

A natureza conivente: a importância transcendental do gosto para o conhecimento em Kant

Vinicius de Figueiredo

Universidade Federal do Paraná

No § 9 da *Crítica do Juízo*, Kant afirma que o prazer estético é consequência do fato de que o estado no qual se encontra a mente na ocasião da representação deste ou daquele objeto pode ser comunicado universalmente (Kant 1900, V:217). Esta afirmação desenvolve a idéia de que a satisfação vinculada a um juízo de gosto, ao contrário de tudo o que *agrada* ou inspira *respeito*, é desinteressada: ela nasce no espaço interposto entre o que nos é dado imediatamente na sensação e o que se dirige a nós como objeto do dever. Na contracorrente desta dupla imposição, a satisfação com o belo “depende da reflexão sobre um objeto, que conduz a algum conceito (sem se determinar qual)” (Kant 1900, V:207)¹.

Discutiu-se muito sobre se esse caráter reflexionante do gosto — que, na *Crítica do Juízo*, é elevado à condição de princípio *a priori* — concerne ou não à problemática do conhecimento da experiência, cujas condições de possibilidade são investigadas na *Crítica da razão pura*. Embora em momento algum Kant seja muito claro sobre tal vínculo, uma análise interna de sua argumentação fornece vários indícios de sua existência e de sua relevância no interior da filosofia crítica. Assim, por exemplo, quase no desfecho da “Dedução transcendental” de 1787, somos advertidos de que “leis particulares *não* podem ser *derivadas inteiramente* das categorias”,

¹ Para as passagens da “Análise do belo” citadas neste artigo, empregamos a tradução de Rubens R. Torres Filho, in: Kant 1980.

sendo necessário, para conhecê-las, “acrescentar experiência” (Kant 1987, B 165). Porque essa experiência distingue-se da “experiência em geral” (Cohen 1920, 63), subentende-se que a objetividade das categorias não depende de sua origem *a priori*, mas de sua aplicação obrigatória a uma diversidade empírica, cujo conjunto de leis particulares repousa sobre um princípio diverso da apercepção transcendental do entendimento, responsável pela unidade formal da experiência possível. Sabemos que essa unidade material da experiência, mencionada mas não explicitada em 1787 (De Vleeschauwer 1937, 263), será garantida pela finalidade ou princípio de Reflexão da 3ª *Crítica* (cf. Kant 1980, 175), cuja “parte mais importante”, antecipa Kant no Prólogo, é justamente a investigação transcendental do gosto (Kant 1900, V:169). A razão para isso está em que o gosto constitui, por excelência, a ocasião na qual transcorre o acordo subjetivo entre imaginação e entendimento nas respectivas sínteses exigidas na produção de conhecimento a partir das representações. Entende-se, desse modo, que, no § 9 da 3ª *Crítica*, Kant possa elevar este livre jogo das faculdades de conhecimento — onde a reflexão é pura — ao estatuto de “condição subjetiva” de todo conhecimento determinado, incluindo nisso, ao que parece, o conhecimento da experiência (cf. Kant 1900, V: L-LI), tal como delimitado na “Analítica” da *Crítica da razão pura*.

Há, portanto, uma remissão implícita de parte a parte entre a atividade reflexionante da faculdade-de-julgar, operante sob a definição do gosto, apresentada no § 5 da “Analítica do Belo”, e a aplicação das categorias do entendimento à experiência, o que constitui motivo bastante para proibir-nos de tomar a *Crítica do Juízo* como obra alheia aos temas da 1ª *Crítica*. Todavia, não é claro que tipo de vínculo Kant supõe haver unindo premissas categoriais e reflexionantes sob o conjunto de condições do conhecimento *empírico* da natureza. Esta dificuldade, por sua vez, afeta desigualmente as duas partes em que se divide a 3ª *Crítica*, pois o papel *complementar*, claramente atribuído por Kant ao Juízo teleológico na investigação da natureza², não encontra nenhum correspondente na abordagem do Juízo estético. Resulta daí o aparente paradoxo de que a contribuição da faculdade-de-julgar para o conhecimento é mais manifesta, ali onde o

princípio da Reflexão é impuro (o Juízo teleológico) — paradoxo que converte o caráter problemático do vínculo entre a 1ª *Crítica* e a *Crítica do Juízo* em suspeita sobre a unidade interna desta última: como, afinal, reúnem-se os tipos de finalidade investigados por Kant em 1790? Em outras palavras: como o Juízo teleológico, que não constitui “uma faculdade particular, mas sim somente a faculdade de juízo reflexiva em geral, na medida em que ela procede, como sempre acontece no conhecimento teórico, segundo conceitos” (Kant 1900, V: LII, trad. Kant 1993, 38), se reporta ao Gosto, por ocasião do qual o juízo considera apenas a forma do objeto, sem conceito algum?

Tendo em vista essas dificuldades, não é de estranhar que o princípio da Reflexão tenha propiciado interpretações que Kant viria a considerar distorções do que ele próprio havia proposto na 3ª *Crítica*. Este é sabidamente o caso de sua assimilação idealista, quando a síntese da imaginação, passando definitivamente a primeiro plano com Fichte e Schelling, se viu erigida a fundamento a partir do qual ambos empreenderam deduzir a possibilidade de todo o saber. A despeito dos votos iniciais de fidelidade ao idealismo crítico kantiano, esta operação não é neutra, já que rompe a tensão e o equilíbrio entre propedêutica e sistema, instituída pela crítica ao longo do exame a que Kant submeteu a metafísica³. Tudo somado, assistimos a uma verdadeira peripécia: todos os dualismos, cujo reconhecimento assinala a paulatina instituição do projeto crítico desde a década de 1760 — dualismos que, quando ignorados, tipificam, aos olhos de Kant, a atitude dogmática, incapaz de distinguir *conceito e intuição, forma e maté-*

2 Assim, por exemplo, logo no início da “Crítica do Juízo Teleológico” Kant afirma que “o conceito das ligações e das formas da natureza segundo fins é pois, pelo menos, um princípio a mais para submeter os fenômenos da mesma a regras, onde as leis da causalidade segundo o mero mecanismo da mesma não chegam” (Kant 1900, V:269, trad. Kant 1993).

3 O estatuto da reflexão é decisivo para este deslocamento, como revela a observação, feita por Schelling em 1795, de que o esquematismo transcendental da *Crítica da razão pura*, por meio do qual o entendimento instrui a faculdade-de-julgar na ligação da diversidade sensível, tem de pressupor uma *forma* e um *conteúdo* originais, subjacentes a todo tipo de síntese (Schelling 1856, I:154).

ria, teoria e prática, etc., — vêm-se solapados pelo pós-kantismo às expensas da Reflexão, cujo caráter, de ora em diante “originário”, possibilita a Fichte localizar o fundamento de toda verdade na imanência da *Wissenschaftslehre*. Compreende-se porque, a despeito dos protestos de Kant, a exigência do saber absoluto pôde ser recolocada em circulação pelos idealistas: é que o modo pelo qual interpretaram a Reflexão lhes permitiu reconduzir as oposições instituídas pela filosofia crítica a um único princípio, a ponto de fazer do idealismo — é o próprio Schelling quem o diz — o inverso refletido do dogmatismo. Foi desse modo que a ilimitação da metafísica, duramente criticada por Kant nos textos da tradição leibniziano-wolffiana, termina por reaparecer, embora em novo contexto, na letra dos que se proclamam discípulos da filosofia transcendental.

Essa viravolta inusitada sugere um itinerário possível para esclarecer o papel atribuído por Kant à Reflexão estética junto à problemática do conhecimento da natureza. Pois, como veremos a seguir, as questões de fundo sobre as quais a Reflexão (da qual o gosto é o paradigma) é definida por Kant — e que, no principal, coincidem com as que justificam sua reprovação ao idealismo de Fichte e do primeiro Schelling — são desdobramentos dos problemas que o levaram a emancipar-se da tradição leibniziano-wolffiana. Reconstruir o momento de sua trajetória no qual estes problemas se impõem abertamente poderá então elucidar o que motiva, na gênese do conceito crítico de conhecimento, a problemática teleológica. Ao longo dessa reconstrução, veremos não ter sido preciso esperar pela *Crítica do Juízo* para evocar, sob a figura do Gosto, o princípio reflexionante da finalidade, o que permitirá concluir que o vínculo existente entre a doutrina do conhecimento da Analítica transcendental e a “Analítica do belo” de 1790 não é nem novo, nem arbitrário. Antes, ele decorre da definição de Kant em relação ao estatuto da metafísica, e, nesta medida, responde coerentemente ao conjunto de problemas que puseram Kant no caminho da filosofia crítica.

1762-1763: a crise da metafísica

Embora não faltem divergências com Wolff e Baumgarten antes disto (cf. Vuillemin 1955; Hinske 1970), é só a partir dos primeiros anos da década de 1760 que Kant explicita em todo seu alcance e de forma recorrente o que diagnostica como a crise por que passa a metafísica, cujo sintoma mais visível — o dissenso vigente entre filósofos e sistemas — impõe a tarefa de determinar seu método antes de aventurar-se nela. Como já foi observado, é neste período que Kant deixa de investigar o objeto da metafísica para concentrar-se, de forma insistente, sobre a questão da natureza e dos limites deste modo-de-conhecimento, tido a partir daí em diante como problemático (cf. Erdmann 1992). Com efeito, a insegurança que contamina esta ciência justifica a expectativa, que abre a *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, de que levar a bom termo o exame anunciado em seu título possa permitir à filosofia assumir “uma forma determinada” contra a “eterna inconstância das opiniões e das seitas escolásticas” (Kant 1900, II:275)⁴. Esse questionamento do que se havia por estabelecido reserva para aqueles que prosseguem no horizonte aberto por Wolff um juízo pouco elogioso, já que eles se mantêm seguros na posse de um saber indiscutivelmente aporético, e que requer, nessas condições, um exame propedêutico que avalie o grau de sua certeza possível, “juntamente com a via pela qual aí se chega” (*ibid.*).

Até que ponto, contudo, esse diagnóstico e esse programa de renovação da metafísica de fato antecipam o tipo de questionamento da metafísica que irá caracterizar a filosofia crítica? Que, por esta época, Kant passe a limpo as teses centrais do wolffianismo, não resta dúvida. Ao longo de seu exemplar da *Metaphysica* de Baumgarten, utilizado como compêndio em suas aulas, Kant não cansa de repetir que a existência não é um predicado, que o real é irreduzível à análise lógica, que o negativo não é uma

⁴ Utilizamos a tradução da *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* realizada por Luciano Nervo Codato, em preparo para publicação.

simples privação. Todas estas conclusões concorrem para a convicção de que, caso não se reportem de algum modo à experiência, nossos conceitos permanecem privados de significação. O fato de que, na *Investigação sobre a evidência*, esta exigência apareça sob a égide do método experimental newtoniano, que Kant erige a paradigma a ser transposto para o plano da metafísica (Kant 1900, II:275)⁵, foi visto por alguns intérpretes como prova da sua conversão ao empirismo (Philonenko 1984; mais cauteloso, Erdmann denomina o pensamento de Kant neste período pelo título de “empirismo crítico”; cf. Erdmann 1992). Nada, porém, requer que interpretemos a orientação experimental adotada por Kant neste período como o atestado de sua renúncia, mesmo que temporária, ao legado leibniziano-wolffiano. Pode bem ser que, sob o elogio de Newton (e, logo em seguida, sob a aparente adesão a Hume), a problemática transcendental siga permanecendo um elemento central da reflexão de Kant, e isso mesmo ali onde, contra a premissa (vigente na tradição leibniziano-wolffiana) de que *alguma objetividade* sempre estará pronta a responder pelo inteiro campo do pensável, exige-se uma “volta à experiência”, capaz de nos certificar de que nossos conceitos perfazem um sentido. Em outras palavras, pode bem ser que a ruptura com o wolffianismo transcorrida nos anos 60 tenha engendrado, não sua substituição pelo empirismo, mas a condição que permitiu a Kant destituir de sua orientação ontológica a problemática transcendental, herdada da tradição wolffiana, para, em seguida, circunscrevê-la nos limites bem mais modestos de um exame das condições de possibilidade do conhecimento.

A fim de examinar essa hipótese, comecemos por estipular em linhas gerais o ponto no qual reside a orientação ontológica da problemática transcendental e os indícios de que Kant tenha rompido com ela por volta do período que estamos examinando. Nos “Prolegômenos” à sua *Metaphysica*, Baumgarten define este saber como sendo a “ciência dos princípios primeiros do conhecimento humano” (Baumgarten 1779, §1). Imediatamente em seguida, estabelece — em conformidade com Wolff e a tradição da *Schulmetaphysik* — a relação entre metafísica e as demais ciências racionais: “À metafísica reportam-se a ontologia, a cosmologia, a psicolo-

gia e a teologia natural” (Baumgarten 1779, §2). Interessa-nos o vínculo entre estas duas definições e a apresentação da ontologia (Baumgarten 1779, §§4-6). Ciência dos predicados do ser em geral — e, nesta medida, *metaphysica universalis* —, a ontologia, em razão de sua referência à metafísica, inclui o estudo dos primeiros princípios do conhecimento humano: “Os predicados do ser em geral são os primeiros princípios do conhecimento humano, logo reportam-se à ontologia, §2, e, com razão, à metafísica, §1, 4” (Baumgarten 1779, §5).

Aludindo aos três primeiros parágrafos da *Metaphysica* de Baumgarten, Kant desenvolve uma longa reflexão — datada por Adickes entre 1762 e 1763 — acerca da subordinação dos elementos do conhecimento humano entre si. Seu ponto de partida é a constatação de que tanto conceitos quanto juízos constituem fundamentos respectivos de outros conceitos e juízos:

Pode-se chamar os conceitos fundamentais de *notiones fundamentales*, os juízos fundamentais, de *judicia fundamentalia*. Aqueles conceitos fundamentais, que não pressupõem por sua vez nenhum outro, chamam-se *notiones primitivae* (primeiros conceitos fundamentais); e os juízos desta espécie, *judicia primitiva* (primeiros juízos fundamentais). Algo, entretanto, pode ser considerado como primeiro seja simplesmente, seja em relação a outra coisa. Algo é uma *cognitio absolute primitiva*, na medida em que nada, em geral, lhe subjaz como fundamento; ela é, porém, *respective primitiva*, na medida em que não se encontra nos poderes de um sujeito conhecer seus fundamentos, ou na medida em que não esteja de acordo com algum propósito racional <*vernünftiger Absicht*>. (...) Alguns destes conceitos fundamentais podem ser *notiones primitivae* em relação ao todo do entendimento humano, embora, *in senso absoluto*, possam ser apenas *derivativae*; por exemplo, o si-

5 “O autêntico método da Metafísica é no fundo idêntico àquele que Newton introduziu na Ciência da Natureza, e que foi de tão úteis conseqüências para ela” (Kant 1900, II:286)

multâneo, o sucessivo <*nach einander sein*>, etc. Pode-se chamar estes últimos *notiones primitivas in sensu subjectivo*; se o são também *in sensu objectivo*, não é dado ao homem descobrir. Assim também são *judicia in sensu subjectivo prima* para alguns homens, por exemplo, provérbios; ou, para todos, o *principium contradictionis*, por exemplo (Kant 1900, XVII, Rx. 3709).

Entre o que é primeiro no entendimento humano e o que é primeiro absolutamente, portanto, Kant admite — mesmo para o caso do princípio de contradição — a possibilidade de uma síncope (cf. Baumgarten 1779, §7, onde se afirma que o princípio de contradição é *absolute primum*), o que constitui motivo suficiente para pôr em questão a equivalência, sustentada por Baumgarten, entre ontologia e metafísica. Com efeito, a conversão direta dos predicados do ser em geral — que, no wolffianismo, cabia à ontologia recensar — nos primeiros princípios do conhecimento humano, ou seja, na metafísica, torna-se problemática, tão logo se admita a diferença entre fundamento *subjetivo* e *absoluto* do conhecimento. Isso exige rever a referência de nossos conceitos e juízos às coisas, em um contexto no qual a indagação pelas condições do conhecimento discursivo se desdobra no reexame do vínculo entre *significação* e *experiência*, concebida por Baumgarten a partir da prerrogativa dada aos conceitos ontológicos na explicação dos fenômenos. O enfoque de Kant, atesta-nos a *Reflexão* 3709, é diverso. Parte-se, agora, da convicção de que conceitos tais como *existência*, *causa* e *oposição* — conceitos, portanto, que não derivam dos princípios de contradição e identidade, mas que, no que nos concerne, são tão originários quanto eles — tornam a experiência inteligível *para nós*; ora, admitir que o sentido assim instituído possa não refletir o que sejam as coisas em si mesmas implica, não abrir mão da certeza do conhecimento, mas estipular suas condições priorizando o exame “da natureza de nosso entendimento” (Kant 1900, II:293), cujo caráter discursivo, insiste Kant na *Investigação*, nos proíbe de assimilar a efetividade ao pensamento e, daí, interpretar o nexos dos princípios racionais para com a experiência a partir da relação dos predicados transcendentais com o ser em geral, como pretendia Baumgarten.

Nisto se decide o que, feitas as contas, subjaz ao intuito que preside a “volta à experiência” propugnada por Kant em 1762. Trata-se, em verdade, de cancelar o postulado da coincidência de parte a parte entre o pensável e o absolutamente objetivo. O fato de que a metafísica siga sendo definida como *index dos prima cognitionis* aproxima esta ciência do projeto de uma descrição da gênese subjetiva de nossas idéias, na linha da investigação de Locke sobre a “origem dos conhecimentos humanos” (Kant 1900, XVI, Rx. 1641). Mas, no abandono à idéia de objetividade *überhaupt* da filosofia transcendental wolffiana, devemos ver menos o protocolo de ingresso de Kant no clube dos ingleses, do que a exigência, que ele se impõe a si mesmo, de empreender uma ciência da razão, cujo sentido é mais abrangente do que o exame das operações de nosso entendimento. É o que se depreende do que nos diz Kant nesta *Reflexão* (redigida, conforme Adickes, em 1764): “A metafísica não é uma filosofia sobre objetos, pois estes só podem ser dados pelos sentidos, mas sobre o sujeito, nomeadamente sobre os princípios racionais”. E, algumas linhas abaixo: “À determinação das fronteiras da razão pertence algo positivo: em primeiro lugar, mostrar a extensão dos conhecimentos racionais, e algo negativo: nomeadamente os limites, e, finalmente, também as qualidades das fronteiras, por assim dizer a figura” (Kant 1900, XVII, Rx. 3716; cf. Rx. 3706 e Rx. 3717). Se agora se tornou necessário estipular as condições sob as quais, por exemplo, o princípio causal adquire sua significação objetiva *ao menos para nós*, nada obriga a transcrever este mínimo de objetividade nos termos de alguma deficiência do entendimento humano diante das coisas como são por si mesmas. Talvez se passe o inverso, e a constatação da finitude seja a melhor oportunidade para apontar, conforme critérios imanentes à racionalidade, a condição da verdade da experiência.

A “volta à experiência” proclamada a partir de 1762, portanto, não altera o fato de que Kant, em contraste com sua interpretação do empirismo e do ceticismo de origem britânica, permaneça concebendo a razão como matriz normativa da experiência. Ocorre apenas ele constatar que essa concepção exige renunciarmos definitivamente à idéia, corrente no wolffianismo, de que a metafísica é um saber absoluto dos objetos. Esta

renúncia é expressa na instituição da clivagem entre *forma* e *matéria* do conhecimento, levada a cabo na *Investigação sobre a evidência*. Contra a tradição wolffiana, Kant insiste que, em metafísica, as representações têm por condição de significação um elemento irreduzível tanto aos princípios formais do pensamento leibniziano, quanto à soberania da evidência cartesiana. Ao reiterar o caráter discursivo da metafísica, acrescentando-lhe princípios materiais sem os quais não haveria conhecimento, Kant confere à experiência o estatuto de um campo sobre o qual a razão se aplica condicionadamente — premissa para que a referência desta última ao objeto seja concebida em termos de princípios e de máximas aplicados ao que nos é dado *fora* de nossos conceitos. “Os conhecimentos são de dupla espécie: ou aqueles que se reportam a objetos, que são dados, ou a conceitos da forma pela qual a razão se reporta a cada objeto. Os últimos são puramente subjetivos e apenas dispõem de uma universalidade de razão” (Kant 1900, XVII: Rx. 3716). Visto encontrar-se — ao contrário das matemáticas — desde o início “ligada a um determinado material”⁶, a metafísica poderá então chegar a ser compreendida como a ciência daqueles princípios da razão graças aos quais a experiência se torna primeiramente inteligível. Mas, como veremos a seguir, isso já é deslocar o sentido da problemática transcendental, direcionando-a para o exame das condições de possibilidade do conhecimento empírico e, assim, deixando pressentir a acepção que irá lhe reservar a *Crítica da razão pura* (cf. Kant 1987, B 25).

O estatuto da síntese e a limitação da Lógica

Esta inflexão pode ser medida pela novidade subjacente à idéia — operante também a partir do início da década de 1760 — de que o conhecimento possa dispor de uma distinção *sintética*. Tradicionalmente — como se depreende do *Epítome à Doutrina Racional*, de G. F. Meier —, um conhecimento distinto define-se como aquele no qual, além da representação de um objeto, temos consciência do múltiplo contido nela (Meier 1752, §14). Em Meier, esta acepção é recoberta pela definição do conhecimento racio-

nal — aquele em que o conhecimento de algo transcorre de maneira distinta a partir de razões (Meier 1752, §17) —, por oposição ao conhecimento histórico (Meier 1752, §18), que, quando perfeito, é belo (Meier 1752, §19). Assim, um conhecimento pode ser esteticamente perfeito, mas, visto não se admitir nenhuma *distinção* estética (Meier 1752, §22), a operação por meio da qual um conhecimento se torna distinto supõe adquirida de antemão a consciência implícita do múltiplo contido na representação do objeto. Daí porque esta operação resume-se a uma análise (*resolutio, analysis, anatomia cognitionis*) (Meier 1752, §139), por meio da qual a obscuridade do conhecimento se dissipa, na medida em que nos tornamos conscientes das notas pensadas por referência a uma coisa (Meier 1752, §124; §142), como se exige na *cognitio clara* (Meier 1752, §124)⁷.

É Meier, portanto, quem será diretamente visado na *Lógica* editada por Jäsche, ali onde Kant afirma, contra “os lógicos da escola de Wolff”, “que nem toda distinção se baseia na análise de um conceito dado” — que, muito pelo contrário, isto só ocorre “no que concerne àquelas características que já pensávamos no conceito, mas de modo algum relativamente às notas características que só vêm se acrescentar ao conceito como partes do conceito possível inteiro <als Theile des ganzen möglichen Begriffs>” (Kant 1900, IX:63 trad. 80). As características, neste último caso, são elas mesmas sintéticas, isto é, conceitos parciais, não do meu conceito real e já pensadas nele, mas “do conceito inteiro *meramente possível* (o qual, por conseguinte, deve vir a ser constituído por meio de uma síntese das diversas partes)” (Kant 1900, IX:59, trad.76)⁸. Todavia, desde que se admita que a ligação das características seja um expediente da distinção dos conhecimentos, voltada para conceitos *meramente possíveis*, a consideração da essência lógica das coisas — isto é, o “conhecimento de todos os predicados com res-

6 Nesta constatação Cassirer aponta a principal ruptura de Kant com o wolffianismo por volta de 1762/63 por (Cassirer 1984, 83).

7 Para um apanhado pormenorizado da posição de Meier desta discussão, cf. Merker 1968.

8 “Os conceitos parciais de meu conceito efetivo (as que penso nele) são analíticos; os do conceito inteiro *meramente possível* são características sintéticas” (Kant 1900, XVI, Rx. 2290).

peito aos quais um objeto está determinado por meio de seu conceito” (Kant 1900, IX:61, trad. 78) — já não poderá ser assimilada à consideração de sua essência real (*esse rei*); esta requer algo diverso, a saber, “se exige o conhecimento daqueles predicados dos quais depende tudo o que pertence à existência <*Dasein*>, a título de razões determinantes <*Bestimmungsgründe*>” (*ibid.*), o que nos reporta à ligação das características em uma unidade conceitual que torna viável sua distinção analítica⁹. Por outras palavras, a essência lógica supõe que o objeto tenha sido previamente determinado pelo conceito — operação esta que, adianta Kant, não produz nenhum equívoco, desde que não se queira passar daqui ao conhecimento *real* da coisa, ignorando que a reflexão lógica só é possível graças à abstração de todo o conteúdo do conhecimento — nisto, aliás, residindo a premissa para que ela se apresente como cânone do uso do entendimento. “Mas utilizar este cânone enquanto organon e utilizar os princípios formais sem <os princípios> materiais (do objeto) para considerar os objetos é uma mera aparência. Pois o material da verdade consiste na concordância com o objeto, assim como o formal na concordância do entendimento consigo mesmo” (Kant 1900, XVI, Rx. 1629). A Lógica, por isso, não pode ser um organon. “Por meio dela, não estamos na condição de descobrir conhecimentos segundo o conteúdo, pois se abstrai de toda a matéria, isto é, dos objetos. Por meio da simples gramática não se pode aprender nenhuma língua” (Kant 1900, XVI, Rx 1628).

Ora, os elementos que motivam esta denúncia do logicismo como conversão da reflexão lógica em instrumento de produção de um pseudo-saber aparecem formulados claramente em uma *Reflexão* cuja redação Adickes sugere datar a partir de 1764: “Nem toda distinção origina-se analiticamente, isto é, mediante características que de início jazem no conceito de uma coisa, porém freqüentemente mediante características que não se compreendem sob o conceito, mas que são ligadas como pertencentes a ele. Conceitos compostos podem ser tornados distintos analiticamente, <conceitos> simples, sinteticamente; pela primeira ação, insurge apenas uma nova forma do conceito; pela segunda, uma nova matéria” (Kant 1900, XVI, Rx. 2392). Ao invés da resolução das *notae mediatae* em *notae imme-*

diatae — as últimas sendo, conforme Meier, notas características das próprias coisas e sobre as quais, convém sublinhar, ele faz repousar a consciência¹⁰ —, a bipartição proposta por Kant remete a duas maneiras diversas de tornar o conhecimento distinto. Por meio disto, contesta-se a idéia de que a consciência possa desdobrar-se sem mediações na exterioridade das coisas, visto ter-se tornado duvidoso que o conhecimento se resume à operação de nos tornarmos conscientes de tudo aquilo que, de alguma maneira, já se encontra em poder de nossa alma a título de *representação* das coisas. Idéia da qual partia Meier de maneira quase singela: “A experiência ensina-nos que nos representamos interminavelmente muitas coisas. Uma representação (*representatio, perceptio*) comporta-se como um quadro, que a habilidade pictórica da alma mostra em seu interior” (Meier 1752, §10)¹¹. Mas, perguntar-se-á Kant, a que se presta a atualização da representação de uma coisa de cujo conceito já dispomos, se não a um ganho formal que deixa intacto o seu conteúdo? “Assim como a simples iluminação de um mapa nada acrescenta a ele próprio, assim também a mera elucidação <*Aufhellung*> de um conceito, por meio da análise de suas notas características, não aumenta em nada o conceito ele próprio” (Kant 1900, IX:64, trad. 81).

A recorrência destas metáforas permite entrever a mudança que se encontra em curso: à *consciência-luz*, que, uma vez tornada transparente

9 “Uma representação que deve ser pensada como comum a diversas outras é encarada como pertencente a representações tais que possuam, além dela, ainda algo *diverso*; logo, precisa ser previamente pensada em unidade sintética com outras representações (embora apenas possíveis) antes que eu possa pensar nela a unidade analítica da consciência, que a torna um *conceptus communis*. E assim a unidade sintética da aprecepção é o ponto mais alto ao qual se tem que prender todo o uso do entendimento, mesmo a Lógica inteira e, depois dela, a filosofia transcendental; essa faculdade é o próprio entendimento” (Kant 1987, B 133-134).

10 “As características possuem por sua vez características, §115. Conseqüentemente, todas as características de uma coisa são ou *características imediatas* (*notae immediatae, proximae*) ou *mediatas* (*notae mediatae, remotae*). Estas são características de características, mas aquelas, apenas características da coisa, ainda que não sejam características de suas características. Por exemplo, a razão é uma característica imediata do homem; porque, porém, a razão é uma faculdade de discernir a conexão das coisas distintamente, assim a faculdade é uma característica mediata do homem. A consciência repousa sobre características imediatas, §13” (Meier 1752, §116).

11 Para o comentário da inovação de Kant diante de Meier, de sua repercussão na *Crítica do Juízo* e de seus desdobramentos na filosofia de Wittgenstein, ver Giannotti 1995, pp. 285-307.

a si mesma, é capaz de afigurar a *diferença* entre as coisas¹², substitui-se, não a idéia — a rigor, ainda compatível com o ideal de análise (cf. Lebrun 1970) — da opacidade das coisas mesmas, mas a sinalização de que a experiência se interpõe entre a consciência e as coisas como mediação exigida para que se possa conhecer tanto a diferença real entre os objetos quanto a identidade de suas representações. “A essência lógica pode ser encontrada em todos os conceitos, não porém a essência real” (Kant 1900, XVI, Rx. 2311). “A essência <é> lógica ou real. A Lógica abstrai de todo o conteúdo, logo, também da coisa mesma” (Kant 1900, XVI, Rx. 2324). Vislumbra-se, por contraste, a premissa da argumentação de Meier. A tese de que toda a distinção é analítica por certo não exclui, antes, requer que a resolução das características opere sobre o que se encontra de alguma forma já ligado. Se Meier sustenta que o conhecimento se resume à ação por meio da qual a consciência se apodera de si mesma, é por supor — compartilhando implicitamente da orientação da monadologia leibniziana — que lhe basta constatar essências já constituídas, distintas e compatíveis entre si, desde que postas originariamente em Deus e por Deus (cf. Belaval 1976, 276). Que as idéias estejam previamente constituídas em sua diferença — enfim, que Deus seja “não só fonte das existências, mas também das essências, enquanto reais, ou do que há de real na possibilidade” (Leibniz 1975, §43) —, eis aí o pressuposto que permitia aos *lógicos da escola de Wolff* não diferenciarem reflexão lógica e reflexão real, a singularidade das essências configurando-se no mundo efetivo através do decreto divino, retomado a partir da perspectiva de uma consciência cuja racionalidade reflete a diferença interna à experiência, prefigurada no entendimento supremo¹³. Compreende-se melhor qual será o alcance da revolução copernicana em filosofia: partindo da constatação de que a essência real exige a reflexão sobre o material dado a partir da experiência, e de que a clarificação do conhecimento incorpora um procedimento que se situa para além da análise da compatibilidade lógica das características de um conceito, Kant permanecerá afirmando que as diferenças entre representações são sujeitas a uma antecipação capaz de fornecer o diagrama do sensível, mas sob a condição de conceber a *matéria* do conhecimento como determinada pela atividade

sintética da consciência, cuja espontaneidade, então, passa a responder por tudo que se encontra ligado no objeto. A unidade do objeto, assim, torna-se prova da *sinteticidade* da consciência, visto repousar sobre a referência das representações parciais à identidade do sujeito unificante. Esta referência, afirmará Kant na 1ª *Crítica*, em uma sentença que ratifica seu acerto de contas com Meier, “não ocorre pelo simples fato de eu acompanhar com consciência toda representação, mas de eu *acrescentar* uma representação à outra e ser consciente de sua síntese” (Kant 1987, B 133).

Esta inversão face ao estatuto do entendimento divino leibniziano ajuda a precisar nosso problema. A unidade sintética da aprecepção — que, adiante, irá responder pela unidade da síntese de toda ligação — não é e nem poderia ser formulada no início da década de 1760. A despeito disso, a dificuldade a qual ela irá responder já se encontra em pauta, a ponto de justificar o anúncio da ruptura de Kant com a tradição leibniziano-wolffiana. Vale investigar, então, quais conseqüências essa dificuldade engendra no contexto de transição que caracteriza o pensamento de Kant na década de 1760. Talvez, assim, nos deparemos com a função que, desde muito cedo, Kant reserva à Reflexão no interior do problema do conhecimento.

12 “A consciência é uma dupla representação: uma representação do objeto, e uma representação de sua diferença com os outros. A consciência comporta-se como a luz no mundo corporal, que nos desvenda a diferença entre os corpos” (Meier 1752, §13).

13 Esta é a posição do próprio Kant na *Nova dilucidatio*, publicada em 1755, onde a apresentação de teses anti-wolffianas convive com a aceitação de algumas de suas diretrizes — particularmente, no que concerne à psicologia, e a suas implicações para o problema que viemos comentando através de Meier: “Sem dúvida, a percepção infinita da totalidade do universo, sempre presente no fundo da alma, ainda que no momento de maneira obscura, já contém toda a realidade que deve existir nos pensamentos, sobre os quais deve incidir mais tarde uma luz maior <maiore luce>” (Kant 1900, I:408). Como aponta Martins (1976, 17), parte-se aqui do pressuposto de que nos tornamos conscientes das representações à medida em que as distinguimos pela *attentio*, mencionada por Kant na continuidade desta passagem. Na *Psicologia empírica* de Wolff, a *atenção* é definida como o primeiro grau intermediário entre os conhecimentos sensível e intelectual, e, quando dirigida aos diversos aspectos de uma coisa percebida, equivale à *reflexão* (segundo grau intermediário entre a *pars inferior* e a *pars superior* da faculdade cognoscente. Para esta discussão, ver Ecole 1966, 603 ss.

A cisão entre forma e matéria e a exigência da dedução

Com esse propósito, sigamos ainda um instante o aprofundamento que os problemas impostos pela cisão entre forma e matéria do conhecimento — a saber, o estatuto da síntese da diversidade sensível e de sua recondução à unidade da razão — receberão na *Crítica da razão pura*. Após subsumir toda diversidade ligada pelo entendimento à unidade sintética da apercepção¹⁴, Kant qualifica a ligação (*coniunctio*) de um múltiplo em geral enquanto composição (*compositio*) ou conexão (*nexus*), a depender do caráter — homogêneo ou heterogêneo — da diversidade ligada pelo entendimento. No primeiro caso, os elementos da ligação “não pertencem necessariamente um ao outro” (Kant 1987, B 201) — como quando dois triângulos são obtidos pela secção de um quadrado por sua diagonal. “O mesmo ocorre com a síntese do homogêneo em tudo o que possa ser considerado matematicamente” (*ibid.*). Ao se tratar de uma síntese por conexão, entretanto, “cada elemento pertence necessariamente um ao outro” (*ibid.*) — de modo que, a despeito da heterogeneidade vigente entre, por exemplo, causa e efeito ou substância e acidente, eles são representados como ligados *a priori*. “Pelo fato de não ser arbitrária, chamo esta ligação de *dinâmica*, porque concerne à ligação da existência do múltiplo <die Verbindung des Daseins des Mannigfaltigen betrifft>” (*ibid.*).

Esta divisão, introduzida em uma nota da “Analítica dos princípios”, tem suas razões apresentadas em outro lugar. A arbitrariedade dos elementos ligados na síntese matemática, esclarece Kant na *Disciplina da razão pura no uso dogmático* (Kant 1987 B 740 ss.), vincula-se ao fato de que, nela, determino <bestimme> o objeto pela intuição, por meio da qual construo seu conceito (Kant 1987, B 746). O quadro é outro, se disponho de um conceito transcendental indeterminado em relação à intuição: por designar tão-somente a síntese de intuições empíricas que não podem ser dadas *a priori*, deste conceito “não pode se originar qualquer proposição sintética determinante, mas sim unicamente um princípio da síntese de intuições empíricas possíveis” (Kant 1987, B 750). O alargamento de meu conhecimento por meio de uma característica sintética, neste caso, não po-

de se beneficiar da “intuição que representa *in concreto* o conceito”, antes, repousa sobre percepções cuja regra de síntese é antecipada de modo indeterminado pelo conceito. Isso porque percepções “não são intuições puras e não podem portanto ser dadas *a priori*” (*ibid.*); a intuição do objeto real, ao qual elas nos remetem, é necessariamente empírica. A condição para que a síntese de percepções seja antecipada aprioristicamente reside, portanto, no fato de que a função de unidade — a categoria — permanece indeterminada em relação à *matéria* dos fenômenos. Ora, esta mesma indeterminação singulariza as proposições sintéticas transcendentais, é a este título que elas requerem uma dedução¹⁵: “uma proposição transcendental é um conhecimento sintético da razão segundo meros conceitos, e, portanto, discursivo, pois é unicamente por seu intermédio que se torna primeiramente possível toda a unidade sintética do conhecimento empírico, mas

14 “(...) a ligação (*coniunctio*) de um múltiplo em geral <...> é um ato da espontaneidade da capacidade de representação e <...> toda ligação <...> é uma ação do entendimento que designaremos com o nome de *síntese* para, mediante isso, ao mesmo tempo observar que não podemos nos representar nada ligado no objeto sem o termos nós mesmos ligado antes, sendo dentre todas as representações a *ligação* a única que não pode ser dada por objetos, mas constituída unicamente pelo próprio sujeito por ser um ato de sua espontaneidade. Descobre-se aqui facilmente que esta ação precisa ser originariamente una e equivalente para toda a ligação, e que a decomposição <Auflösung>, a *análise*, que parece ser seu contrário, sempre a pressupõe. Com efeito, onde o entendimento nada ligou antes não pode também decompor nada, pois somente *pelo entendimento* algo pôde ser dado como ligado à capacidade de representação” (Kant 1987, B 130-131).

15 “Princípios discursivos <...> diferem totalmente de princípios intuitivos, ou seja, de axiomas; aqueles exigem sempre uma dedução, ao passo que os últimos podem perfeitamente dispensá-la” (Kant 1987, B 761). Constatar a vigência desta oposição entre matemática e filosofia não implica ignorar que as sínteses intuitivas são, elas também, incorporadas à análise das condições de possibilidade da experiência. Todavia, a fim de que a matemática adquira sua significação transcendental, será exigida uma mudança de registro, o que levou J. Vuillemin a identificar, no interior da *Crítica da razão pura*, a presença de um “movimento fenomenológico”, do qual é paradigmática a abordagem dispensada ao conceito de intuição sensível: “Ele encontra sua ‘verdade’ apenas na ocasião em que é julgado a partir do princípio supremo da experiência possível, isto é, na ocasião em que, tendo a Analítica transcendental justificado a Estética transcendental, a matemática adquire seu sentido enquanto ingrediente *necessário* da física matemática, enquanto elemento constituinte da experiência possível” (Vuillemin 1955, 14). Este aspecto será reiterado adiante, em um contexto no qual, à revelia de Kant, *princípio e axioma* serão novamente assimilados — agora, no idealismo de Fichte: a metafísica, advertirá pela última vez Kant em 1798, “não contém proposições matemáticas, isto é, proposições que produzem o conhecimento racional pela construção de conceitos, mas sim, os princípios da possibilidade de uma matemática em geral” (Kant 1985, 15).

sem que com isso seja dada a priori qualquer intuição” (*ibid.*). Assim, o reconhecimento da irreducibilidade do elemento *material* do fenômeno à determinação imediata da razão, vigente somente ali onde espaço e tempo nos autorizam a tomá-lo como “determinável e cognoscível completamente a priori” (Kant 1987, B 751)¹⁶, faz das sínteses relativas à *existência* em geral o tema próprio da filosofia — cujo território, dessa maneira, é delimitado por oposição àquele da matemática, cuja evidência axiomática já não poderá servir de paradigma ao inteiro conhecimento. “Já que a Filosofia consiste simplesmente num conhecimento racional segundo conceitos, não se pode encontrar nela princípio algum que mereça o nome de axioma. A matemática, ao contrário, é capaz de possuir axiomas, pois, mediante a construção dos conceitos na intuição do objeto ela pode conectar predicados deste último de um modo tanto a priori quanto imediato, como por exemplo na proposição de que três pontos sempre se situam num plano” (Kant 1987, B 760-761). Síntese matemática e dinâmica, assim, correspondem a dois usos — *intuitivo* e *discursivo* — da razão, contra cuja assimilação recíproca não cansará de nos prevenir a *Disciplina*: ignorá-lo equivaleria a estender a abstração da matéria dos fenômenos, legítima nas matemáticas, ao conhecimento da natureza, e, assim, ceder a uma ilusão paralela àquela do formalismo, qual seja, a de pretender derivar a partir de conceitos da razão pura “juízos sintéticos com validade objetiva” (Kant 1987, B 765).

Em suas diretrizes principais, portanto, a abordagem dispensada ao estatuto da síntese no interior da *Crítica da razão pura* revela que, junto à denúncia de que a solução de matriz leibniziana ignora a diferença, para a qual chama a atenção a *Lógica* editada por Jäsche, entre lógica e metafísica¹⁷, Kant insiste em diferenciar duas modalidades de *síntese real* — instituindo definitivamente, e a contrapelo da filosofia cartesiana, o divórcio entre matemática e filosofia. Na verdade, as duas soluções criticadas por Kant aparecem solidárias em suas premissas e resultados: enquanto o logicismo ignora que a Lógica faz abstração da matéria do conhecimento, o “dogmatismo matemático” (Vuillemin 1955) esquece que só nas matemáticas esta última se dispõe como forma do próprio pensamento; portanto, ambos perdem de vista que a metafísica, por não ser nem analítica, nem

intuitiva, começa ali onde, pela primeira vez, a fidelidade das coisas ao pensamento tornou-se suspeita — outra maneira de dizer que ela exige uma dedução. Diagnóstico que se converte em esquema de leitura da tradição filosófica: se bem que vez por outra afirme que o idealismo dogmático remonta à época de Platão, é sobretudo por referência à filosofia moderna que o termo virá empregado por Kant, toda vez que nos previne contra a injunção entre matemática e filosofia¹⁸.

Convém notar que esta associação entre idealismo dogmático e filosofia moderna é antiga na trajetória de Kant: na *Nova Dilucidatio*, ele atribui às “doutrinas filosóficas recentes” a tentativa de provar a existência de Deus pelo recurso à noção de *causa sui*, para em seguida recordar-nos ser fácil ver “que esta operação é de ordem ideal e não real” (Kant 1900, I:394, trad. Kant 1983, 46). Desde este período, a prova ontológica cartesiana passa como o melhor exemplo do equívoco dos wolffianos em fazer da

16 Na mesma passagem: “Com respeito a este elemento material, cujo único modo determinado de ser dado é o empírico, nada podemos ter a priori a não ser conceitos indeterminados da síntese de sensações possíveis na medida em que estas pertencem à unidade da percepção (numa experiência possível). Com respeito ao elemento formal, podemos determinar a a percepção (numa experiência possível) na medida em que nós criamos, no espaço e no tempo e mediante uma síntese uniforme <durch gleichförmige Synthesis schaffen>, os próprios objetos considerados simplesmente como quanta”. (Kant 1987, B 751).

17 Ou seja, entre um saber que “abstrai de todo conteúdo do conhecimento por conceitos, ou de toda a matéria do pensamento” — e que, por isso, deixa em aberto a questão de como o conceito “determina um objeto mediante uma característica”, para examinar “apenas como ele pode ser relacionado a vários objetos” —, e outro — este, sim, incumbido de investigar “a fonte dos conceitos”, isto é, “como os conceitos se originam enquanto representações” —, que examina “a origem dos conceitos quanto à sua matéria” (Kant 1900, IX: 94 trad. 111-112).

18 Assim, ao discutir os postulados do pensamento empírico em geral: “Não quero tomar esta expressão no sentido que lhe deram alguns autores filosóficos modernos contra o sentido dos matemáticos aos quais pertence na verdade, a saber, que postular deve significar tanto quanto fazer uma proposição passar por imediatamente certa sem justificação nem prova; pois se devemos conceder que proposições sintéticas, por evidentes que sejam, possam sem dedução e sob as vistas de sua própria exigência comportar uma adesão absoluta, toda a crítica do entendimento estaria perdida” (Kant 1987, B 285). Já o início da *Refutação do idealismo* deixava inferir haver um idealismo formal (cf. Kant 1987, B 274), mais amplo que o idealismo material de Descartes ou de Berkeley, e, a este título, assimilável ao dogmatismo wolffiano e mesmo antigo; exemplificam-no os *Progressos da metafísica*, onde Kant insiste na idéia de que a origem da posição dogmática reside na confusão tradicional entre Matemática e Filosofia (Kant 1985, 15 ss.; cf. Kant 1987, B XXXVI).

existência um predicado, como se, da compatibilidade lógica das características de um conceito, se pudesse concluir pela existência de seu objeto. Se isto fosse possível, lê-se numa *Reflexão* datada por Adickes entre 1760 e 1764, “então certamente não poderia ser requerida outra prova mais conclusiva e compreensível para demonstrar a existência de Deus, do que a prova cartesiana”. Todavia, alegar — como faz Descartes na *Quinta Meditação* — que a existência pertence a Deus assim como a igualdade dos ângulos de um triângulo perfazem 180°, é ignorar que a existência não pode “ser considerada um predicado das coisas” (Kant 1900, XVII, Rx. 3706)¹⁹ — é ignorar, como insistirá Kant na *Disciplina* de 1781, que em tarefas matemáticas não se indaga “pela existência em geral, mas sim pelas propriedades dos objetos em si mesmos unicamente na medida em que as primeiras estão ligadas ao conceito dos últimos” (Kant 1987, B 747). Porque se admitiu ser legítimo intelectualizar a extensão, ignorando-se que as percepções não podem ser dadas aprioristicamente, tomou-se a abstração da matéria, que singulariza as matemáticas, como paradigma do conhecimento claro e distinto. A prova ontológica cartesiana é um caso privilegiado desta passagem da idealidade à existência, e, ao recusá-la, Kant reabre o problema da conveniência entre a razão e os sentidos, que Descartes resolveu de forma expeditiva ao enxergar na precisão das matemáticas o melhor motivo para estender sua evidência à inteira sabedoria humana.

Compreende-se, assim, que o *intelectualismo* contra o qual Kant propõe uma disciplina inclua tanto Leibniz, quanto Descartes — disciplina esta que, enunciada pela primeira vez em 1762, na *Investigação sobre a evidência*, permanecerá, em suas diretrizes, a mesma na “Disciplina da razão pura no seu uso dogmático”. Estes dois textos, de resto, podem ser lidos conjuntamente (cf. Codato 1997, 30-103). A 1ª *Crítica* instrui-nos que a peculiaridade do conhecimento das entidades matemáticas, capaz de progredir por *definições* do conceito arbitrariamente pensado, deve-se ao fato de que “eu mesmo o formei deliberadamente sem que me tivesse sido dado nem pela natureza do entendimento puro nem pela experiência; o que não posso dizer é que por seu intermédio eu tenha definido um verdadeiro objeto” (Kant 1987, B 757). Nos termos de 1762: na matemática, “o

conceito que defino não é dado antes da definição, mas surge primeiramente através dela” (Kant 1900, II:276); a própria definição, por isso, não é aí obtida pela análise de um conceito dado; ao invés disso, as matemáticas definem “por conjunção arbitrária um objeto, cujo pensamento primeiramente se torna possível justamente através disto” (Kant 1900, II:280). Já com as definições da filosofia, o ponto de partida é o conceito de uma coisa, dado, porém, de modo confuso ou indeterminado; é preciso “desmembrá-lo, comparar em todos os casos as notas características separadas com o conceito dado, e tornar minucioso e determinado esse pensamento abstrato” (Kant 1900, II:276). Isso porque “jamais posso estar seguro que a representação clara de um conceito dado (ainda que confusamente) foi minuciosamente desenvolvida a não ser que eu saiba que a dita representação é adequada ao objeto”, o que torna “a minuciosidade da análise de meu conceito <...> sempre duvidosa” (Kant 1987, B 757)²⁰.

Também convergem em 1762 e 1781 as implicações que se seguem disso. Em primeiro lugar, a Filosofia não deve “iniciar com as definições” (Kant 1987, B 758), mas sim “desmembrar conceitos que são dados confusamente, torná-los minuciosos e determinados” (Kant 1900, II:278). Além disso, e pelos mesmos motivos, a filosofia mostra-se incapaz de obter o mesmo tipo de certeza que a matemática: esta dispõe de uma evidência axiomática, “evidência que os princípios filosóficos, por mais certos que sejam, jamais podem pretender” (Kant 1987, B 761), visto que a certeza matemática “é mais fácil e participa mais da intuição” do que a certeza filosófica (Kant 1900, II:296). Em terceiro lugar, é preciso que nos convençamos de que só a demonstração matemática é apodíctica, “na medida em que é intuitiva” (Kant 1987, B 762); na filosofia, em contrapartida, “é ne-

19 M. Mendelssohn emprega o mesmo exemplo no seu *Ensaio sobre a evidência*, tomando porém como legítima a operação condenada por Kant (Cf. Mendelssohn 1764, 29-30).

20 “(...) as definições filosóficas são unicamente exposições de conceitos dados, ao passo que as definições matemáticas são construções de conceitos originariamente forjados pelo entendimento; enquanto as primeiras só são obtidas analiticamente através de um trabalho de desmembramento (cujas completude não é apodícticamente certa), as últimas são constituídas sinteticamente” (Kant 1987, B 758).

cessário representar o universal *in abstracto*” (Kant 1900, II:279; cf. Kant 1987, B 762-763).

A todas estas regras, subjaz a exigência de procedermos a uma dupla distinção, cujos termos se encontram articulados: de um lado, entre *forma e matéria* do conhecimento, de outro, entre metafísica e matemática. Ora, que mais revela a convergência da *Investigação sobre a evidência* com a “Disciplina” de 1781, senão que a insistência da *Crítica* em singularizar a metafísica nos termos de um conhecimento que *exige uma dedução* retoma a constatação do equívoco especulativo detectado claramente por Kant desde a década de 1760? No plano do sistema kantiano, a articulação interna das doutrinas da *Crítica* faz com que esta referência ao idealismo dogmático não seja meramente negativa: ela constitui um elemento decisivo para a apresentação do *idealismo transcendental* como sinônimo do *realismo empírico*. Ora, também no plano das aporias que terminariam por levar Kant à solução crítica, a denúncia da Aparência lógica possui, desde 1762, uma contrapartida positiva: embora, na *Investigação sobre a evidência*, Kant insista sobre o fato de que a metafísica *não deve* partir de definições, *não procede* sinteticamente e *não é* capaz de uma evidência axiomática, a este intuito disciplinar subjaz uma doutrina da experiência, perceptível tão logo nos perguntemos pelas conseqüências da instituição da análise como procedimento característico da filosofia.

Essas conseqüências são indicadas na própria *Investigação sobre a evidência*. Porque a distinção do conhecimento filosófico depende do desmembramento de conceitos dados, deparamo-nos com um conjunto de “conceitos irresolúveis, que assim serão em si e por si mesmos ou por nós” (Kant 1900, II:280) — isto é, com uma diversidade de “conceitos elementares” que, se de um lado dificultam a resolução completa dos conceitos metafísicos, tornam-na indispensável: só assim, transpomos o plano circunscrito e limitado dos “princípios formais” da identidade e da contradição, rumo aos “primeiros princípios materiais da razão humana” (Kant 1900, II:295), que se encontram na base de toda definição possível — as *notiones primitivas in sensu subjectivo* de que tratamos, ao comentar a *Reflexão* 3709. Na *Investigação*, Kant, vinculando a mudança no estatuto da

metafísica com as dificuldades impostas em função da clivagem entre forma e matéria, afirma que a principal tarefa da filosofia é o recenseamento de tais princípios ou verdades fundamentais indemonstráveis (Kant 1900, II:281), que, situando-se no desfecho da análise, remetem, para além dela, ao que o entendimento percebe <*wahrnimmt*> no conceito da coisa para a qual se busca a definição. “Pois uma vez que não possuo o conceito inteiramente distinto da coisa, mas antes de tudo o procuro, o juízo fundamental, então, não pode ser provado a partir desse conceito, pelo contrário, serve para produzir esse conhecimento distinto e através disso a definição” (Kant 1900, II:282). Vimos como a distinção assim obtida é sintética, não analítica: anotando à margem do *Epítome à Doutrina Racional* de Meier, Kant insiste na idéia de que daí não resulta apenas uma nova forma do conceito, e sim uma nova matéria (Kant 1900, XVI, Rx. 2392). Vimos também como a *Lógica* irá ratificar que, através dessa distinção, lidamos com características que se juntam ao conceito sob o título de “partes do conceito possível inteiro” (Kant 1900, IX:63, trad. 80). Com os conceitos elementares do conhecimento humano²¹, portanto, a solução leibniziana exemplificada por Meier é abandonada em favor da tematização aberta do estatuto da ligação das características da *essência real* das coisas. Mas isso, por sua vez, acarreta uma dificuldade inédita, da qual os wolffianos podiam prescindir, ao sublimarem ao incondicionado as condições requeridas pela síntese: o que nos assegura que a diversidade material, sobre a qual opera a atividade sintética, poderá ser reconduzida à unidade formal necessária ao conhecimento? Noutros termos, o que assegura que as características sintetizadas no plano dos conceitos elementares irão perfazer um todo possível — sem o que a experiência não poderia ser captada por nós?

21 A *dedução* é mencionada em uma *Reflexão*, redigida provavelmente entre 1760-1764, em conexão com a exigência da análise das características subordinadas, que, não custa salientar, termina em conceitos irresolúveis (Kant 1900, XVI, Rx. 2293; Cf. Kant 1900, IX:59, trad. 76).

A problemática teleológica do conhecimento e o gosto

A fim de responder a essa questão, vejamos a solução que ela recebe no interior do idealismo crítico. Lê-se na 1ª *Introdução à Crítica do Juízo*:

Um juízo meramente reflexionante sobre um objeto singular dado pode ser estético, se (mesmo antes de se considerar sua comparação com outros) o Juízo, que não tem pronto nenhum conceito para a intuição dada, mantém juntos a imaginação (meramente em sua apreensão) com o entendimento (na exposição de um conceito em geral) e percebe uma proporção de ambas as faculdades-de-conhecimento, que constitui em geral a condição subjetiva, meramente sensível, do uso objetivo do Juízo (ou seja, a concordância daquelas duas faculdades entre si). Mas é também possível um juízo-de-sentidos estético, a saber, quando o predicado não pode ser nenhum conceito de um objeto, na medida em que absolutamente não pertence à faculdade-de-conhecimento, por exemplo, o vinho é agradável, pois então o predicado exprime a referência de uma representação imediatamente ao sentimento de prazer, não à faculdade-de-conhecimento (Kant 1980, 184).

Salta aos olhos a convergência entre este passo e a passagem do §9 da “Analítica do belo” citada no início deste artigo. Ambos apresentam o juízo de reflexão estético como condição subjetiva do conhecimento ou, caso se prefira, do uso objetivo do Juízo, em contraste com o juízo-de-sentidos estético, que corresponde ao agradável e que se resume ao que, no sujeito, é privado. Sabe-se que a universalidade que Kant reivindica para o juízo de gosto prescinde do conceito do objeto, ancorando-se na validade comum ou estética de uma representação (Kant 1900, V:214, trad. 217). Entenda-se: frente a uma representação para a qual não disponho ainda de um conceito, pressuponho que esse conceito poderá ser encontrado, tornando a particularidade em questão capaz da universalidade característica do entendimento. O “estético” torna-se então condição subjetiva e sensível do conhecimento, quando, sem permanecer privado, ele permite reportar

percepções empíricas à unidade de um conceito, tornado possível através disso (cf. Kant 1980, 176).

Como é fácil notar, é ao mesmo problema enunciado na *Investigação sobre a evidência* — a saber, como é possível a produção de um conceito distinto da coisa, para a qual ainda não se dispõe de nenhuma definição — que o princípio da Reflexão, sinalizando a conformidade possível entre *forma* e *matéria* do conhecimento, oferecerá uma resposta, no interior da qual o gosto irá revelar sua vocação teleológica. A articulação entre a Analítica da experiência da *Crítica da razão pura* e a abordagem do gosto, na *Crítica do Juízo*, torna-se tanto mais evidente, quando constatamos que o problema que a formulação do princípio transcendental da reflexão vem resolver tem uma história que coincide com o abandono por Kant do idealismo dogmático em direção à filosofia crítica desde a década de 1760.

Além deste aspecto, é preciso acrescentar ainda que o exame da tematização do gosto ao longo do período “pré-crítico” mostra não ter sido preciso esperar pela 3ª *Crítica* para que Kant o vinculasse, embora na forma de problema, à questão suscitada pela cisão entre forma e matéria do conhecimento, decorrente de sua ruptura com o wolffianismo.

Atesta-o a leitura das *Reflexões*, sobretudo daquelas feitas à margem do *Epítome à Doutrina Racional* de Meier. Definido nos meados da década de 1750 como “apreciação da perfeição” e “faculdade-de-julgar” sensíveis (Kant 1900, XVI, Rx. 1748), o gosto insurge inicialmente nos limites estabelecidos ao conhecimento sensitivo, do qual a “estética” será a ciência (Baumgarten 1993, 95). A propósito, vale notar que, embora institua de forma inaugural o sensível como território de um saber capaz de unidade interna e de normas próprias, Baumgarten o faz sem o desatrelar, juntamente com a beleza, do pensamento confuso, que ele se contenta em perfilar junto ao conhecimento distinto: “a posição de um não exclui o outro” (Baumgarten 1993, 97). De modo que, em Baumgarten, a atribuição de uma *perfeição* ao sensível convive com a recusa, coerente com o pensamento de Wolff, a admitir uma *distinção* estética²². Vimos como essa admissão requer subverter o wolffianismo, no interior do qual Baumgarten concede dignidade filosófica ao sensível. Não por acaso, a mudança na

abordagem dispensada por Kant ao gosto aparece no bojo da denúncia feita à Aparência lógica, significativamente em uma “Página avulsa”, redigida entre 1764 e 1768, onde, examinando a diferença entre as sínteses filosófica e matemática, ele acena com a idéia de que a sensibilidade se encontra submetida a uma cláusula de reflexão, graças à qual o que é ligado no objeto (as características imediatas e as representações parciais) admite sua recondução a normas subjetivas: “O gosto reporta-se a fenômenos, e não à sensação, conseqüentemente, à natureza do objeto, na medida em que este é um objeto dos sentidos, encontrando-se, portanto, a título de conhecimento, submetido a regras universalmente válidas” (Kant 1900, XVII, Rx. 3717).

Será esta dimensão estética do discurso o que, no desfecho da década de 1760, permitirá a Kant dissociar, *no sensível*, a matéria correspondente à sensação de sua forma refletida, o belo: “o sentimento da forma é o gosto”, o qual “só pode ser conhecido *reflectendo*” (Kant 1900, XVI, Rx. 1795), à diferença do *agradável*, sempre particular e obtido sem mediações na sensação do objeto. Nessa medida, o belo dá ocasião à “concordância <*Übereinstimmung*> da intuição com as regras do entendimento” (Kant 1900, XVI, Rx. 1798) — revelando, assim, a pré-história da intersecção operante entre doutrina e crítica da faculdade-de-julgar. “A forma da sensibilidade, que facilita a perfeição do entendimento, é o belo em si mesmo, que se presta a tornar intuíveis conceitos universais, e preparar os fenômenos para a distinção mediante os conceitos universais” (Kant 1900, XVI, Rx. 1794). A referência à “forma da sensibilidade” indica que a mesma trajetória na qual evolui o tema do gosto inclui e prepara o futuro empreendimento de uma “Estética transcendental” (cf. Guillermit 1986), tornando compreensível que, entre 1769 e 1775, o gosto admita ser definido como a “faculdade de conhecer aquilo que apraz sensivelmente de forma universal” (Kant 1900, XVI, Rx. 1793). Mas isso não contradiz o fato de que, a despeito dos deslocamentos conceituais por que passam de 1760 em diante, os conceitos do *gosto* e do *belo* permanecem, da ruptura com o wolffianismo à 3ª *Crítica*, reportando-se um ao outro sob o fundo da questão trazida pela dissociação entre forma e matéria do conhecimento. Enfim, não faltam indícios para se dizer que não foi preciso esperar o ano de 1790 pa-

ra que as tentativas de Kant em oferecer uma resposta a essa questão — como vimos, decisiva para a constituição da filosofia crítica — fosse formulada nos termos de uma teleologia, como comprova esta *Reflexão*, redigida, possivelmente, no limiar da publicação da 1ª *Crítica*: “O conhecimento. 1. Concordância com os princípios universais (condições) da intuição (sensível) ou do pensamento. (Forma da sensibilidade é intuição). Perfeição estética e lógica. Essencial. Unidade da intuição e do pensamento. Fins <*Zwecke*>” (Kant 1900, XVI, Rx. 1903).

Notemos, ainda, que a resposta dada ao longo da década de 1780 ao que assegura essa unidade entre dois modos de representação heterogêneos não é, a rigor, unívoca. Na primeira edição da *Crítica da razão pura*, Kant atribui à síntese transcendental da imaginação a função de assegurar a reprodutibilidade dos fenômenos, sem o que, acresce, não poderiam ser conhecidos (Kant 1900, IV:78). Em 1787, Kant qualifica a espontaneidade da imaginação como síntese figurada, distinta da síntese intelectual do entendimento (Kant 1900, B 152), além de mencionar, em uma nota ao §26, uma intuição formal cujo pressuposto é uma síntese que, embora preceda todo conceito, não pertence, todavia, aos sentidos (Kant 1987, B 160-161). Esta pressuposição da “Dedução transcendental das categorias” será retomada em 1790 (cf. Figueiredo 1992), como princípio transcendental da *Reflexão*, no interior da “Analítica do Belo” da 3ª *Crítica* — ocasião na qual será explicitada como forma da finalidade (sem fim) de um objeto para nós, ou seja, o belo (Kant 1900, V:236), do qual o gosto é o discernimento.

22 “As representações claras são poéticas (§13); por outro lado, as representações claras podem ser distintas ou confusas; mas já sabemos que as representações distintas não são poéticas (§14); logo, as representações confusas são poéticas” (Baumgarten 1993, 16). O conhecimento sensitivo, por isso, é definido como o “complexo de representações que subsistem abaixo da distinção” (Baumgarten 1993, 100).

Conclusão

Em vez de recobrir o lugar reservado à fala confusa, a meio caminho entre as coisas e o conhecimento racional, e sempre visado como acessório deste último, para Kant o estético será a forma sem a qual os fenômenos jamais poderiam ser reconduzidos à distinção dos conceitos racionais. O livre jogo entre imaginação e entendimento subjacente ao juízo de gosto faz deste último o paradigma da atividade reflexionante que torna a natureza conivente com o trabalho de uma razão não mais concebida como representação imediata das coisas. Preparando esta solução, o gosto aparece, sob as diversas acepções que recebe ao longo da constituição “pré-crítica” da filosofia crítica, como faculdade de mediação entre o universal e o particular, exigida pela constatação de que não só a filosofia não pode se beneficiar da certeza matemática para explicar a relação entre o discurso e as coisas, como tampouco remediar esta síncope por meio de um procedimento de substituição de signos que recompusesse, em uma ordem lingüística pura, a essência real do universo.

Com efeito, embora Kant se alinhe a Leibniz e reconheça as dificuldades em que se encontra a filosofia em função das limitações da linguagem natural — onde, frequentemente, a semelhança dos conceitos esconde uma grande diferença entre eles (Kant 1900, II:284-285) —, desde a *Investigação sobre a evidência* ele não admite, como quis Leibniz, que alguma figura ou signo visível possa “exprimir os pensamentos nem suas relações” (Kant 1900, II:279). Ora, a faculdade-de-julgar de que é expressão o gosto só se tornou possível uma vez excluída a hipótese da permutabilidade dos signos, a crítica ao intuicionismo cartesiano sendo, ao mesmo tempo, recusa da alternativa formalista de Leibniz. Daí porque esse elemento de mediação em que vai se configurando o julgar reapareça sempre que esteja em pauta a maneira como o mundo é decodificado por uma razão que dispõe de princípios que não se reportam imediatamente à matéria da experiência. E isso, tanto na reformulação do que possa vir a ser, neste contexto inédito, a certeza do juízo — definida em nosso período como “*completude* subjetiva do tomar algo por verdadeiro <*Fürwahrhalten*>”, sufi-

ciente quando “procede de princípios que sejam *comunicáveis*” (Kant 1900, XVI, Rx. 2450, grifo nosso) —, quanto, na 1ª *Crítica*, na reformulação de sua validade objetiva, onde a “Doutrina transcendental da faculdade-de-julgar” irá listar as condições da concordância dos objetos com os conceitos do entendimento, sem o que, recordemos, eles seriam “sem nenhum conteúdo” (Kant 1987, B 175). Ao fazer do Juízo a faculdade-de-conhecimento incumbida de expor para um conceito o objeto que lhe corresponde na intuição (Kant 1980, 182) e, na “Analítica do belo”, fazer do gosto a ocasião na qual entendimento e imaginação concorrem para esta exposição, Kant responde em que medida o princípio da Reflexão, explicitado neste livre jogo, concerne ao conjunto de condições do conhecimento empírico da natureza.

Vislumbra-se, assim, todo alcance que as questões subjacentes ao gosto possuem para Kant. Sem ignorar que a transformação por que passa a Reflexão do período pré-crítico à 3ª *Crítica* pode ser interpretada nos termos da distância que separa uma metafísica finalista de uma teleologia transcendental (Lebrun 1993), é importante notar que, sob a metamorfose operada pelo conceito de Reflexão, o problema ao qual suas figuras respondem permanece sendo o mesmo detectado com clareza no início da década de 1760, a saber: como reconciliar as instâncias apartadas com o divórcio entre forma e matéria do conhecimento.

Essa continuidade *problemática e temática*, da qual a “Analítica do belo” é o aprofundamento, dá prova de uma coerência que passou despercebida às objeções de incoerência e discrepância dirigidas a Kant pelos idealistas. Mas poderia ser diferente? Ao contrário do que imaginou Novalis, não há como dissociar, em Kant, o sistemático do aporético (Lebrun 1993, Lehmann 1992); por isso, é compreensível que o emprego kantiano da Reflexão possa parecer suspeito a quem quer que se situe fora da polêmica travada por ele contra o dogmatismo — sobretudo na medida em que, nesta polêmica, a renúncia a tomar a metafísica como um saber absoluto constitui um lance decisivo. Reaver este último às expensas da Reflexão, por mais inovador que seja, supõe fazer dela a instância capaz de abolir a diferença entre *forma e matéria* do conhecimento, conferindo-lhe um

sentido que Kant teria mesmo de recusar: pois não é do *acordo contingente* entre elas, forma e matéria, que, segundo Kant, nos certifica o gosto, paradigma da Reflexão?

Pelos mesmos motivos, a leitura dos textos da década de 1760 permite antecipar a razão porque Kant considera que o desenlace que irá oferecer à problemática do conhecimento, aberta pela ruptura com o wolfianismo, é mais feliz do que a solução que atribui a Hume²³. A crítica de Kant à tradição não se resume a esta ter ignorado a necessidade de dissociarmos forma e matéria da representação, ela se prolonga no fato de que, quando empreendeu separá-las, como teria feito Hume, ter sido perdido de vista o acordo contingente, indício de uma finalidade, existente entre ambas. A rigor, o dogmático é aquele que, presumindo que a relação entre as palavras e as coisas seja neutra, supõe, como Leibniz, que basta “ater-se rigorosamente às significações fixas dos termos” para evitar “o erro ou raciocínio defeituoso”; porque se obstina a ignorar a distinção entre forma e matéria do saber, ele ainda se permite escrever “enquanto matemático em metafísica ou em moral”, resumir o saber ao exercício competente da linguagem, e, ignorando quão unilateral é a Escola, dispensar, na exposição do pensamento, todo elemento relativo ao gosto como sendo mera afetação de elegância (Leibniz 1990, 201-202). Mas, conforme Kant, também o cético dogmatiza, pois, atendo-se à distinção entre forma e matéria, ignora que a estética trabalha a favor da reconciliação entre os elementos assim cindidos. Não isso é o que já indicava a inovação frente ao intelectualismo, representada pelo reconhecimento de uma distinção estética?

23 Esta observação final limita-se a dar voz a Kant; para o exame da posição do próprio Hume em comparação com Kant, ver Malherbe, 1980, Cap. IV.

Referências Bibliográficas

- BAUMGARTEN, A. G. *Metaphysica. Halae Maddeburgicae*, 1779, reimpresso in: *Kants Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: 1900 em diante, vol. XVII.
- . *Estética – A lógica da arte e do poema*. Trad. Míriam S. Medeiros. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BELAVAL, Y. “Doctrine de l’essence chez Hegel et chez Leibniz”, in: *Études leibniziennes*. Paris: Gallimard, 1976, pp. 264-378.
- CASSIRER, E. *Vita e dottrina*. Florença: Nuova Italia, 1994.
- CODATO, L. N. (1997) *Origens da reflexão transcendental – Dois Ensaíos sobre Kant* Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.
- COHEN, H. *Kommentar zur Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, 1920
- DE VLEESCHAUWER, H. J. *La déduction transcendente dans l’œuvre de Kant*. Anvers, Paris, La Haye, Leroux, Nijhoof: Fondation Universitaire de Belgique, 1937.
- ECOLE, J., “Des rapports de l’expérience et de la raison dans l’analyse de l’âme ou la *Psychologia empirica* de Christian Wolff”, in: *Giornale di Metafisica*, nº 21, 1966, pp. 588-616.
- ERDMANN, B. “Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie”, in: Erdmann, B. *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie* <1882-1884> reedição por Norbert Hinske. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1992.
- FIGUEIREDO, V. “Pressupostos da dedução transcendental (B)”, in: *Discurso*, 19, 1992, pp.123-134.
- GIANNOTTI, J. A. *Apresentação do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras: 1995.
- GUILLERMIT, L., *L’élucidation critique du jugement de goût selon Kant*. Paris: CNRS, 1986.
- HINSKE, N. *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjarige Kant <1970>*, tradução italiana: *La via kantiana alla filosofia transcendente*. Roma: L.U. Japadre, 1987.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- . *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- . *Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: Georg Reimer (Walter de Gruyter), 1900 em diante.
- . *Lógica*. Trad. G. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- . “Primeira Introdução à Crítica do Juízo”, in: *Kant – Os Pensadores*. Trad. Rubens Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp. 163-203.

- . *Os progressos da metafísica na Alemanha de Leibniz a Wolff*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1985.
- . *Textos pré-críticos*. Trad. José Andrade e Alberto Reis. Porto: Rés Editora, 1983.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica <1970>*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- . “A terceira *Crítica* ou a teologia reencontrada”, in: *Sobre Kant* (org. Torres Filho). São Paulo: Iluminuras, 1993, pp. 69-92.
- LEHMANN, G. “Pressupostos e limites da interpretação sistemática de Kant”, in: Gil, F. (org.), *Recepção da Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, pp. 1-36.
- LEIBNIZ, G. W. “A monadologia”. Trad. Marilena Chauí, in: *Leibniz – Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- . *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris: Flammarion, 1990.
- MALHERBE, M. *Kant ou Hume ou la raison et le sensible*. Paris: Vrin, 1980.
- MARTINS, E. R. *Studien zu Kants Freiheitsauffassung in der vorkritischen Periode – 1747-1770*. Munique: Deutscher Akademischen Austauschdienst, 1976.
- MEIER, G. F. *Auszug aus der Vernunftlehre*. Halle: ed. Johann Justinus Gebauer, 1752, reimpresso in: KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: 1900 em diante, vol. XVI.
- MENDELSSOHN, M. *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*. Berlin: Königl. und der Academie der Wissenschaften Buchhändlern, 1764 (reimpresso in: *Mendelssohn's Gesammelte Schriften – Jubiläumsausgabe*. Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann, 1971).
- MERKER, N. “Cristiano Wolff e la metodologia del razionalismo”, in: *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, no. 23, 1968, pp. 21-37.
- PHILONENKO, A. *L'oeuvre de Kant*. Paris: PUF, 1984.
- SCHELLING, F. W. J. *Sämmtliche Werke* (ed. K. F. A. Schelling). Stuttgart: 1856-1861.
- VUILLEMIN, J. *Physique et métaphysique kantienne*. Paris: PUF: 1955.

Resumo

Este artigo procura demonstrar duas teses interrelacionadas. Primeiro, que Kant admite um vínculo estreito entre gosto e conhecimento empírico da natureza. Segundo, que esse vínculo tem origem na constituição pré-crítica da filosofia crítica, particularmente na ocasião em que Kant renuncia à assimilação da filosofia à matemática. Como consequência disso, Kant reconhece a necessidade de separar forma e matéria do conhecimento. A validade subjetiva do princípio kantiano da reflexão resulta desses dualismos.

Abstract

This article shall argue two related theses. First, that Kant accepts the existence of a straight nexus binding taste and empirical knowledge of nature. Second, that this nexus takes place originally in the pre-critical constitution of the critical Philosophy, specially when Kant renounces the assimilation of philosophy to mathematics. As a consequence of it, Kant recognizes that it is necessary to separate form and matter of knowledge. The subjective validity of the Kantian principle of reflexion is a result of these dualisms.