarmos distintamente o conceito *abstrato* “árvore”. O resultado desse procedimento seria, portanto, um conceito *abstrato de experiência*, porque formado a partir de conceitos *singulares e imediatos* da experiência.

Com algumas diferenças, uma explicação com uma estrutura semelhante já aparecera em nosso *Segundo Capítulo*. Quando Locke descreve o processo de formação de uma ideia *geral*, o procedimento lá encontrado é bastante parecido com o acima descrito. Para relembrar, acreditamos valer a pena reproduzi-lo aqui:

This is called *ABSTRACTION*, whereby *Ideas* taken from particular Beings, become general Representatives of all of the same kind; and their Names general Names, applicable to whatever exists conformable to such abstract *Ideas*. Such precise, naked Appearances in the Mind, without considering, how, whence, or with what others they came there, the Understanding lays up (with Names commonly annexed to them) as these Patterns, and to *denominate* them accordingly. Thus the same Colour being observed to day in Chalk or Snow, which the Mind yesterday received from Milk, it considers that Appearance alone, makes it a representative of all of that kind; and having given it the name *Whiteness*, it by that sound signifies the same quality wheresoever to be imagin'd or met with; and thus Universals, whether *Ideas* or *Terms*, are made. (LOCKE, *Ensaio*, II.XI.9, p. 159)

Na nossa *Seção 2.2.3*, tratamos da formação de uma ideia simples e geral para Locke e lá vimos que o modo através do qual uma ideia simples e geral, por exemplo, a ideia *branco*, é gerada era chamado pelo nome genérico de *abstração*. Para lembrar, utilizando o exemplo acima, essa operação consistia, segundo Locke, em um processo de consideração em separado, que seria iniciado por percepções de algo (nesse caso, uma mesma cor) presente tanto no giz, quanto no leite e na neve. O passo seguinte seria reter e trazer à mente essas percepções e considerar a aparência sozinha: considerar uma ideia *sozinha* é considerá-la em separado de todas as outras ideias que a acompanham, por exemplo, das ideias de *liquidez* ou *solidez* que acompanham o giz e o leite e, além disso, de todas ideias espaço-temporais. O processo de

abstração seria completado, de acordo com o filósofo inglês, tão logo fosse atribuído um nome a essa ideia considerada em separado, nesse caso, o nome *branco*.

Naquele momento, notamos, contudo, que se o procedimento de formar uma ideia geral é um processo de separação integral, então, o que sobraria do resultado da abstração seria já uma ideia geral. Isso significa que, ao contrário do que quer Locke, não chegaríamos ao final do processo de abstração em uma passagem do *particular* ao *universal*, mas, tudo o que faríamos por essa operação da mente, seria “depurar” ou encontrar o geral já dado na experiência. Desse modo, para explicar a formação de uma ideia geral, Locke suporia que o geral já está na experiência, esperando apenas para ser depurado, isto é, dela *abstraído*<sup>1</sup>.

Em termos kantianos, portanto, para colocar em marcha o processo de formação de uma ideia geral, enquanto Meier supõe *conceitos singulares e imediatos*, Locke supõe *intuições mediatas e gerais*. Se estamos sendo justos em nossa leitura, esse processo não poderia ser compatível com a estrita distinção *crítica* entre intuições e conceitos. Mais importante do que isso, contudo, é notar que, aparentemente, esse mesmo *tipo* de procedimento descrito pelos modelos acima, o qual supõe, sejamos claros, ora conceitos singulares e imediatos, ora intuições mediatas e gerais, parece poder ser encontrado no famoso exemplo da *Lógica de Jäsche*:

## § 6

*Os atos lógicos da comparação, reflexão e abstração*

Os atos lógicos do entendimento pelos quais os conceitos são gerados quanto à sua forma são:

- 1) a *comparação* <Komparation>, ou seja, o cotejo <Vergleichung> das representações entre si em relação com a unidade da consciência;
- 2) a *reflexão* <Reflexion>, ou seja, a consideração <Überlegung> do modo como diferentes representações podem ser compreendidas em uma consciência; e finalmente:
- 3) a *abstração* <Abstraktion>, ou seja, a separação <Absonderung> de todos os demais aspectos nos quais as representações dadas se diferenciam.

*Observações:* 1) Para fazer conceitos a partir de representações, é preciso, pois, poder *comparar, refletir e*

---

<sup>1</sup> Nessa mesma direção, ver análise em nosso *Segundo Capítulo* da interpretação de Bento Prado Neto (1996, por ex., p. 39).

*abstrair*, pois essas três operações lógicas do entendimento são as condições essenciais e universais da produção de todo conceito em geral. Eu vejo, por exemplo, um pinheiro, um salgueiro e uma tília. Ao comparar antes de mais nada estes objetos entre si, observo que são diferentes uns dos outros no que respeita ao tronco, aos galhos, às folhas e coisas semelhantes; mas, em seguida, eu reflito apenas sobre aquilo que eles possam ter em comum entre si, o tronco, os galhos, as folhas, eles próprios e, se eu abstraio do tamanho, da figura dos mesmos e assim por diante, obtenho um conceito da árvore. (*LJ*, AA IX, Ak. 94-5, p. 112)<sup>1</sup>

Caso a passagem acima seja tratada ao pé da letra, devemos supor que o exemplo da formação do conceito empírico “árvore” é um exemplo da geração de um conceito *quanto à sua forma* através dos atos lógicos de *comparação, reflexão e abstração*. Isso significaria que é ao *comparar* o pinheiro, o salgueiro e a tília, ao *refletir* sobre o que eles têm em comum (tronco, galhos e folhas) e ao *abstrair* aquilo que não é comum a essas coisas (o tamanho, a figura etc.) que formamos o conceito “árvore”, isto é, que chegamos a uma representação *geral*, a qual serve agora para representar todos os objetos que compartilham as mesmas características.

Mas, se, com efeito, Kant está tratando da formação de uma representação geral no exemplo acima citado, então, parece difícil salvar a explicação kantiana da formação de uma

---

<sup>1</sup> Variações dessa mesma mesma passagem podem ser encontradas nos seguintes trechos das *Lições*:

“Como surgem conceitos ou como podem representações tornarem-se conceitos? Isso eu posso perguntar apenas na lógica, *per reflectionem, comparisonem, separationem seu abstractionem*. Eu reflito sobre as coisas, isto é, eu me torno gradualmente consciente das representações, ou eu comparo diferentes representações com minha consciência; isto é, dessa maneira eu comparo umas sob as outras [sie untereinander], isto é comparação; onde eu encontro a identidade da consciência, eu separo ou abstraio do restante; assim eu obtenho um conceito; por ex., eu vejo um pinheiro, salgueiro ou tília, eu vejo que eles têm um tronco, galhos e folhas que são diferentes, um tem mais galhos do que o outro etc. eu foco minha atenção no que eles têm em comum com respeito aos troncos, galhos, e folhas, da figura eu abstraio e assim eu chego ao conceito de árvore.” (*LPO*, AA XXIV.2, 565)

“A questão da lógica é, como as representações tornam-se conceitos? Ela diz respeito também à forma. Como uma intuição torna-se um conceito? A isso pertence:

a.) *Reflexion* ou atenção da multiplicidade que está sendo pensada.

b.) Comparação, ou a comparação da diferença e identidade, por ex., a comparação entre pinheiro e abeto [tannen] e salgueiro; aquela tem pinha e essa folha; eu tenho também um conceito de madeira ---- [Nadelholz] e madeira de lei. Essas duas dizem respeito ao *positivem* [aspecto]; ao negativo pertence:

c.) Abstração, eu esqueço toda diferença e apenas observo a identidade.” (*LBT*, AA XXIV.2, 654)

representação geral através dos atos lógicos da mesma crítica possível de ser atribuída a Locke. Em outras palavras, Kant estaria, assim como Locke, supondo que já reconhecemos as coisas *por características gerais* antes mesmo de dispormos de uma representação geral, isto é, de um conceito<sup>1</sup>. A esse propósito, a crítica de Hannah Ginsborg é apropriada:

First, they both seem to presuppose an antecedent recognition of general features: we have to observe the ‘same colour’ in milk and snow, and we have to recognize ‘common agreements of shape and other qualities’ in respect of which individual human beings resemble one another. Second, even granted that such basic features of colour and shape are given to us, it is not clear how we can arrive at a complex general idea of *man* unless we already in some sense perceive the individuals presented to us as human beings. For otherwise, how could we know which of the many ‘common agreements’ we have observed in them belong to the concept of man and which do not? So it seems that, after all, Locke must regard our sensory ideas as presenting us with general qualities and features, in spite of their supposedly ‘particular’ character. (GINSBORG, 2015, p. 155)

Desse modo, assim como Locke supõe que devemos reconhecer a *mesma cor* no leite e no giz, Kant, no exemplo da formação do conceito de árvore, supõe que devemos reconhecer o pinheiro, o salgueiro e a tília, como *compartilhando* as mesmas características, isto é, já como possuindo *troncos, galhos e folhas*. Essa explicação, portanto, parece estar desde sempre comprometida por um *regresso*, visto supor, na formação de um conceito, a posse de conceitos antecedentes<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> É importante notar que, como a interpretação padrão de Locke sustenta, para este filósofo, o *geral* não é *real*. Não é por acaso, portanto, que em sua explicação da formação de uma ideia geral, Locke precisa vincular essa ideia a uma palavra, a qual funcionará como um *signo* da generalidade. Mesmo assim, contudo, se a abstração é o procedimento de considerar em separado, que descrevemos em nosso *Segundo Capítulo*, então, mesmo adotando a estratégia de anexar um signo à ideia de experiência, Locke fica com o problema não resolvido de supor que a generalidade está *na experiência* esperando para ser dela abstraída. Não é por acaso também que na interpretação de Béatrice Longuenesse a distinção entre a explicação lockeana e a explicação kantiana para a formação de um conceito passará por distinguir diferentes “realidades” para a universalidade das coisas: “Locke denied any reality to universals: what is general or universal is not in things, but only in how we think them. For Kant, on contrary, to say that concepts are strictly discursive (that they are never *given* as to their form, but can only result from acts of the understanding) does not mean that they do not represent anything real in things.” (LONGUENESSE, 2000, p. 119)

<sup>2</sup> Henry Allison reconhece esse ponto em seu *Kant’s Transcendental Idealism*: “The basic problem, which cannot be pursued here, is that Kant’s official account of how we form concepts, namely, by noting common features shared by diverse particulars and abstracting from the differences, seems to presuppose what it purports to explain. For how can we recognize such commonality without in a sense already having the concept?” (2004, 80).

Para afastar essa crítica, Béatrice Longuenesse sugere outra saída para o problema engendrado pela explicação acima. Segundo Longuenesse, seria possível evitar o problema do regresso se atentássemos para uma distinção, implícita nas *Lições* e na *Crítica da razão pura*, entre diferentes tipos de *comparação*: a comparação lógica, a estética, a *intermediária* e a transcendental (LONGUENESSE, 2000, p. 114ss). Como podemos encontrar em Kant, de acordo com a comentadora, esses quatro diferentes tipos de atualização do ato da *comparação*, podemos evitar o regresso se considerarmos que a comparação *lógica* que dá surgimento aos conceitos supõe uma capacidade de comparação *intermediária*, a qual existiria em uma forma embrionária na própria sensibilidade (LONGUENESSE, 2000, p. 114-5, n. 25). Essa capacidade embrionária, em outra passagem, tratada como uma *comparação silenciosa* (LONGUENESSE, 2000, p. 124), é aqui tratada como uma comparação “by means of which *sensible* objects are reflected under *concepts*.” (LONGUENESSE, 2000, p. 115). Mais ainda, segundo a autora, a comparação de representações sensíveis que dá origem “à formação de conceitos é uma busca por notas comuns.” (LONGUENESSE, 2000, p. 115)

Fazendo um resumo deveras grosseiro da posição de Longuenesse, talvez possamos dizer que partindo do ato de comparação *estética*<sup>1</sup> em conjunção com a comparação *intermediária* chegamos à comparação *universalizante*: “a comparaison of universal marks which are generated by the very act of comparison” (LONGUENESSE, 2000, p. 116). Por sua vez, esta última comparação seria tal que o que é comparado é o *universal na regra de nossa apreensão* (KANT, *Refl.* 2880, Ak. XVI, 557) e, estas últimas, seriam nada mais do que *esquemas* (LONGUENESSE, 2000, p. 116). Mas, por que exatamente essa distinção traria alguma ajuda à tentativa de evitar o regresso na explicação da formação dos conceitos a partir dos atos lógicos? Isso ocorreria, porque tratar a comparação<sup>2</sup> como um *ato* engendrado em

---

<sup>1</sup> “[...] comparison of intuitions – that is, singular representations, with respect to their spatiotemporal situations.” (LONGUENESSE, 2000, p. 116)

<sup>2</sup> E, para ser honesta com Longuenesse, os outros atos lógicos também (conforme, 2000, p. 116).

diferentes *níveis* de nossas representações, significaria tornar a formação dos conceitos dependente dos mesmos atos responsáveis pela formação dos esquemas. E, assim, Longuenesse defenderá:

To compare representations in order to form concepts is therefore to compare schemata. And to compare schemata, by means of the three joint acts of comparison, reflection, and abstraction, is first of all to *generate* these schemata. Thus the schemata result from the very acts of universalizing comparison of which they are the object. Several representations must be compared with one another so that different schemata, rules for apprehension, may arise in them and be reflected as concepts. (LONGUENESSE, 2000, p. 117)

O último passo dessa explicação consistirá em sustentar, uma vez que os atos responsáveis por gerar conceitos são os mesmos atos pelos quais esquemas são gerados, serem esses atos também os mesmos que governam o uso de conceitos em juízos. Em outras palavras, a operação de comparação (e seus atos lógicos correlatos, a reflexão e a abstração) é o(s) *ato(s) discursivo(s) por excelência* (LONGUENESSE, 2000, p. 121) responsável, portanto, por todo uso do entendimento, seja esse *uso determinante* ou *reflexionante*, seja esse uso *consciente* ou *inconsciente* (silencioso). Desse modo, em comunhão com Steckelmacher, a comentadora conclui:

But if one admits that a “silent” and “incompletely achieved” act of judging presides over concept formation itself, then one must conclude that the forms of judgment, in which “achieved” concepts will be combined, must regulate even the comparison of those representations “only in themselves universal”, the rules of our sensible apprehension, and first contribute to the very *generation* of these rules, ultimately reflected under discursive concepts combined in judgments. (LONGUENESSE, 2000, p. 122)

Assim, uma vez que os atos lógicos sejam colocados em ação, procedemos na busca por regras de apreensão que são adquiridas ao mesmo tempo em que são tornadas representações universais (LONGUENESSE, 2000, p. 117). Longuenesse utiliza ainda outro famoso exemplo,

encontrado agora na *Introdução da Lógica de Jäsche*, para ilustrar seu ponto. Dada a complexidade da solução de Longuenesse, acreditamos ser importante trazer o exemplo e depois seu comentário:

Assim, por exemplo, se um selvagem vê à distância uma casa cujo uso não conhece, ele tem, é verdade, diante de si na representação o mesmo objeto representado por uma outra pessoa que o conhece de maneira determinada como uma habitação destinada a pessoas. Mas, segundo a forma, esse conhecimento de um e o mesmo objeto é diverso em ambos. Em um, é uma *mera intuição*, no outro, *intuição* e *conceito* ao mesmo tempo. (*LJ*, AA IX, Ak. 33, p. 50)

Segundo Longuenesse, esse exemplo mostra que o “selvagem” é consciente tanto de uma “combinação de representações umas com as outras” quanto da relação dessas representações com “seus sentidos” (2000, p. 118). O que falta ao “selvagem”, contudo, é “[uma] rule guiding him to privilege certain marks and leave aside others, so that a concept of house might apply” (LONGUENESSE, 2000, p. 118) Isso significa que, ao não possuir um sistema conceitual de comparação, o qual forneceria regras pelas quais o “selvagem” poderia ser guiado na escolha das notas a reter e daquelas a deixar de lado, isto é, regras que poderiam guiar as operações de *comparação*, *reflexão* e *abstração*, ao “selvagem” falta o *conceito*. E, Longuenesse conclui: “[Apenas] the gradually dawning consciousness of a “rule of apprehension” common to the representation of various objects serving the same purpose, would pick out analogous marks and bring forth the concept of a house.” (2000, p. 118)

Se compreendemos corretamente sua estratégia, então, Longuenesse está afirmando que à representação do selvagem falta o conceito porque, por não possui um sistema de comparações guiado por regras de apreensão, no qual o conteúdo da sua intuição possa ser competentemente comparado, ele não sabe quais *notas* reunir para formar um conceito como “casa”. Nesse sentido, portanto, o “selvagem” permaneceria apenas com uma intuição e não possuiria uma representação universal *porque* não seria capaz de reunir notas *em uma*

representação. Lembremos, contudo, que, de acordo com a nossa caracterização, em nosso *Primeiro Capítulo*, do que propriamente consiste a *universalidade* dos conceitos, essa característica dos conceitos não respondia pela capacidade de reunir representações *em uma representação*, mas, antes pela designação de uma representação como *fundamento de cognição*, isto é, pela capacidade de tomar as notas reunidas *em si* como fundamento de cognição de objetos e, portanto, como *subordinando* outras representações *sob si*. Se estamos corretos, portanto, o fato de que *em* um conceito reunimos notas não é o que explica, por si só, sua universalidade. Podemos dizer até que as notas *em* um conceito são seu *conteúdo*, mas não que uma representação é *universal* simplesmente porque reúne notas *em si*.

De tudo isso, retiramos que, se, de acordo com o que vimos em nosso *Terceiro Capítulo*, o limite explicativo da lógica geral dizia respeito apenas à *forma* do pensamento, então, é enganador querer explicar, pelo funcionamento dos *atos lógicos*, como um determinado *conteúdo* é reunido *em* um conceito<sup>1</sup>. E, além disso, se a forma de um conceito é sua possibilidade de ser utilizado como fundamento de cognição, isto é, enquanto subordina representações *sob si*, então o que faz de um conceito uma representação *geral*, de acordo com nosso *Primeiro Capítulo*, não é simplesmente o fato de que reunimos notas *em* conceitos. Assim, caso a explicação de Longuenesse da geração de um conceito pretenda explicar como juntamos determinadas notas, por exemplo, no conceito CASA, então essa não é uma explicação que os atos lógicos de *comparação*, *reflexão* e *abstração*, responsáveis pela geração de um conceito quanto à mera *forma*, possa dar conta<sup>2</sup>. Portanto, para manter o tratamento dos

---

<sup>1</sup> Na seguinte passagem da *Lógica Pölitz*, encontramos: “A lógica lida apenas com o conceito enquanto conceito, com as ideias ela não se preocupa. Como nós podemos, por ex., através da razão representar algo, o que o entendimento não pode uma vez apreender, é uma questão importante, apenas ela não pertence à lógica. Ela não lida com a origem dos conceitos com respeito ao conteúdo, ou com a diferença segundo o objeto, mas antes com a forma de um conceito enquanto conceito, a qual emerge da validade comum [Gemeingültigkeit].” (*LPo*, AA XXIV.2, 567)

<sup>2</sup> É nesse sentido também que encontramos algumas passagens nas *Lições* onde Kant reprime Meier por explicar a formação de conceitos quanto *ao conteúdo* através, por exemplo, do ato lógico da abstração, como nas passagens abaixo:

“Ninguém pode fazer dinheiro roubando-o de alguém, e do mesmo modo, ninguém pode fazer qualquer conceito por abstração. Através da abstração nossas representações apenas são tornadas universais, como já indicado acima.

exemplos da *Lógica de Jäsche* do modo como Longuenesse o faz, ou temos que considerar ser a reunião de notas no conceito sua forma, o que vimos ser incompatível com a caracterização dos conceitos em nosso Primeiro Capítulo, ou temos que recusar que os atos lógicos explicam simplesmente como a *forma* do conceito é gerada (o que contraria não apenas os limites traçados pela lógica geral, mas claramente passagens importantes das *Reflexões*).

Sendo assim, nos parece que outra interpretação deve ser buscada, pois é preciso não deixar de lado os limites da lógica geral: explicar pelos atos lógicos a geração de um conceito quanto à forma não é explicar a geração de um conceito quanto ao conteúdo, isto é, não é explicar por que reúno no conceito CASA as notas *ter um telhado, janelas, paredes e portas*, e não reúno *neste* conceito, por exemplo, a nota *ser construída de madeira*; é, por outro lado, explicar como uma representação adquire o estatuto de *fundamento de cognição*.

\*\*\*

Mesmo com o ônus de uma redução drástica de todas as sutilezas contidas na interpretação de Longuenesse, acreditamos que, para nossos fins, basta apenas resumir por que rejeitamos essa interpretação como uma interpretação condizente com alguns compromissos acerca dos limites da lógica geral<sup>1</sup>. Queremos sustentar que a citação retirada da *Lógica de Jäsche*, a qual iniciamos a presente *Seção* e colocamos ao lado da abordagem de Locke e Meier,

---

Se não temos nenhuma representação das coisas, então nenhuma abstração seria hábil para fazer conceitos para nós. Na abstração *lógica*, nós comparamos muitos conceitos uns com os outros, nós vemos o que esses contém em comum, ou onde eles concordam, e através disso nossas representações tornam-se conceitos.” (*grifo nosso*, *LB*, AA XXIV.I, 255-6)

“O autor pensa que nós chegamos a conceitos através da abstração. Mas através da abstração não chegamos a nenhuma cognição [Erkenntniß]; a cognição deve estar [disponível] antes da abstração. Através da abstração se altera [ändern] apenas a forma. [...] O conceito não surge através da abstração, mas ele é apenas tornado por si mesmo geral [er wird durch dieselbe nur allgemein gemacht]. Por conseguinte, a abstração não é um segundo caminho para chegar a conceitos diferente da experiência [Demnach ist Abstraction nicht ein von der Erfahrung verschiedener zweiter Weg zu Begriffen zu gelangen]. Pois ela é apenas o meio para tornar geral a experiência.” (*LP*, AA XXIV.I, 452)

<sup>1</sup> Outro viés possível de crítica à explicação de Longuenesse pode ser encontrada no artigo *Thinking the particular as contained under the universal* de Hannah Ginsborg. Ginsborg sustentará que o modelo de Longuenesse, segundo o qual o peso explicativo passa para a operação de *proto-comparação*, tampouco ilumina o problema da formação de conceitos (em especial, o caso dos conceitos empíricos), pois os atos lógicos descritos por Kant na *Lógica* não permitem essa interpretação, visto serem já operações, segundo Ginsborg, sobre representações *intrinsecamente* conceituais (GINSBORG, 2015, p. 154).

opera em dois níveis que são, se tomados conjuntamente, não apenas enganadores, pois tratam de assuntos diversos, mas mesmo contraditórios com o “espírito” das *Reflexões*.

Para adiantar, do modo como lemos o exemplo da formação do conceito “árvore” em conjunto com as *Reflexões* e outras passagens das *Lições*, entendemos que, enquanto o exemplo trata do *conteúdo* dos conceitos, por explicar como representações são tomadas *em* um conceito, a explicação do funcionamento dos atos lógicos tratam de como esse conteúdo pode vir a ser “empregado” em uma representação *geral*, isto é, estes últimos respondem pela geração de um conceito quanto à *forma*. Por esse motivo, assim nos parece, ao ser levada pelo exemplo de Kant, a interpretação de Longuenesse acaba por misturar dois registros explicativos que, dados os limites bem traçados da lógica geral, não poderiam ser misturados, a saber, a questão *lógica* e a questão *metafísica* acerca da origem dos conceitos<sup>1</sup>.

#### 4.2.2. O papel dos atos lógicos na geração da *forma* de um conceito

Nesta Seção, nos ocuparemos de dois objetivos principais. Em primeiro lugar, encontrar uma alternativa para a caracterização dos atos lógicos nas *Lições* à luz das *Reflexões*. Em segundo lugar, retomar a compreensão da universalidade dos conceitos como ela aparece em nosso Primeiro Capítulo, a fim de destacar como, do ponto de vista da lógica geral, os atos lógicos podem ter um papel para engendrar a universalidade dos conceitos, isto é, como chegamos à *forma lógica* de uma representação geral a partir dessas operações *lógicas* descritas por Kant.

Dada nossa discussão na seção anterior, convém aqui, portanto, buscar destacar uma explicação do funcionamento dos atos lógicos que não seja dependente do famoso exemplo da geração do conceito árvore. Acreditamos que isso é possível se olharmos, novamente, para a

---

<sup>1</sup> Quanto ao uso dos exemplos, vale lembrar a anotação de Kant na seguinte *Reflexão*: “Os exemplos não são produtivos” (KANT, *Refl.* 1614, AAXVI, 37)

própria explicação dos atos lógicos contida no parágrafo 6 da *Lógica de Jäsche* em conjunto, contudo, com outros exemplos retirados das *Lições* e, principalmente, com a sucinta explicação encontrada nas *Reflexões*. Começemos pelo texto da *Lógica de Jäsche* ao lado de trechos semelhantes retirados de outras *Lições*:

### § 6

*Os atos lógicos da comparação, reflexão e abstração*

Os atos lógicos do entendimento pelos quais os conceitos são gerados quanto à sua forma são:

- 1) a *comparação* <Komparation>, ou seja, o cotejo <Vergleichung> das representações entre si em relação com a unidade da consciência;
- 2) a *reflexão* <Reflexion>, ou seja, a consideração <Überlegung> do modo como diferentes representações podem ser compreendidas em uma consciência; e finalmente:
- 3) a *abstração* <Abstraktion>, ou seja, a separação <Absonderung> de todos os demais aspectos nos quais as representações dadas se diferenciam. (*LJ*, AA IX, Ak. 94-5, p. 112)

Como surgem conceitos ou como podem representações tornarem-se conceitos? Isso eu posso perguntar apenas na lógica, *per reflectionem, comparisonem, separationem seu abstractionem*. Eu reflito sobre as coisas, isto é, eu me torno gradualmente consciente das representações, ou eu comparo diferentes representações com minha consciência; isto é, dessa maneira eu comparo umas sob as outras [sie untereinander], isto é comparação; onde eu encontro a identidade da consciência, eu separo ou abstraio do restante; assim eu obtenho um conceito; por ex., eu vejo um pinheiro, salgueiro ou tília, eu vejo que eles têm um tronco, galhos e folhas que são diferentes, um tem mais galhos do que o outro etc. eu foco minha atenção no que eles têm em comum com respeito aos troncos, galhos, e folhas, da figura eu abstraio e assim eu chego ao conceito de árvore. (*LPO*, AA XXIV.2, 565)

A questão da lógica é, como as representações tornam-se conceitos? Ela diz respeito também à forma. Como uma intuição torna-se um conceito? A isso pertence:

- a.) *Reflexion* ou atenção da multiplicidade que está sendo pensada.
- b.) Comparação, ou a comparação da diferença e identidade, por ex., a comparação entre pinheiro e abeto [tannen] e salgueiro; aquela tem pinha e essa folha; eu tenho também um conceito de madeira ---- [Nadelholz] e madeira de lei. Essas duas dizem respeito ao *positivem* [aspecto]; ao negativo pertence:

c.) Abstração, eu esqueço toda diferença e apenas observo a identidade.

Um conceito é o que está contido em muitas coisas, a *repraesentatio communis*. *Repraesentatio communis* é *quae efficit identitatem* da multiplicidade. Na *intuição* eu posso ter mais representações, no conceito apenas aqueles que são comuns a muitas coisas. *Usus conceptuum* é *vel in abstracto, vel in concreto, non vero conceptus ipse*. In *abstracto*, quando eu separo de toda a multiplicidade um conceito, por ex., o conceito de homem em geral. (*LBt*, AA XXIV.2, 653)

Para o uso de um conceito é requerido a abstração, mas através dela um conceito não é construído. O último ocorre (1) através do fato de que algo é considerado como uma representação parcial, que pode ser comum a muitas, por ex., a cor vermelha. (2) quando eu considero a representação parcial como uma nota, como fundamento da cognição de uma coisa, por ex., eu conheço o sangue, a rosa etc. através do vermelho. A terceira ação é abstração, considerar essa representação parcial como fundamento da cognição, na medida em que ignoro todas as outras representações parciais. Um conceito é assim uma representação parcial, na medida em que abstraio ao mesmo tempo de todas as outras. (*LDW*, AA XXIV.2, 753)

A primeira observação consiste em atentar para o fato de que não há, ou, ao menos, não é importante, segundo Kant, prioridade *temporal* entre as operações, o que é evidente visto as operações aparecerem em diferentes ordens de apresentação (ora, a *comparação* é primeira, ora a *reflexão*<sup>1</sup>). Isso ocorre porque, vale destacar, como o registro de investigação para o funcionamento dos atos é *lógico*, não caberia aqui uma investigação de tipo *genético*. Mais importante do que isso, contudo, é observar que a caracterização dos atos lógicos nas *Lições* não parece ser unívoca. Se pegamos, por exemplo, o caso da operação de *comparação*, vemos que, se em *Jäsche* e *Pölitz*, essa operação lógica é caracterizada como uma comparação de representações *em relação com a unidade da consciência*, em *Busolt*, por outro lado, essa operação é entre representações gerais e, em *Dohna-Wundlacken*, a comparação resulta do fato de que algo é uma *representação parcial*. Desse modo, se deixado por si só, o texto das *Lições*

---

<sup>1</sup> Em alguns casos, mesmo, a abstração aparece como a *única* operação, vide *LB*, AA XXIV.1, 255.

oferece dificuldades exegéticas, provavelmente insuperáveis, quanto à possibilidade de uma interpretação padrão para os atos lógicos: como escolher qual(is) passagem(ns) deve(m) ser prioritária(s) na explicação da geração de um conceito quanto à forma?

Uma alternativa para enfrentar o texto das *Lições* pode ser buscar um critério externo a esses manuscritos. E sugerimos como critério balizador para ler as passagens acima selecionadas, as seguintes caracterizações encontradas nas *Reflexões*:

*Actus* lógicos nos conceitos: primeiramente a representação de uma *nota* como *communis comparatio*,  
Em segundo lugar, esta como fundamento da cognição de uma coisa: *reflexio*.  
Em terceiro lugar, a abstração daquilo que ela tem de diferente de outras coisas. (KANT, *Ref.* 2854, AA XVI, p. 547)

(1. atenção: relação com a consciência.)  
Origem lógica dos conceitos 1. através de comparação: como elas se relacionam umas com as outras em uma consciência.  
(Comparação sob uma outra.)  
2. através da reflexão (com a mesma consciência): como diferentes podem ser concebidos em uma mesma consciência.  
(se se poderia ter um conceito sem comparação com outros e ainda antes dela, todavia, como *repraesentationen communen*?)  
3. através de abstração: omitir-se aquilo em que eles diferem.  
(1. *apprehensio variorum* (Apreensão [Auffassung]).  
(*comparatio* com o objeto da cognição.)  
2. *reflexio*: discernimento da conexão [Zusammenhangs] para a unidade do conceito.  
3. *abstractio* do restante. -- não é sempre necessário a comparação com outros, para chegar a um conceito geral, mas a consciência da possibilidade da representação de vários [Mancherley Art].  
(KANT, *Ref.* 2876, AA XVI, p. 555-6)

Reflexão significa: tornar-se gradualmente consciente de uma representação [sich nach und nach de Vorstellungen bewusst werden], isto é, acompanhar [zusammen halten] uma consciência.  
Comparar: compará-la sob outras, isto é, acompanhar a unidade da consciência. Pergunta: se nós podemos, a partir de uma intuição singular sem comparação, separar algo [etwas absondern], para subordinar sob isso mais coisas, quando delas se deve descobrir \*. (KANT, *Ref.* 2878, AA XVI, p. 556-7)

Com o texto das *Reflexões*, podemos agora voltar às caracterizações encontradas nas *Lições*. Procederemos no que se segue do seguinte modo: de início, iremos confrontar os textos

selecionados das *Lições* a fim de verificar se há alguma unidade de significação para os atos lógicos à luz dos últimos trechos selecionados das *Reflexões*; em seguida, compararemos essa significação para os atos lógicos com a especificação da universalidade dos conceitos, como engendrada em nosso Primeiro Capítulo. A ideia consiste em encontrar, a partir da caracterização do que é a generalidade nos conceitos, uma especificação dos atos lógicos responsáveis pela formação de uma representação geral.

### *Comparação e reflexão*

Começemos com a operação da comparação. Em primeiro lugar, à luz das *Reflexões*, podemos descartar a compreensão da comparação como *meramente* uma comparação entre representações gerais, como aparece na *Lógica Busolt*, uma vez que a comparação naquele caso ocorria entre os conceitos *pinheiro*, *abeto* e *salgueiro*. Isso não significa que não ocorram, a fim de formar conceitos “mais gerais”, comparações entre conceitos, mas apenas que, se estamos buscando uma explicação *lógica* para a geração da *forma* de um conceito, a explicação de como chegamos ao conceito *abeto*, a partir dos conceitos *pinheiro* e *salgueiro*, mostra-se irrelevante, visto já supor representações gerais. Portanto, nesse caso, a operação de comparação que pode tomar parte na geração da forma de um conceito não pode ser uma comparação entre os *conceitos parciais* contidos em conceitos comparados<sup>1</sup>.

Em segundo lugar, vide a *Refl. 2876* e a *Refl. 2878*, parece claro que Kant entendia a operação de comparação como uma relação das representações *com a unidade da consciência* que, de alguma maneira, ocorre por *subordinação*, embora seja preciso examinar exatamente o que isso significa. Ainda na *Refl. 2876*, encontramos o seguinte: “(1. *apprehensio variorum* (Apreensão [Auffassung]). (*comparatio* com o objeto da cognição.)”. A seu turno, essa passagem pode sugerir uma linha de raciocínio interessante para compreender *o que* ou *com o*

---

<sup>1</sup> Esse ponto ficará ainda mais claro na sequência, quando tratarmos da operação de *abstração*.

que representações são comparadas nessa atividade. Por fim, de acordo com a *Refl.* 2854, a comparação também envolve a representação de uma nota como *nota comum*, justamente como aparece na *Lógica Dohna-Wundlacken*. Trata-se, portanto, de esclarecer, mesmo que grosseiramente, como, no ato de *comparar*, relacionam-se essas características, a saber, o que *representar como nota comum* tem a ver com estabelecer uma relação de *comparação* (a princípio, subordinativa) entre representações para a *unidade da consciência*. Isso sem esquecer, todavia, da significação de um ato de *comparatio* com o objeto da cognição.

Por sua vez, no que concerne ao ato lógico da *reflexão*, temos, aparentemente, três acepções concorrentes. Em primeiro lugar, a *Refl.* 2876 parece confirmar a afirmação da *Lógica de Jäsche*, segundo a qual a operação de reflexão consistiria na consideração do modo como diferentes representações podem ser concebidas por uma consciência. Em segundo lugar, a *Refl.* 2854 confirmaria a caracterização da *Lógica Dohna-Wundlacken*, a saber, que esse ato diz respeito à consideração de uma representação como *fundamento de cognição*. Por fim, a *Refl.* 2878, acrescenta que refletir equivale a *tornar-se gradualmente consciente de uma representação*, o que, com algum esforço interpretativo, poderia ser compreendido nos termos daquilo expresso pelo trecho da *Lógica Busolt*: uma atenção à multiplicidade.

Repetidas vezes Kant afirma que o aspecto *positivo* da geração de um conceito quanto à forma deve-se à comparação e à reflexão, sendo a abstração apenas sua condição *negativa*<sup>1</sup>. Desse modo, justifica-se textualmente o tratamento dessas duas operações em conjunto. Mas, além disso, acreditamos que é possível oferecer uma outra justificativa para tratar dessas duas operações em conjunto. Isso ocorre porque, olhando para a caracterização de Kant dessas operações lógicas, a partir dos textos escolhidos, é possível ver uma unidade de significação em torno de duas ações principais, que são remetidas ora à atividade de *comparação*, ora ao ato de *reflexão*.

---

<sup>1</sup> Nas *Lições*, consultar: *LJ*, AA IX Ak 95, p. 112-3; *LB*, AA XXIV.1, 255; *LP*, AA XXIV.1, 452; *LDW*, AA XXIV.2, 752-3 e 753-4; *LW*, AA XXIV.2, 909-10.

Se colocarmos de lado os nomes atribuídos às atividades *positivas* que cooperam na geração de um conceito quanto à forma e atentarmos apenas às próprias atividades, acreditamos poder reunir as diferentes caracterizações que apontamos acima sob duas atividades principais. Em primeiro lugar, é possível identificar a caracterização de uma atividade segundo a qual *tornamo-nos conscientes de uma representação*<sup>1</sup>. Em segundo lugar, é possível sublinhar um ato de considerar algo (uma *nota*, uma representação *parcial*) como *representação comum*<sup>2</sup>, isto é, como fundamento de cognição. Para que faça sentido apontar para essas duas atividades, é preciso lembrar, rapidamente, a caracterização da generalidade dos conceitos como apresentada em nosso Primeiro Capítulo.

Segundo a leitura lá desenvolvida, tínhamos que, dada a estrutura própria da intuição, representar algo *como parte* de uma intuição só era possível dependentemente de representar algo como *nota comum*. Isso porque é uma característica da intuição, para Kant, que o objeto seja dado *como um*. Se é assim, então, reconhecer *partes* na intuição de um objeto como *partes deste objeto* depende que tomemos essas partes como *representações parciais*, o que não pode

---

<sup>1</sup> Nessa rubrica, podem ser colocadas, por exemplo, as seguintes caracterizações para ambos os atos: *Lógica de Jäsche* “(1) a *comparação* <Komparation>, ou seja, o cotejo <Vergleichung> das representações entre si em relação com a unidade da consciência; 2) a *reflexão* <Reflexion>, ou seja, a consideração <Überlegung> do modo como diferentes representações podem ser compreendidas em uma consciência”. (AA IX, Ak. 94, p. 112) *Refl.* 2876: “(1. atenção: relação com a consciência.) Origem lógica dos conceitos 1. através de comparação: como elas se relacionam umas com as outras em uma consciência. (Comparação sob uma outra.) 2. através da reflexão (com a mesma consciência): como diferentes podem ser concebidos em uma mesma consciência. [...] 1. *apprehensio variorum* (Apreensão [Auffassung]). (*comparatio* com o objeto da cognição.)” (KANT, AA XVI, 555-6). *Refl.* 2878: “Reflexão significa: tornar-se gradualmente consciente de uma representação [sich nach und nach de Vorstellungen bewusst werden], isto é, acompanhar [zusammen halten] uma consciência. Comparar: compará-la sob outras, isto é, acompanhar a unidade da consciência. Pergunta: se nós podemos, a partir de uma intuição singular sem comparação, separar algo [etwas absondern], para subordinar sob isso mais coisas, quando delas se deve descobrir [vorfinden solten]\*.” (KANT, AA XVI, 556-7) *Lógica Busolt*: “a.) *Reflexion* ou atenção da multiplicidade que está sendo pensada.” (AA XXIV.2, 653) Finalmente, na *Lógica Pöhlitz*, onde a *reflexão* é chamada de *comparação*: “Eu reflito sobre as coisas, isto é, eu me torno gradualmente consciente das representações, ou eu comparo diferentes representações com minha consciência; isto é, dessa maneira eu comparo umas sob as outras [sie untereinander], isto é comparação”. (AA XXIV.2, 565)

<sup>2</sup> Nesse caso, entram para a caracterização dessa atividade, a *Reflexão 2854*, onde Kant afirma: “*Actus* lógicos nos conceitos: primeiramente a representação de uma *nota* como *communis comparatio*, Em segundo lugar, esta como fundamento da cognição de uma coisa: *reflexio*.” (KANT, AA XVI, 547) E, além disso, por exemplo, a seguinte passagem na *Lógica Dohna-Wundlacker*: “Para o uso de um conceito é requerido a abstração, mas através dela um conceito não é construído. O último ocorre (1) através do fato de que algo é considerado como uma representação parcial, que pode ser comum a muitas, por ex., a cor vermelha. (2) quando eu considero a representação parcial como uma nota, como fundamento da cognição de uma coisa, por ex., eu conheço o sangue, a rosa etc. através do vermelho.” (AA XXIV.2, 753)

ser realizado pela sensibilidade<sup>1</sup>. Assim, dissemos naquele momento que, como quer que representemos algo como *parte* e, portanto, como quer que cheguemos a uma representação *parcial*, uma vez “destacada” essa representação *parcial* da representação do objeto, poderíamos agora “utilizar” essa representação *como* uma representação, não apenas daquilo que a concebemos como sendo parte (o objeto, a coisa), mas como representação que pode ser parte de qualquer outro objeto e, portanto, uma vez que reconhecemos algo como parte, temos uma representação que pode servir como *nota comum*.

Mas, então, se para chegar a uma *nota comum*, precisamos reconhecer *partes como partes*, e, mais ainda, se isso não pode ser realizado pela sensibilidade, para chegar a *notas comuns*, é preciso um *ato* do entendimento que possibilite justamente o reconhecimento de partes na intuição *como partes*. A nossa sugestão é que a primeira atividade retirada das caracterizações dos atos lógicos de *comparação* e *reflexão*, como aparecem nas *Lições* e nas *Reflexões*, responde justamente por esse ato de *representar como parte*, ato que é condição de possibilidade para chegarmos a uma representação geral. Da nossa análise anterior, tínhamos destacado uma atividade através da qual *tornamo-nos gradualmente conscientes de uma representação*, a questão neste momento é: como essa atividade pode ser a atividade de reconhecer *partes como partes*?

Talvez essa possibilidade não pareça tão esdrúxula se olharmos, mais uma vez, para as *Reflexões 2876* e *2878*. Lá Kant caracteriza o ato da *comparação* e de *reflexão*:

(1. Atenção: relação com a consciência)

Origem lógica dos conceitos 1. através de comparação: como elas se relacionam umas com as outras em uma consciência. (Comparação sob uma outra.)

---

<sup>1</sup> Apenas para lembrar, o ponto aqui é que uma *nota intuitiva*, isto é, uma representação *parcial deste objeto*, é dependente de uma *nota comum*, porque é dependente de que sejamos capazes de reconhecer *partes* de uma intuição. Agora, como reconhecer partes, *compor* e *decompor* a intuição, não é algo que possa ser realizado pela sensibilidade, mas demanda a atividade do entendimento. Além disso, se é o entendimento que reconhece *partes*, então uma vez destacada uma *parte* da intuição, isso que é destacado como parte pode ser usado como parte na representação de qualquer objeto, ou seja, uma *parte* é justamente algo que pode ser parte de qualquer objeto. Se é assim, portanto, uma *nota comum* (uma representação *parcial* que pode ser atribuída a qualquer objeto) é uma condição de possibilidade de uma *nota intuitiva* (uma representação *parcial* que atribuímos a *este* objeto).

2. através da reflexão (com a mesma consciência): como diferentes podem ser concebidos em uma mesma consciência.  
[...] 1. *apprehensio variorum* (Apreensão [Auffassung]).  
(*comparatio* com o objeto da cognição.) (KANT, AA XVI, *Refl.* 2876, p. 555-6)

Reflexão significa: tornar-se gradualmente consciente de uma representação [sich nach und nach de Vorstellungen bewusst werden], isto é, acompanhar [zusammen halten] uma consciência. (KANT, *Refl.* 2878, AA XVI, p. 556-7)

Deixando de lado o fato de que Kant atribui essa atividade por vezes à operação de *comparação*, por vezes ao ato de *reflexão*, o que essas caracterizações têm em comum é a identificação de uma atividade de acordo com a qual, ao atentar para a relação entre representações em uma consciência, *tornamo-nos gradualmente conscientes de uma representação*. O que significa tornar-se *gradualmente* consciente de uma representação? Ora, tornar-se gradualmente consciente de uma representação, por oposição a tornar-se gradualmente consciente de um *objeto* da cognição, é tornar-se consciente de algo que é apenas *parte* na cognição do objeto<sup>1</sup>. Se é assim, portanto, uma vez que tornamo-nos conscientes de uma *representação*, ao focar nossa atenção na *comparatio* com o *objeto* da cognição, tornamo-nos conscientes de uma representação *parcial*, a qual pode agora ser relacionada e comparada com outras representações parciais em relação a uma mesma consciência.

Isso significaria, por exemplo, que para *representarmos como parte* e, portanto, para que seja sequer possível termos uma representação *geral*, não precisamos *comparar* diversas percepções sensíveis e *reconhecer* que há algo em comum entre essas percepções, como ocorria na formação, por exemplo, da ideia simples e geral *branco* para John Locke. Lembremos que a ideia *branco* era formada a partir do reconhecimento de algo *comum* ao leite, ao giz e à neve. Em Kant, ao contrário, do ponto de vista *lógico*, basta que se tenha, no caso de conceitos cujo

---

<sup>1</sup> Como aparece em *Pölitz*: “Eu reflito sobre as coisas, isto é, eu me torno gradualmente consciente das representações” (AA XXIV.2, 566-7)

conteúdo provém da experiência, como consta na *Lógica Viena*, “visto a cor vermelha”<sup>1</sup>, não é necessário, além disso, desse ponto de vista, que se tenha observado *vários* objetos *vermelhos* para compará-los *sob essa representação* e para, só então, chegar à generalidade. Se basta que se tenha visto a cor vermelha, para que possamos construir o conceito vermelho, então não precisamos *comparar* na percepção diversas coisas vermelhas para chegar a esse conceito. Acreditamos que é nesse “espírito” que Kant anota na *Refl. 2876*, ao responder a uma pergunta que ele mesmo havia feito mais acima, “não é sempre necessário a comparação com outros, para obter-se um conceito geral, mas consciência da possibilidade da representação de vários modos.”<sup>2</sup> (KANT, AA XVI, 556)

Assim, a comparação, como condição de possibilidade para a formação de uma representação geral, não deve ser entre *percepções* (sejam intuições ou conceitos). Queremos sugerir, portanto, que a comparação pela qual tornamo-nos gradualmente conscientes de uma representação é uma comparação com o objeto da cognição, isto é, é um ato do entendimento que responde pelo fato de que seres humanos em contato com objetos são capazes de tornar-se gradualmente consciente de *partes* desses objetos, isto é, de *representações parciais*, que, em um segundo momento, serão utilizadas justamente para pensar esses objetos sob essas representações<sup>3</sup>. Nesse registro lógico, portanto, mesmo que de modo atabalhado, como testemunham as *Lições*, temos a identificação de um ato (ora nomeado *comparação*, ora *reflexão*) que responde pela atividade de *representar como parte*<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> A comparação entre coisas vermelhas é *posterior* ao conceito vermelho: “Aquele que deseja ter uma representação da cor vermelha, primeiro tem que ver a cor vermelha. Quando se compara a cor vermelha com o vermelho do cinábrio, *carmoisín* e da papoula, contudo, torna-se consciente de que existe algo geral na cor vermelha, que está contido nas outras coisas em outras representações da cor vermelha, e ele pensa pelo vermelho o que é comum a muitos objetos, e isso era um conceito. Um conceito, então, é uma representação do que é comum a muitas coisas.” (LW, AA XXIV.2, 904)

<sup>2</sup> A questão era: “se se poderia ter um conceito sem comparação com outros e ainda antes dela [da comparação], todavia, como *repraesentationen communen*?” (KANT, AA XVI, 556)

<sup>3</sup> Claro, do modo como vemos, extrapola essa explicação lógica a consideração de como e por que, por exemplo, seres humanos em contato com certos estímulos são capazes de concentrar sua atenção separadamente nesses estímulos. De acordo com nossa leitura, essa explicação deve dizer respeito a como certos conteúdos são constituídos e, portanto, não concerne à lógica geral.

<sup>4</sup> Do modo como compreendemos a interpretação de Béatrice Longuenesse, a comparação de representações sensíveis que resulta na formação de conceitos depende de um sistema de comparações muito mais sofisticado do

No entanto, não basta representar como *parte* para que tenhamos a generalidade, é preciso, além disso, que sejamos capazes de tomar isso que foi representado como parte como uma representação *do* objeto. É por isso que o concurso de um outro ato do entendimento é requerido. E é por isso também que Kant irá destacar um ato de tomar uma representação parcial como *fundamento de cognição* de objetos. Novamente, faz-se necessário trazer à tona esse ato como encontrado nas *Lições* com o auxílio das *Reflexões*:

*Actus* lógicos nos conceitos: primeiramente a representação de uma *nota* como *communis comparatio*, Em segundo lugar, esta como fundamento da cognição de uma coisa: *reflexio*. (KANT, *Refl.* 2854, AA XVI, p. 547)

Para o uso de um conceito é requerido a abstração, mas através dela um conceito não é construído. O último ocorre (1) através do fato de que algo é considerado como uma representação parcial, que pode ser comum a muitas, por ex., a cor vermelha. (2) quando eu considero a representação parcial como uma nota, como fundamento da cognição de uma coisa, por ex., eu conheço o sangue, a rosa etc. através do vermelho. (*LDW*, AA XXIV.2, 753)

Dessa maneira, se representamos *algo* – por exemplo, a vermelhidão – como *parte*, podemos tomar isso que é representado como parte, isto é, podemos tomar essa representação parcial, como *fundamento de cognição*. Por sua vez, como vimos em nosso Primeiro Capítulo, tomar uma representação como fundamento de cognição é tomar uma representação como uma razão para conhecer um objeto, é atribuir uma *nota* como *nota da coisa*. Mas, lembremos, a partir do momento que dispomos de uma representação *parcial*, isso significa que essa representação pode agora ser atribuída como *nota comum* não apenas a *este* objeto intuído, mas a qualquer objeto passível de ser pensado *sob* essa representação. Dito de outro modo, possuir

---

que o apresentado acima. No entanto, vemos como um dos problemas dessa interpretação justamente a não distinção entre o registro *lógico* e o registro *metafísico* da explicação da formação de conceitos. Nessa interpretação é preciso sustentar, por exemplo, a atuação de *regras silenciosas* que guiam a comparação de intuições justamente porque a comentadora pretende explicar como, da multiplicidade dada, chegamos a conceitos no que diz respeito ao seu conteúdo a partir dos atos lógicos. Mas, do modo como vemos, o que os atos lógicos devem explicar são as condições *lógicas* para chegarmos a representações gerais e não como certos conteúdos em nossa apreensão são privilegiados em detrimento de outros (LONGUENESSE, 2000, em especial, capítulos 5 e 6).

uma representação comum, para ficar no exemplo da *Lógica Dohna-Wundlacken*, possuir o conceito “vermelho”, significa não apenas poder pensar os objetos apresentados na intuição, mas, sobretudo, *conhecer* as coisas (o sangue, a rosa etc.) pensadas através dessa representação.

Ora, nas duas *Reflexões* acima destacadas, temos justamente o realce dessa segunda condição *lógica* para a geração de uma representação geral: a consideração de uma *representação parcial* como *nota comum* ou, o que é o mesmo, como *fundamento de cognição*. Acrescente-se a isso o fato de que, uma vez que temos uma representação *comum*, temos um *fundamento de comparação* através do qual podemos não apenas comparar com outras representações comuns, para formar novos conceitos, mas também com os objetos intuídos a fim de saber se eles se encaixam ou não *sob* essa descrição.

No que concerne aos aspectos *positivos* do caminho *lógico* para a passagem do particular ao universal, queremos sustentar, portanto, que eles repousam nos dois passos acima descritos: em primeiro lugar, na consideração de uma representação como representação *parcial*; em segundo lugar, na consideração de uma representação *parcial* como *nota comum*.

### *Abstração*

A última operação distinguida por Kant é a *abstração*. Com efeito, no que diz respeito a esse ato, à primeira vista, parece haver uma convergência entre os textos das *Lições*. No conjunto de textos destacados, é possível encontrar, repetidamente, a compreensão da abstração como uma operação de *separação*, para ficar com a expressão de Jäsche “de todos os demais aspectos nos quais as representações dadas se diferenciam” (*LJ*, AA IX, Ak. 94-5, p. 112). Ainda como um comentário geral sobre os textos, temos uma insistência, supostamente pela parte de Kant, no papel *negativo* dessa operação. Além disso, parece confirmar essa caracterização da abstração como ato de *separação de aspectos irrelevantes*, o modo como os exemplos são dispostos no texto das *Lições*. Ao lado do famoso trecho de Jäsche citado acima,

onde consta o exemplo da formação do conceito árvore, pode-se conferir, especialmente, as seguintes passagens:

Ninguém pode fazer dinheiro roubando-o de alguém e, do mesmo modo, ninguém pode fazer qualquer conceito por abstração. Através da abstração nossas representações apenas são tornadas universais, como já indicado acima. Se não temos nenhuma representação das coisas, então nenhuma abstração estaria apta para fazer conceitos para nós. Na abstração lógica, nós comparamos muitos conceitos uns com os outros, nós vemos o que esses contêm em comum, ou onde eles concordam, e através disso nossas representações tornam-se conceitos. (LB, AA XXIV.I, 255-6)

Como surgem conceitos ou como podem representações tornarem-se conceitos? Isso eu posso perguntar apenas na lógica, *per reflectionem, comparationem, separationem seu abstractionem*. Eu reflito sobre as coisas, isto é, eu me torno gradualmente consciente das representações, ou eu comparo diferentes representações com minha consciência; isto é, dessa maneira eu comparo umas sob as outras, isto é comparação; onde eu encontro a identidade da consciência, eu separo ou abstaio do restante; assim eu obtenho um conceito; por ex., eu vejo um pinheiro, salgueiro ou tília, eu vejo que eles têm um tronco, galhos e folhas que são diferentes, um tem mais galhos do que o outro etc. eu foco minha atenção no que eles têm em comum com respeito aos troncos, galhos, e folhas, da figura eu abstraio e assim eu chego ao conceito de árvore. (LPO, AA XXIV.2, 566-7)

Com efeito, como já tínhamos notado acerca da interpretação de Longuenesse sobre a passagem da *Lógica de Jäsche*, os exemplos, do modo como aparecem nas *Lições*, podem ser confusos e enganadores. No entanto, com algum cuidado, pode ser possível localizar os objetivos de Kant com esses repetidos exemplos. Em primeiro lugar, é inegável que Kant, de fato, utilizava o exemplo da formação do conceito árvore em suas aulas, visto que ele aparece repetidamente nos textos das *Lições* (e mesmo nas *Reflexões*). Em segundo lugar, no entanto, queremos ler esse exemplo como dizendo respeito não ao modo como a *forma* dos conceitos é gerada, por conta de todos os problemas levantados em *Seções* anteriores, mas como dizendo respeito ao que Kant chama na *Lógica Blomberg* de “abstração lógica” por oposição à operação de abstração que teria um papel na geração de um conceito quanto à forma (LB, AA XXIV.I, 255-

6). Provavelmente, derivado da própria dinâmica interna da sala de aula, os dois papéis da operação de *abstação* não tenham ficado suficientemente claros e, por isso, essas duas explicações diferentes apareçam misturadas nas notas dos alunos de Kant. Quanto à distinção entre tipos de *abstração*, a evidência que podemos oferecer são algumas passagens reunidas das *Lições*. Na seguinte passagem de *Dohna-Wundlacken*, por exemplo, a operação de abstração é dita poder ocorrer de dois modos:

{ Abstrair no sentido filosófico é um conceito negativo – não levar em conta. Não existem conceitos abstratos. Podemos apenas abstrair de algo, de certas diferenças, notas das coisas. A distinção entre *abstract* e *concrete* não repousa no conceito, mas no *usus conceptum*.[...] } Através da abstração, entretanto, nada é produzido, mas ao contrário, muito é deixado de lado. Não devemos dizer: eu abstraio uma representação, mas eu abstraio de uma representação. Eu posso abstrair seja da variedade das coisas para as quais esse conceito é comum, seja eu posso atentar a ele em comparação com outros. (*LDW*, AA XXIV.2, 753)<sup>1</sup>

Se lemos esses trechos das *Lições* em conjunto, poderíamos dizer, por exemplo, que o caso da formação do conceito árvore seria um exemplo de abstração *lógica*, a qual seria uma operação do entendimento realizada sobre representações *gerais* com a finalidade de construir conceitos mais “*abstratos*”. Segundo a citação logo acima da *Lógica Blomberg*, na abstração *lógica*, comparamos muitos *conceitos* uns com os outros e “vemos o que eles contêm em comum”. Ora, comparar conceitos uns com os outros e buscar o que eles *contêm em comum* é comparar as *notas* que estão *nesses* conceitos. Desse modo, portanto, olhando para o primeiro exemplo da *Lógica Pölitz*, comparamos os conceitos que possuímos de *pinheiro*, *salgueiro* e *tília* e buscamos suas notas a fim de ver o que, nessas notas, pode permanecer para chegarmos a um conceito *mais geral* que possa agora representar indiscriminadamente os pinheiros, os salgueiros e as tílias. Por essa operação, chegamos, assim, ao conceito “mais geral” *árvore*.

---

<sup>1</sup> E nesta passagem, onde Kant supostamente criticaria Meier por um mau uso da operação de abstração: “O autor [no caso, Meier] pensa que nós chegamos a conceitos através da abstração. Mas através da abstração não chegamos a nenhuma cognição; a cognição deve estar [disponível] antes da abstração. Através da abstração se altera apenas a forma.” (*LP*, AA XXIV.I, 452)

Mas, por essa operação de comparação de notas nos conceitos não explicamos a generalidade dos conceitos, visto que essa operação já supõe que as representações comparadas sejam gerais<sup>1</sup>. Essa primeira operação de abstração é, portanto, uma operação de abstração sobre representações gerais e ela não parece acrescentar na explicação de como é possível chegar à generalidade<sup>2 3</sup>.

Ocorre que uma segunda significação ainda pode ser destacada. A abstração aparece nas *Reflexões*, a exemplo de algumas passagens em que essa atividade é atribuída à comparação<sup>4</sup>, como uma operação de *subordinação*:

A forma (lógica) do entendimento repousa na subordinação lógica dos *conceptuum communium*; a abstração é a condição, sob a qual *conceptus communes* podem vir a ser. *Abstraho ab aliis*. (KANT, *Ref.* 2871, AA XVI, p. 553)

Portanto, o que provamos de um triângulo retângulo e, a saber, da propriedade da retangularidade, provamos para todos, embora em particular. O conceito parcial representado como fundamento de conhecimento *a priori* [vale] para toda comparação através da capacidade da imaginação produtiva. (KANT, *Refl.* 2884, AA XVI, p. 558)

---

<sup>1</sup> Na seguinte passagem da *Lógica Viena*, encontramos uma caracterização dos conceitos como *representação comum* que pode ter alguma utilidade aqui: “Um *conceptus* é uma *repraesentatio communis*, do que é comum a muitas coisas. Quem quisesse primeiro ter uma representação da cor vermelha, precisaria ver a cor vermelha. Mas, quando ele comparou junto a cor vermelha, o cinábrio, o *carmoisín* e papoula, então, ele percebeu que na cor vermelha há algo geral, que também em outras representações da cor vermelha estava contido, e pensou sob vermelho aquilo que era comum a vários objetos, e isso era um conceito.” (LW, AA XXIV.2, 904-5) Duas observações cabem aqui. Em primeiro lugar, o que é comparado é o *conceito vermelho* com os *objetos* cinábrio, carmoisín e papoula. Em segundo lugar, temos que pensar pelo conceito vermelho o que é comum a muitos objetos, segundo o tempo verbal expresso por “*war*”, *era* um conceito. Mas, por que *era* um conceito? Supostamente, porque não se chegou a um conceito pela comparação do vermelho de várias coisas vermelhas, mas foi possível a comparação dessas coisas *sob* vermelho porque já possuíamos o conceito (isto é, já possuíamos uma representação comum, a qual poderia ser agora tomada como fundamento de cognição das coisas). Disso não se segue que a comparação não tenha um papel na geração da *generalidade*, apenas que seu papel não é o de comparar coisas *sob* uma *característica comum*.

<sup>2</sup> Como vimos na nossa Seção anterior, é possível também sustentar que a operação de abstração é uma operação que gera o *conteúdo* dos conceitos, mas, disso se seguiria, como pretendemos ter sustentado, um esfacelamento dos limites impostos pela lógica geral.

<sup>3</sup> A mesma ideia aparece em *Philippi*: “Pela separação/ abstração [Absonderung] comparamos muitos conceitos uns com os outros e vemos o que eles têm em comum. Quando muitos conceitos têm a mesma nota, então eu faço essa nota como se então todos esses conceitos estivessem contidos. A abstração é uma ação de subordinação. Eu subordino conceitos uns sob outros.” (AA XXIV.1, 453)

<sup>4</sup> Por exemplo, como aparece na *Refl.* 2878, já citada anteriormente: “Reflexão significa: tornar-se gradualmente consciente de uma representação [sich nach und nach die Vorstellungen bewusst werden], isto é, acompanhar [zusammen halten] uma consciência. Comparar: compará-la sob outras, isto é, acompanhar a unidade da consciência. Pergunta: se nós podemos, a partir de uma intuição singular sem comparação, separar algo [etwas absondern], para subordinar sob isso mais coisas”. (KANT, AA XVI, 556-7)

Para o uso de um conceito é requerido a abstração, mas através dela um conceito não é construído. [...] A terceira ação é abstração, considerar essa representação parcial como fundamento da cognição, na medida em que ignoro todas as outras representações parciais. Um conceito é assim uma representação parcial, na medida em que abstraio ao mesmo tempo de todas as outras. (LDW, AA XXIV.2, 753)

Com efeito, quando tratamos, em nosso Primeiro Capítulo, da generalidade das representações conceituais, destacamos que considerar uma nota como *fundamento de cognição* das coisas era o mesmo que considerá-la como estando contida nas coisas representadas através dela. Isso porque, se considero que *vermelho* é um fundamento de cognição através do qual conheço a rosa, então isso significa que tomo *vermelho* como sendo uma característica da rosa, isto é, como *estando na* rosa. Mais ainda, de acordo com assunções da lógica geral, se um conceito está contido *em* uma coisa, então, essa coisa está contida *sob* o conceito: “Notas são sempre coordenadas com uma coisa e como parte constituem juntas o conceito completo de uma coisa; mas a coisa é subordinada às notas que são dadas dela e estão contidas nela.” (LB, AA XXIV.1, 257). Se é assim, portanto, tomar uma representação como fundamento de cognição produz uma série *subordinada* de elementos: outros conceitos dos quais meu conceito principal é nota e outras coisas que conheço por esse conceito.

Se a universalidade dos conceitos decorre de que conceitos são *fundamento de cognição*, e se a universalidade dos conceitos é sua *forma*, então compreendemos porque Kant anota, na *Refl.* 2871, que a forma *lógica* do entendimento repousa na “subordinação lógica dos *conceptuum communium*”. Queremos sustentar, portanto, que a ação de abstração é a ação resultante de tomarmos uma representação parcial como fundamento de cognição.

Assim, *stricto sensu*, conceitos não são tornados gerais por essa ação de subordinação, mas a ação de subordinação de conceitos e coisas é um resultado de tomarmos uma representação como fundamento de cognição. É esse o motivo garantidor do fato de que, de

acordo com a *Refl. 2884*, “o que provamos de um triângulo retângulo [...] provamos para todos” (KANT, AA XVI, p. 558). E, podemos, desse modo, compreender a ressalva de Kant quanto à abstração ser o aspecto *negativo* da geração de conceitos, pois uma vez que tenhamos chegado à representações gerais, temos como resultado a produção de uma série subordinada de elementos, para os quais tudo o que for provado estar contido em seus conceitos superiores, estará provado como nota dos conceitos inferiores e das coisas por eles subordinadas. Como colocado na passagem citada acima da *Lógica Dohna-Wundlacken*, a *abstração* é a terceira ação, pois não é pela subordinação de elementos que produz representações gerais, mas é por considerar representações como fundamento de cognição que considero essas representações como estando contidas nas coisas e, portanto, como subordinando essas coisas sob si.

Um outro aspecto da noção de abstração como uma atividade *negativa* cooperando na geração de um conceito quanto à forma pode ser destacado se observarmos, particularmente, na citação da *Lógica Dohna-Wundlacken*, mas amplamente documentada em outras passagens já citadas, a ideia de que a abstração é uma operação de “separação”. Ora, se pensar uma representação parcial como fundamento de cognição equivale a tomar uma determinada representação como nota da coisa, então, ao considerar a coisa *sob* essa determinação, também estou operando uma *abstração de* outros aspectos da coisa: ao pensar a rosa *como* VERMELHA, estou pensando a rosa *sob* o mesmo aspecto que penso o sangue e, assim, não estou pensando a rosa, por exemplo, *como* ODORATA, aspecto que a colocaria ao lado das lavandas, mas não ao lado do sangue. Nesse sentido, o que essa operação do entendimento faz ao colocar representações e coisas em séries de ordenação subordinativa também consiste em uma separação de outros aspectos não relevantes para essa ordenação.

# Conclusão

O objetivo desta tese consistiu em discutir a questão sobre a formação dos conceitos em Kant. Dado esse objetivo *amplo* e a necessidade de restringi-lo, buscamos, ao longo da tese, circunscrever o âmbito dessa problemática àquilo que diz respeito apenas à contribuição da lógica geral. Essa restrição foi possível graças tanto à comparação com o modo através do qual John Locke empreende sua explicação da formação dos conceitos, quanto a partir da investigação histórica da compreensão kantiana de lógica geral.

Desse cruzamento de textos pudemos extrair duas consequências. Em primeiro lugar, olhar para o modo como John Locke pretende explicar a possibilidade de representações gerais tornou possível enxergar uma crítica de Kant à noção de abstração. Como vimos, para aquele autor, o processo de formação de uma ideia geral, isto é, de uma ideia *abstrata*, supunha a percepção de certas características *gerais* na experiência. Paralelamente a isso, quando analisamos as anotações de Kant ao manual de George F. Meier vimos uma insistência do autor em marcar uma crítica a um uso *errôneo* da operação de abstração. Inúmeras vezes, como documentado nas *Reflexões* e repercutido nas *Lições*, Kant fala da distinção em lógica entre “abstrair uma representação” e “abstrair *de* uma representação”. Segundo Kant, essa operação consiste em tão somente *abstrair de* representações e não em uma operação pela qual uma representação é *abstraída*.

Assim, é até possível que Kant não estivesse pensando necessariamente na empreitada de Locke quando levanta sua crítica ao uso em lógica dessa noção, mas, certamente, ele estava pensando em uma explicação para essa operação que deveria ser distinta daquela levada a cabo por Locke. Nesse sentido, a análise do procedimento de formação de uma ideia geral em Locke revelou uma compreensão de que, segundo esse autor, *abstráimos uma representação geral* da experiência, explicação explicitamente rejeitada por Kant em suas *Reflexões*.

Em segundo lugar, a partir da consideração de um limite específico dos esforços em lógica geral, chegamos à restrição de nossa questão inicial. A investigação de caráter proeminentemente histórico, desenvolvida em nosso *Terceiro Capítulo*, e dividida em duas partes, a princípio, as influências do *Manual* de Meier, em seguida, as anotações de Kant sobre esse *Manual*, permitiu destacar um limite para a investigação em lógica geral. Um resultado daquele Capítulo foi, portanto, a consideração de que, uma vez que compreendemos a lógica como sendo uma ciência *formal*, isto é, uma investigação circunscrita à *forma* do pensamento, é necessário também estabelecer uma fronteira para além da qual a explicação lógica já não basta.

Embora esse seja um resultado *negativo*, isto é, que diz apenas até onde podemos ir, essa limitação da investigação em lógica geral permitiu ver que era preciso separar da nossa questão inicial sobre a formação dos conceitos aquilo que poderia ser explicado pela lógica geral e aquilo que excedia seus limites. Assim, limitar nossa questão à análise da forma do pensamento permitiu retomar as passagens em que Kant compara a atribuição de diferentes disciplinas do conhecimento com a *fisiologia* do entendimento humano de Locke e, portanto, permitiu apontar a questão propriamente *lógica* sobre a formação dos conceitos.

Se o entrecruzamento dos textos dedicados à lógica e o texto de Locke trouxe uma clareza acerca do que chamamos de questão *lógica* sobre a formação dos conceitos, essa estratégia também permitiu que concentrássemos nossos esforços na procura pela distinção daquilo que *nos conceitos* é explicado dentro dos limites da lógica geral, a saber, sua *forma* comum.

No que concerne a essa segunda via enfrentada na presente tese, destacamos a compreensão da universalidade, nos termos da capacidade de tomar algo representado enquanto parte como fundamento de cognição, como determinante para a possibilidade de empreender uma alternativa à interpretação dos atos lógicos oferecida pela literatura recente.

Da oposição entre intuição e conceito retiramos que enquanto uma intuição é *singular* porque, em sua riqueza perceptiva, recebemos o objeto *como um*, um conceito é *universal* visto ser o produto do entendimento atuando na *dissolução* e *composição* desses objetos, isto é, atuando no *reconhecimento* de *partes* desses objetos intuídos, os quais nos são dados enquanto *todos*. Ora, mas se é possível essa interpretação para a universalidade dos conceitos, então também é possível olhar para a explicação kantiana dos atos lógicos naquilo que, dados os limites bem traçados da lógica geral, contribui para a possibilidade de dispormos de representações universais.

Foi, portanto, essa hipótese que perseguimos em nosso último capítulo, no qual discutimos duas interpretações para o papel dos atos lógicos na geração da forma de um conceito. Neste ponto, dedicamos nossa atenção à análise da interpretação de Béatrice Longuenesse, a qual é bastante influente na literatura especializada, mas que, assim defendemos, pode resultar em tornar Kant demasiado próximo de Meier e Locke. Em nosso exame, apontamos que isso poderia ocorrer porque Longuenesse procura adequar sua interpretação ao exemplo, amplamente disseminado nas *Lições de lógica*, da formação do conceito *árvore*. Naquele momento, mostramos que esse exemplo, o qual se assemelha bastante aos utilizados tanto por Meier, quanto por Locke, funciona nos escritos desses autores porque supõe ora a existência de conceitos imediatos (caso de Meier), ora a possibilidade de representações gerais abstraídas da experiência (caso de Locke). Contudo, mostramos também que, retiradas essas condições, esse exemplo não explica como *do singular chegamos no geral*, isto é, não explica como chegamos à forma comum de todos os conceitos, visto que ele supõe que as representações comparadas já são gerais.

Assim propomos, como alternativa, olhar para as *Lições de lógica* utilizando o texto das *Reflexões* como parâmetro de correção. Nas poucas *Reflexões* que Kant dedica aos parágrafos 259 e 260 do *Manual* de Meier, cujo objetivo é explicar a formação de conceitos (conceitos

abstratos ou abstraídos – sinônimos em Meier), pudemos ver emergir uma compreensão dos atos de *comparação* e *reflexão* adequada ao modo como explicamos a universalidade em nosso *Primeiro Capítulo*.

Defendemos, portanto, que enquanto os aspectos *positivos* da geração de um conceito quanto à forma podem ser atribuídos aos atos lógicos de comparação e reflexão, é possível destacar um papel *negativo* para o ato de abstração. E, assim, sugerimos que a comparação e a reflexão respondem pelas atividades de: i) tornar-se gradualmente consciente de uma representação, isto é, a capacidade de *representar como parte*, algo não explicado pela recepção de um objeto intuído e; ii) tomar uma representação parcial como representação da coisa, isto é, enquanto esta constitui um fundamento de cognição. Nesse modelo, por sua vez, caberia à abstração, atividade de separar representações, um papel *negativo*, porque essa atividade seria uma consequência do uso do entendimento nos atos lógicos da comparação e da reflexão: uma vez tomada uma representação como fundamento de cognição da coisa, segue-se uma subordinação da coisa, e de tudo aquilo que pode ser representado pelo fundamento de cognição, ao conceito na medida em que penso o que quero conhecer a partir do que ela tem em *comum* com outras.

Tendo esboçado aquilo que vemos como os ganhos de nosso trabalho, gostaríamos de apontar, para concluir, dois encaminhamentos da leitura ora desenvolvida, os quais poderiam ser interessantes para o tratamento de questões encontradas na literatura especializada. O primeiro desses encaminhamentos diz respeito à relação entre *conceito*, *intuição* e *juízo*. O segundo concerne às outras questões que orbitam o tema formação de conceitos, as quais não foram tratadas nesta tese.

Começando pelo primeiro encaminhamento, acreditamos que tomar consciência da perspectiva dada pela lógica geral na formação de representações gerais pode contribuir para o progresso de uma interpretação que vê a relação entre intuição e conceito como sendo, em certo

sentido, *independente* de sua figuração em juízos. Isso porque, se é possível, dado o ponto que tentamos desenvolver até aqui, que o processo de formação de representações gerais possa, de fato, ser explicado pelos atos lógicos, isto é, por atos inerentes à atividade do pensar em sentido *lato*, e, portanto, por atos independentes do julgar em sentido *estrito*, talvez seja possível sustentar que não precisamos, por exemplo, tornar a possibilidade de que conceitos sejam referidos a uma pluralidade de coisas possíveis tributária da necessidade de que estes desponham em juízos.

Ora, uma interpretação usual do processo de formação de uma representação geral é a explicação de que conceitos são tornados possíveis por sua figuração em juízos<sup>1</sup>. Dada essa explicação, seguir-se-ia naturalmente que a relação entre conceitos e intuições também é uma relação que apenas ocorre no interior de juízos. As desvantagens dessa interpretação, acreditamos, são evidentes. Em primeiro lugar, temos claramente um problema do tipo do *ovo e da galinha*, visto cairmos em um círculo vicioso no qual só temos conceitos se estes aparecem como predicados de juízos possíveis e só temos juízos se neles figurarem conceitos. Em segundo lugar, e mais grave do que isso, ficamos sem entender como devemos compreender a ideia de que a universalidade dos conceitos é sua capacidade de *representar* muitos objetos. Isso porque, se não há um sentido no qual conceitos estão por muitos objetos independentemente de juízos, então só resta interpretar sua forma comum em um sentido frouxo: um conceito só seria propriamente uma representação *geral* quando comparecer em um juízo<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Como exemplar dessa linha de raciocínio, podemos citar Paton: “Kant may not intend to make his own view more precise when he informs us that intuitions, as sensuous, rest on affections, and concepts on *functions*; [...] Kant appears to be saying at least this, that the act of abstraction or *analysis* whereby we make a concept is a judgment; and if to conceive is essentially to think in abstraction what is common to a plurality of possible individual instances, his assertion seems to be true. [...] To say that concepts are essentially predicates of possible judgments is to say that conceiving is really judging. Concepts do not precede judgment, but rather are abstractions from judgment. If so, they must rest upon the form of judgment” (PATON, 1997, p. 250-1).

<sup>2</sup> Não estamos dizendo que essa não é uma leitura, em nenhum sentido, defensável, apenas estamos indicando alguns pontos que uma interpretação *estrita* acerca da relação entre conceito e juízo deveria responder.

Agora, se é factível, como sugerimos em nosso último capítulo, explicar a formação de uma representação geral independentemente de que, para ser tornada possível, ela apareça como “predicado de um juízo”, também seria factível reservar alguma noção de *objetividade* para os conceitos de modo igualmente autônomo. Essa interpretação daria, certamente, um peso grande à ideia de que a universalidade dos conceitos, sua forma comum, consiste em sua capacidade de *representar muitos*. Embora, é claro, para ter sucesso nessa empreitada seria preciso enfrentar passagens cruciais da *Crítica da razão pura*, em especial os parágrafos que antecedem a *Dedução dos conceitos puros do entendimento* e o parágrafo 19 desta mesma dedução, nas quais Kant faz não apenas conceitos dependerem de juízos, mas a própria objetividade do conhecimento deles depender<sup>1</sup>. Como, no entanto, nos interessamos apenas em indicar alguns possíveis encaminhamentos da pesquisa desenvolvida na presente tese, acreditamos que basta trazer um indicativo dessa possibilidade. Nesse sentido, vemos uma alternativa interessante para a continuação da pesquisa, por exemplo, a interpretação de Bernd Prien, visto o autor sustentar que “pode-se explicar a objetividade dos conceitos, a qual consiste em que eles *intendieren* uma classe de objetos, independentemente de que eles ocorram em um juízo.” (PRIEN, 2006, 12-3)

Passemos agora ao segundo ponto acima indicado.

Ao longo desta tese buscamos isolar a contribuição da lógica geral na explicação de como chegamos a representações universais. Nossa estratégia, por si só, colocou ao largo de nossas preocupações algumas outras questões, indicadas nos momentos oportunos, que dizem respeito à formação das representações gerais e de sua contribuição para a cognição. Uma questão não tratada aqui consiste em buscar explicar a formação de uma representação geral de

---

<sup>1</sup> “Todas as intuições, enquanto sensíveis, assentam em afecções e os conceitos, por sua vez, em funções. Entendo por função a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma comum. Os conceitos fundam-se, pois, sobre a espontaneidade do pensamento, tal como as intuições sensíveis sobre a receptividade das impressões. O entendimento não pode fazer outro uso destes conceitos a não ser, por seu intermédio, formular juízos.” (KANT, *Crp*, A 68/B93)

uma perspectiva não restrita ao papel dos atos lógicos. O desenvolvimento de uma resposta para essa questão deveria envolver necessariamente considerações acerca, por exemplo, da relação entre a *análise* e a *síntese*, como expostas no parágrafo 10 da *Crítica da razão pura*, bem como sobre o papel dos conceitos puros do entendimento como regras *a priori* que guiam a síntese do múltiplo empírico.

Uma pesquisa nessa direção poderia, por exemplo, olhar para o modo como Kant explica como os conceitos puros do entendimento surgem como representações da síntese *pura* com vistas a buscar indicativos do modo como conceitos *empíricos* surgem como representações da síntese *empírica*. E, dessa maneira, uma investigação como tal poderia analisar a possibilidade de representações gerais atuarem na *origem* do conhecimento, isto é, poderia investigar se há algum papel para os conceitos no que diz respeito a “produzir primeiro um conhecimento” (KANT, *Crp*, B103). Na esteira das preocupações de lógica transcendental, é possível também olhar para a atribuição, na arquitetônica da *Crítica da razão pura*, do Capítulo I. *Do Esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, onde Kant trata da necessidade de representações *homogêneas* tanto aos conceitos quanto aos objetos, para explicar a possibilidade de aplicar aqueles a estes. Considerações dessa ordem são considerações no encontro da lógica geral com a lógica transcendental e, sendo assim, ultrapassam os limites traçados no presente trabalho<sup>1</sup>, restando, portanto, apenas como preocupações que poderiam constituir novos rumos para a pesquisa.

---

<sup>1</sup> Vemos na pesquisa desenvolvida por João Carlos Brum Torres, em especial no artigo *Notes on the Kantian Concept of “Empirical Concept”* (2015), uma investigação que representa, por excelência, um encontro de esforços oriundos da lógica geral com teses da lógica transcendental e, portanto, como um paradigma de uma interpretação proveitosa nesse sentido. Exemplarmente, podemos citar a seguinte passagem: “Thus in Kantian terms the theoretical key we must use to account for the said internal relationship between empirical concepts and the elements of which their domain of application is constituted is found in the concept of *homogeneity*. The meaning of *homogeneous* in this context is a difficult question, but regardless of how it may be determined, what the text tells us first and foremost is that there *must be* homogeneity. Secondly, it is indispensable to clarify what exactly is required of *homogeneity*. The literal answer in the text is that “*the concept must contain something which is represented in the object that is to be subsumed under it*”. In the terms of the example, and confining ourselves to Kant’s literal explanation, we can say this means that the concept DOG, for example, must contain the distinguishing mark *quadruped*, because being a quadruped is something we represent as effectively being one of the properties of dogs. In this case, therefore, the meaning of *homogeneity* is determined as being the equivalence between the mark QUADRUPED and the property of being a quadruped, the property proper to this animal

Além disso, não vemos por que uma investigação em lógica transcendental, cujos esforços sejam concentrados na explicação de como um determinado conteúdo vem a ser reunido em um conceito, não poderia ser coerente com a nossa sugestão para a explicação do funcionamento dos atos lógicos. Nesse sentido, um encaminhamento no seguimento de nossa pesquisa poderia ser olhar para como, no ato de *tornar-se gradualmente consciente de uma representação*, fazemos isso ao mesmo tempo em que distinguimos *propriedades de coisas*. Ou, ainda, resta como um trabalho a ser realizado buscar uma explicação de por que reunimos certas *notas*, por exemplo, ter um tronco, ter galhos e ter folhas, em um determinado conceito, mas não reunimos *nesse* mesmo conceito, outras notas como “servir para construir móveis”, “ser ideal para fazer *picnic* em dias de calor” e “possuir partes que saem para voar durante o dia”<sup>1</sup>.

Por fim, gostaríamos apenas de ressaltar, todas essas questões são diferentes daquelas que encontramos na *Lógica*, pois elas são questões que dizem respeito, seja ao conteúdo dos conceitos, seja à articulação desse conteúdo com o objeto do conhecimento e não estão, portanto, circunscritas àquilo que nos dispomos a realizar nesse trabalho, isto é, olhar para a questão da formação dos conceitos da perspectiva, por certo, limitada, da lógica geral.

---

species. But in what sense should this equivalence between the *conceptual mark* and the *property* be understood as a *homogeneity*?” (BRUM TORRES, 2015, p. 75)

<sup>1</sup> Os esforços de Hannah Ginsborg e sua tese da *normatividade primitiva* podem ser lidos como buscando respostas na filosofia de Kant e, em especial, nas contribuições da terceira *Crítica*, para questões como as acima colocadas. Consultar, por exemplo, a seguinte passagem: “Let us go back to the suggestion that we can account for my entertaining the general idea *tree* by supposing that I have an idea of some particular tree, coupled with a state of readiness to call to mind ideas of others trees. And let us suppose that on some occasion I do have a particular idea of a tree, say a linden, and that, due to my having the relevant disposition, and idea of some other tree, say a sycamore, comes to mind. [...] But what if supplement the suggestion by adding that, when the idea of the sycamore comes to mind, I take its appearance in my mind to be *appropriate*? More specifically, what if we say that I take the idea of the sycamore to be the upshot not merely of a certain tendency in myself, but a tendency that is universally valid in Kant’s sense: a tendency that *everyone ought* to feel when entertaining the idea of a linden?” (GINSBORG, 2015, p. 159-60)

## Referências Bibliográficas:

### 1.1 Obras de Kant:

As obras não listadas na seção “traduções utilizadas” foram consultadas *via* “Korpora” e “Internet Archive”, conforme endereços eletrônicos:

Korpora: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>

Internet Archive:

<https://archive.org/search.php?query=creator%3A%22Immanuel+Kant%22>

### 1.2. Traduções utilizadas:

*Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 8ª Ed., 2013. [Crp]

\_\_\_\_\_ Tradução e Notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_ *Critique of Pure Reason*. Paul Guyer; Allen Wood (Trad. e Ed.) Cambridge: Cambridge University Press, 15ª Ed., 2008.

*Lógica*. Tradução do texto original estabelecido por Gottlob Jäsche de Guido Antônio de Almeida. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. [LJ]

\_\_\_\_\_ *Lectures on Logic*. Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. YOUNG, M. (Transl. and Ed.) Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

\_\_\_\_\_ *Manual dos cursos de lógica geral*. Edição bilíngue por Fausto Castilho (Trad. Apr. e guia de leitura) Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.

*Lectures on Metaphysics*. Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. AMERICKS, K; NARAGON, S. (Transl. and Ed.) Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

*Notes and Fragments*. Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. 2005.

*A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas*. Tradução de Luciano Codato. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

### 1.3. Obras de referência:

AARON, R. *John Locke*. Oxford: Clarendon Press, 1965.

ALEXANDER, Peter. “Boyle and Locke on Primary and Secondary Qualities”, in: CHAPPELL, V. (ed.). *John Locke: Theory of Knowledge – Essays on Early Modern Philosophers: from Descartes and Hobbes to Newton and Leibniz*, Vol. 8. New York: Garland Publishing, 1992.

ALLISON, H. *Kants Transcendental Idealism, An Interpretation and Defense*. New Haven and London: Yale University Press, 2004.

ALTMANN, S. *Juízo, categoria e existência: A resposta kantiana ao argumento ontológico à luz da Dedução Metafísica*. (Tese de doutorado). Porto Alegre: 2005.

\_\_\_\_\_. “Note on the Matter and Content of Concepts”. In: *Kant’s Lectures*. DÖRFLINGER, B (Ed.). Berlin: De Gruyter, 2015, pp. 61-71.

ARNAULD, A. e NICOLE, P. *La Logique ou l'Art de Penser*. [1662 1ª ed.] Paris: Gallimard, 1992.

AYERS, M. “Are Locke’s “ideas”: images, intentional objects or natural signs?”, in: CHAPPELL, V. (ed.). *John Locke: Theory of Knowledge – Essays on Early Modern Philosophers: from Descartes and Hobbes to Newton and Leibniz*, Vol. 8. New York: Garland Publishing, 1992.

\_\_\_\_\_. “Locke” in: *The Great Philosophers*. New York: Routledge, 1999.

\_\_\_\_\_. *Locke: Epistemology and ontology*. Taylor & Francis e-Library, 2005. [cit. 2005a].

\_\_\_\_\_. “Was Berkeley an empiricist or a rationalist?”, in: WINKLER, K. (ed.). *The Cambridge Companion to Berkeley*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. [cit. 2005b].

BECK, L. W. “Two founders of the German Enlightenment”, in: *Early German Philosophy: Kant and his predecessors*. Cambridge: The Belknap Press, 1969.

BECKENKAMP, J. *Conceito e crítica: estudo sobre a gênese do conceitualismo kantiano* (Tese de Doutorado). Campinas, Novembro de 1999.

BENNETT, J. *Locke, Berkeley, Hume – Central Themes*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

BERKELEY, G. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. [1710 1<sup>a</sup> ed.] Oxford: Oxford University Press, 1996.

BLOK, Johan. “The Role of Wolff’s Analysis of Judgements in Kant’s Inaugural Dissertation”, in: SCHAAR, M. (ed.) *Judgment and the Epistemic Foundation of Logic*. Leiden: Springer, 2013.

BOLTON, M. B. “The Taxonomy of the Ideas in Locke’s *Essay*”, in: NEWMAN, L. (ed.) *The Cambridge Companion to Locke’s “Essay concerning human understanding”*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

BRANDT, R. *The table of judgments: Critique of Pure Reason A 67-76; B 92-101*. [Trad. E. Watkins] Atascadero: Ridgeview, 1995.

BRUM TORRES, J. C. “Notes on the Kantian Concept of “Empirical Concept””. In: *Kant’s Lectures*. DÖRFLINGER, B (Ed.). Berlin: De Gruyter, 2015, pp. 73-90.

\_\_\_\_\_ *Intuições e conceitos: a diferença de forma*. In: *Transcendentalismo e dialética. Ensaios sobre Kant, Hegel, o marxismo e outros estudos*. Porto Alegre: L&PM, 2004. (2004a)

\_\_\_\_\_ *Kant e o selvagem da Nova Holanda*. In: *Transcendentalismo e dialética. Ensaios sobre Kant, Hegel, o marxismo e outros estudos*. Porto Alegre: L&PM, 2004. (2004b)

CAPPOZI, M., RONCAGLIA, G. “Logic and Philosophy of Logic from Humanism to Kant”, in: HAAPARANTA, L. (ed.). *The Development of Modern Logic*. New York: Oxford, 2009.

CODATO, L. “Lógica Formal e Transcendental: Kant e a questão das relações entre intuição e conceito no juízo”, in: *Analytica*, Vol. 10, N. 2, 2006, pp. 125-145.

DANTO, A. *Connections to the world: The basic concepts of philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1997.

DICKER, G. *Berkeley’s Idealism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

FERRAZ NETO, B. *Estrutura e gênese da teoria lockeana da abstração*. (Dissertação de Mestrado) São Paulo, 1996.

DUTILH NOVAES, C. “The Different Ways in which Logic is (said to be) Formal”. In: *History and philosophy of logic*, 32 (November 2011), 303-332.

FOGELIN, R. *The Routledge Philosophy Guidebook to Berkeley and The Principles of Human Knowledge*. Taylor & Francis e-Library, 2005.

GEACH, P. *Razão e argumentação*. [Trad. Vido, Coelho e Garcia] Porto Alegre: Penso, 2013.

- GIBSON, J. *Locke's Theory of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.
- GINSBORG, H. *The normativity of nature*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- GUYER, P. *Kant*. London and New York: Routledge, 2006.
- ISHIGURO, H. *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- KITCHER, P. Resenha de “*Lectures on Logic*. By Immanuel Kant. Ed. and transl. by J. M. Young. New York: Cambridge University Press, 1992”, in: *The Philosophical Review*, Vol. 103, N. 3, pp. 583-585.
- KLOTZ, C. “Dieter Henrich, leitor de Kant: sobre o fato legitimador na dedução transcendental das categorias”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 115, Jun/2007, p. 145-165.
- KNEALE, W. e KNEALE, M. *O Desenvolvimento da Lógica*. [Trad. Lourenço] Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.
- LEIBNIZ, W. *Novos Ensaios sobre o entendimento humano*. Trad. Luiz João Baraúna, *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 309
- LENDERS, Winfried. “The analytic logic of Leibniz and Wolff: a problem in Kants research”, in: *Synthese* 23 (1971), pp. 147-153.
- LENNON, T. “Locke on Ideas and Representation”, in: NEWMAN, L. (ed.) *Locke's "Essay Concerning Human Understanding"*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- SANTOS, P. L. “A unidade da intuição e a unidade da síntese”, in: KLEIN, J. T. (Org.). Florianópolis: NEFIPO, 2012, pp. 145-178.
- LOCKE, J. *An Essay concerning Human Understanding – Collated and Annotated, with Prolegomena, Biographical, Critical, and Historical by Alexander Campbell Fraser* [1a ed. 1689]. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- LONGUENESSE, B. *Kant and the capacity of judge*. [Trad. Wolfe] Princeton, Princeton University Press, 2000.
- LOWE, E. J. *Locke on the Human Understanding*. London: Routledge, 1995.
- MACFARLANE, J. *What Does it Mean to Say that Logic is Formal?* Dissertation submitted to the Graduate Faculty of Arts and Sciences in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, 2000.

\_\_\_\_\_. “Frege, Kant, and the Logic in Logicism”, in: *The Philosophical Review*, Vol. 111, N. 1, pp. 25-65.

MCCAN, E. “John Locke”, in: NADLER, S. (Ed.) *A Companion to Early Modern Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2002.

MICHAEL, F. “Gassendi, Port-Royal and the Reformation in Logic.” In: *Logic and the workings of the mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Modern Philosophy*. EASTON, P. (Ed.) Vol. 5. North American Kant Society. Studies in Philosophy. Atascadero, California: Ridgeview Publishing Company, s.a.

NUCHELMANS, G. *Judgment and proposition from Descartes to Kant*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1983.

PATON, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience*. Bristol: Thoemmes Press, 1997.

PARSONS, C. *From Kant to Husserl: Selected Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

PEIXOTO, K. *Subjetividade, ideias e coisas. Estudo crítico e tradução da primeira parte da lógica de Port-Royal, I-VIII*. (Tese de doutorado) Porto Alegre, 2012.

POZZO, R. “Prejudices and Horizons: G. F. Meier's Vernunftlehre and its Relation to Kant”, in: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 43, N. 2, pp. 185-202.

PRIEN, B. *Kants Logik der Begriffe. Die Begriffslehre der formalen und transzendentalen Logik Kants*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.

REICH, K. *The completeness of table of judgments*. (Trad. Kneller e Losonky) Stanford: Stanford University Press, 1992.

SALTIÉL, E. *Wolff e o jovem Kant: os princípios de contradição e de razão e a prova da existência de Deus* (Dissertação de mestrado) Porto Alegre: 2012.

SAVONIUS-WROTH, SCHUURMAN e WALMSLEY (ed.), *The Continuum Companion to Locke*. London: Continuum, 2010.

SCHUURMANN, P. *Ideas, mental faculties and method: the logic of ideas of Descartes and Locke and its reception in the Dutch Republic, 1630-1750*. Leiden: Brill, 2004.

SCHLÖSSER, U. “Concept Formation, Synthesis and Judgment”. In: *Self, World, and Art: Metaphysical Topics in Kant and Hegel*. EDMUNDTS, D. (Ed.). Berlin: De Gruyter, 2013, pp. 177-206.

SMIT, H. “Kant on Marks and the Immediacy of Intuition”. In: *The Philosophical Review*, Vol. 109, N. 2 (Apr. 2000), pp. 235-266.

TILES, Mary, "Kant: From General to Transcendental Logic". In GABBAY, D. M. e WOODS, J. (Ed.), *Handbook of the history of logic, The rise of modern logic: from Leibniz to Frege*. Amsterdam: Elsevier, 2004.

YOLTON, J. *On Being Present to the Mind: A Sketch for the History of an Idea*. In: *Dialogue*, Vol. 14, Issue 03/September 1975, pp 373-388.

YOLTON, John W. *Locke and the Seventeenth-Century Logic of Ideas*. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 16, N. 4. (Oct., 1955), pp. 431-452.

WIENER, P. "Notes on Leibniz' Conception of Logic and its Historical Context", in: *The Philosophical Review*, Vol. 48, N. 6 (Nov, 1939), pp. 567-586.

WILSON, K. D. "Kant on Intuition". In: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 25, N. 100 (Jul., 1975), pp. 247-265.

WOLFF, C. [Lógica Latina, tradução alemã] *Philosophia Rationalis sive Logica*. GAWLICK, Günter; KREIMENDAHL, Lothar. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 2006.

#### **1.4. Obras e outras fontes disponíveis na internet:**

COUTURAT, L. *La Logique de Leibniz d'après des Documents Inédits*. Paris: Felix Alcan, 1901. Disponível online em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k110843d>>.

HETTICHE, M. "Christian Wolff", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition). E. ZALTA (ed.). Disponível online em: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/wolff-christian/>>.

LOOK, B. C. "Gottfried Wilhelm Leibniz", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), E. ZALTA (ed.). Disponível online em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/leibniz/>>.

MARGOLIS, L. "Concepts", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), E. ZALTA (ed.). Disponível online em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/concepts/>>.

MEIER, G. F. *Auszug aus der Vernunftlehre*. Halle, 1752. Disponível integralmente em: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/meier/>

TEIXEIRA, M. *Postagem em blog*: <http://marciotex.blogspot.com.br/2011/01/em-seu-artigo-kant-e-o-selvagem-da-nova.html>

WOLFF, C. [Lógica Latina] *Philosophia Rationalis sive Logica*. Verona: Ex Typographia Dionysi Ramanzini, 1735. Disponível integralmente em: <https://archive.org/details/philosophiaratio00wolf>

\_\_\_\_\_ [Lógica Alemã] *Vernünfftige gedancken von den kräfte[n] des Menschlichen verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in erkantniss der Wahrheit*. Halle im Magdeb: 1736. Disponível integralmente em: [https://archive.org/stream/bub\\_gb\\_MY8\\_AAAAYAAJ#page/n33/mode/2up](https://archive.org/stream/bub_gb_MY8_AAAAYAAJ#page/n33/mode/2up)

\_\_\_\_\_ [Lógica Alemã, tradução francesa autorizada por Wolff]. *La logique ou Réflexions sur les forces de l'entendement humain, et sur leur légitime usage dans la connaissance de la verité*. Lausanne & Genève: Marc-Mich. Bousquet & Comp., 1744. Disponível integralmente em: <https://archive.org/stream/lalogiqueourefle00wolf#page/n19/mode/2up>.