

ESTUDOS ALEMÃES

Série coordenada por
EDUARDO PORTELLA, EMMANUEL CARNEIRO LEÃO,
MUNIZ SODRÉ, GUSTAVO BAYER.

CDD

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

Kant, Immanuel, 1724-1804
K25L Lógica / Immanuel Kant ; tradução do texto original
estabelecido por Gottlob Benjamin Jäsche de Guido Antônio de
Almeida. — Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1992
(Biblioteca Tempo Universitário ; 93. Série Estudos alemães)

Tradução de : Immanuel Kants Logik ein Handbuch zu
Vorlesungen.
ISBN 85-282-0037-X

1. Lógica. I. Jäsche, Gottlob Benjamin. II. Título. III. Série.

92-0341

CDD - 160
CDU - 16

IMMANUEL KANT

LÓGICA

TEMPO BRASILEIRO

Rio de Janeiro - RJ - 1992

BIBLIOTECA TEMPO UNIVERSITÁRIO – 93

Colecção dirigida por EDUARDO PORTELLA
Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Traduzido do original alemão:
*Immanuel Kants Logik
ein Handbuch zu Vorlesungen.*
[Lógica de Immanuel Kant
Um Manual para Preleções]

Texto estabelecido por:
Gottlob Benjamin Jäsche

Copyright:
@1800, Königsberg
Friedrich Nicolovius

Tradução:
Guido Antônio de Almeida

Capa:
Antônio Dias e montagem de *Elisabeth Lafayette*
com gravura do Patrimônio da Cultura Prussiana
Preussischer Kulturbesitz (Berlim)

Todos os direitos reservados às
EDIÇÕES TEMPO BRASILEIRO
Rua Gago Coutinho, 61 – Tel.: 205-5949
Caixa Postal 16099 – CEP 22221
Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Nota preliminar do tradutor

Para facilitar as referências e o cotejo das passagens citadas, a numeração das páginas da primeira edição, bem como da edição crítica publicada pela *Deutsche Akademie der Wissenschaften (Kants Gesammelte Schriften*, vol. IX), está indicada à margem do texto traduzido. Um número precedido da letra “A” indica o número da página da 1ª edição, precedido das letras “Ak” indica o número da página da edição da Academia. Uma barra inclinada: “/” no texto traduzido indica o começo da página correspondente em uma dessas duas edições.

Parênteses agudos: “<”, “>” – separam as palavras alemães, conservadas no texto traduzido para melhor governo do leitor. As palavras latinas ou gregas entre parênteses redondos: “(”, “)” – pertencem ao texto original.

O leitor encontrará ao final uma nota sobre a tradução de alguns termos técnicos.

Dedicatória

A III

/ A SUA EXCELÊNCIA

O SENHOR EBERHARD JULIUS E. VON MASSOW

Ministro do Estado e do Reino da Prússia, Chefe do Departamento Eclesiástico em Negócios da Igreja e da Escola Evangélico-Luterana e também de todos os Negócios de Cabidos e Conventos, bem como do Clero Católico, Primeiro-Presidente dos Consistórios Superiores Evangélico-Luteranos, Curador-Mor das Universidades etc. etc.

respeitosamente dedicado
pelo editor Gottlob Benjamin Jäsche,
doutor e livre-docente na Universidade de Königsberg,
membro da Douta Sociedade de Frankfurt
sobre o Oder.

ÍNDICE GERAL

LÓGICA	página
PREFÁCIO de Jäsche	19
INTRODUÇÃO	
I. O conceito da Lógica	29
II. Principais divisões da Lógica – Exposição – Utilidade desta ciência – esboço de uma história da Lógica	34
III. O conceito de Filosofia em geral – A Filosofia considerada segundo o conceito da escola e segundo o conceito do mundo – Requisitos e finalidade essenciais do filosofar – Os problemas mais gerais e mais elevados desta ciência	39
IV. Breve esboço de uma História da Filosofia	44
V. O conhecimento em geral – Conhecimento intuitivo e conhecimento discursivo: intuição e conceito e aquilo que os distingue em particular – Perfeição lógica e perfeição estética do conhecimento	50
VI. Perfeições lógicas particulares do conhecimento – A) A perfeição lógica do conhecimento segundo a quantidade: a grandeza – Grandeza extensiva e grandeza intensiva – Amplidão e elaboração a fundo ou importância e fecundidade do conhecimento – Determinação do horizonte de nossos conhecimentos	57

VII. B) A perfeição lógica do conhecimento segundo a relação – A verdade – Verdade material e verdade formal ou lógica – Critérios da verdade lógica – A falsidade e o erro – A aparência, como fonte do erro – Meios para evitar os erros	67
VIII. C) A perfeição lógica do conhecimento segundo a qualidade – Clareza – Conceito de uma característica em geral – Diferentes espécies de características – Determinação da essência lógica de uma coisa – Diferença entre a essência lógica e a essência real – Distinção, um grau superior de clareza – Distinção estética e distinção lógica – Diferença entre a distinção analítica e a distinção sintética	75
IX. A perfeição lógica do conhecimento segundo a modalidade – A certeza – O conceito de assentimento em geral – Modos do assentimento: opinar, crer, saber – A convicção e a persuasão – Reserva e suspensão do juízo – Juízos provisórios – Os prejuízos, suas fontes principais e principais formas	83
X. A probabilidade – Explicação do provável – Diferença entre a probabilidade e a verossimilhança – Probabilidade matemática e filosófica – A dúvida – Subjetiva e objetiva – A maneira de pensar ou método céptico, dogmático e crítico de filosofar – Hipóteses	98
APÊNDICE: Da distinção entre o conhecimento teórico e o conhecimento prático	103

I. DOCTRINA GERAL DOS ELEMENTOS . . . 105

Capítulo I: DOS CONCEITOS 1 107

1. O conceito em geral e a diferença entre intuição e conceito 109

2. Matéria e forma dos conceitos 109

3. Conceito empírico e conceito puro 109

4. Conceitos dados (*a priori* ou *a posteriori*) e conceitos factícios 111

5. Origem lógica dos conceitos 111

6. Ato lógico da comparação, reflexão e abstração 112

7. Conteúdo e extensão dos conceitos 113

8. Grandeza da extensão dos conceitos 113

9. Conceitos superiores e conceitos inferiores . . . 114

10. Gênero e espécie 114

11. Gênero supremo e espécie ínfima 115

12. Conceito mais lato e conceito mais estrito – Conceitos recíprocos 115

13. Relação do conceito inferior com o superior – Do mais lato com o mais estrito 116

14. Regras universais em vista da subordinação dos conceitos 116

15. Condições do surgimento de conceitos superiores e inferiores: abstração lógica e determinação lógica 116

16. Uso dos conceitos *in abstracto* e *in concreto* . . . 117

Capítulo II: DOS JUÍZOS 119

17. Explicação de um juízo em geral 121

18. Matéria e forma dos juízos 121

19. Objeto da reflexão lógica – a mera forma dos juízos 121

20. Formas lógicas dos juízos: quantidade, qualidade, relação e modalidade 121

21. A quantidade dos juízos: universais, particulares e singulares 122

22. A qualidade dos juízos: afirmativos, negativos e infinitos 123

23. A relação dos juízos: categóricos, hipotéticos e disjuntivos 124

24. Juízos categóricos 124

25. Juízos hipotéticos 125

26. Modos de conexão nos juízos hipotéticos: *modus ponens* e *modus tollens* 125

27. Juízos disjuntivos 125

28. Matéria e forma dos juízos disjuntivos 126

29. Caráter peculiar dos juízos disjuntivos 126

30. A modalidade dos juízos: problemáticos, assertóricos e apodféticos 127

31. Juízos exponíveis 128

32. Proposições teóricas e proposições práticas 129

33. Proposições indemonstráveis e proposições demonstráveis 129

34. Princípios 129

35. Princípios intuitivos e discursivos: axiomas e acroamas 129

36. Proposições analíticas e proposições sintéticas 130

37. Proposições tautológicas 130

38. Postulado e problema 131

39. Teoremas, corolários, lemas e escólios 131

40. Juízos de percepção e juízos de experiência . . . 131

Capítulo III: DAS INFERÊNCIAS 133

41. A inferência em geral 135

42. Inferências imediatas e mediatas 135

43. Inferências do entendimento, da razão e do poder de julgar 135

I. AS INFERÊNCIAS DO ENTENDIMENTO . . 135

44. A natureza peculiar das inferências do entendimento 135

45. Modos das inferências do entendimento 136

# 46.	1. Inferências do entendimento (relativamente à quantidade dos juízos) <i>per iudicia subalternata</i>	136
# 47.	2. Inferências do entendimento (relativamente à qualidade dos juízos) <i>per iudicia opposita</i>	137
# 48.	a) Inferências do entendimento <i>per iudicia contradictorie opposita</i>	137
# 49.	b) Inferências do entendimento <i>per iudicia contrarie opposita</i>	137
# 50.	c) Inferências do entendimento <i>per iudicia subcontrarie opposita</i>	138
# 51.	3. Inferências do entendimento (relativamente à relação dos juízos) <i>per iudicia conversa sive per conversionem</i>	138
# 52.	Conversão pura e conversão alterada	138
# 53.	Regras gerais da conversão	139
# 54.	4. Inferências do entendimento (relativamente à modalidade dos juízos) <i>per iudicia contrapposita</i>	139
# 55.	Regra geral da contraposição	140
II.	AS INFERÊNCIAS DA RAZÃO	140
# 56.	A inferência da razão em geral	140
# 57.	Princípio universal de todas as inferências da razão	140
# 58.	Os componentes essenciais da inferência da razão	140
# 59.	Matéria e forma das inferências da razão	141
# 60.	Divisão das inferências da razão (segundo a relação) em categóricas, hipotéticas e disjuntivas	141
# 61.	A diferença peculiar entre as inferências da razão categóricas, hipotéticas e disjuntivas	142
# 62.	1. Inferências categóricas da razão	142
# 63.	Princípio das inferências categóricas da razão	143
# 64.	Regras para as inferências categóricas da razão	143
# 65.	Inferências categóricas da razão puras e mistas	144

# 66.	Inferências da razão mistas por conversão das proposições – Figuras	144
# 67.	As quatro figuras das inferências	145
# 68.	A razão determinante da sua diferença pela posição diferente do termo médio	145
# 69.	Regras para a primeira figura, a única legítima	145
# 70.	Condição da redução das três últimas figuras à primeira	146
# 71.	Regra da segunda figura	146
# 72.	Regra da terceira figura	146
# 73.	Regra da quarta figura	147
# 74.	Resultados gerais acerca das três últimas figuras	147
# 75.	2. As inferências da razão hipotéticas	147
# 76.	O princípio das inferências hipotéticas	148
# 77.	3. Inferências da razão disjuntivas	148
# 78.	Princípio das inferências da razão disjuntivas	149
# 79.	O dilema	149
# 80.	Inferências da razão formais e ocultas (<i>ratiocinia formalia e cryptica</i>)	150
III.	AS INFERÊNCIAS DO PODER DE JULGAR	150
# 81.	O poder de julgar determinante e reflexionante	150
# 82.	Inferências do poder de julgar reflexionante	150
# 83.	Princípio dessas inferências	150
# 84.	Indução e analogia – As duas espécies de inferências do poder de julgar	151
# 85.	Inferências da razão simples e compostas	152
# 86.	<i>Ratiocinatio polysyllogistica</i>	152
# 87.	Prosillogismos e epissilogismos	152
# 88.	O sorites ou a cadeia de inferências	152
# 89.	Sorites categóricos e hipotéticos	153
# 90.	A falácia – O paralogismo – O sofisma	153
# 91.	O salto na inferência	153
# 92.	<i>Petitio principii – Circulus in probando</i>	154
# 93.	<i>Probatio plus e minus probans</i>	154
II.	DOCTRINA GERAL DO MÉTODO	155
# 94.	Maneira e método	157

# 95.	A forma da ciência – O método	157
# 96.	Doutrina do método – Seu objeto e sua finalidade	157
# 97.	Meios de promover a perfeição lógica do conhecimento	157
# 98.	Condições da distinção do conhecimento	158

I.	PROMOÇÃO DA PERFEIÇÃO LÓGICA DO CONHECIMENTO PELA DEFINIÇÃO, EXPOSIÇÃO E DESCRIÇÃO DOS CONCEITOS	158
# 99.	A definição	158
# 100.	Definição analítica e definição sintética	158
# 101.	Conceitos dados e conceitos factícios <i>a priori</i> e <i>a posteriori</i>	159
# 102.	Definições sintéticas por exposição ou por construção	159
# 103.	Impossibilidade de definições empiricamente sintéticas	159
# 104.	Definições analíticas por desmembramento de conceitos dados <i>a priori</i> ou <i>a posteriori</i>	160
# 105.	Exposições e descrições	160
# 106.	Definições nominais e definições reais	161
# 107.	Os principais requisitos da definição	162
# 108.	Regras para o exame das definições	162
# 109.	Regras para a elaboração das definições	162

II.	PROMOÇÃO DA PERFEIÇÃO LÓGICA DO CONHECIMENTO PELA DIVISÃO LÓGICA DOS CONCEITOS	163
# 110.	Conceito da divisão lógica	163
# 111.	Regras gerais da divisão lógica	164
# 112.	Codivisão e subdivisão	164
# 113.	Dicotomia e politomia	164
# 114.	Diferentes divisões do método	165
# 115.	1. Método científico ou método popular	165
# 116.	2. Método sistemático ou método fragmentário	165
# 117.	3. Método analítico ou método sintético	166
# 118.	4. Método silogístico – Método tabelar	166

# 119.	5. Método acroamático ou método erotemático	166
# 220.	Meditar	167

ANEXO: NOTÍCIA DO PROF. IMMANUEL KANT SOBRE A ORGANIZAÇÃO DE SUAS PRELEÇÕES NO SEMESTRE DE INVERNO DE 1765 – 1766	169
---	-----

Nota sobre a tradução de alguns termos	181
--	-----

AV }
Ak3 }

/ PREFÁCIO

Já faz um ano e meio desde que *Kant* me confiou o encargo de preparar para o prelo sua *Lógica*, tal como a expusera a seus ouvintes em lições públicas, e de entregá-la ao público sob a forma de um *manual compendioso*. Para esse fim, recebi dele o manuscrito pessoal de que se servira em suas lições, com a expressão da particular e honrosa confiança em mim e de que, familiarizado como estou com os princípios de seu / sistema em geral, eu haveria aqui também de abordar com facilidade o desenvolvimento de suas idéias, não iria desfigurar nem falsificar seus pensamentos, mas haveria de apresentá-los com a necessária clareza e exatidão e, ao mesmo tempo, na ordem conveniente. Mas, visto que, desta maneira, ao assumir o honroso encargo e procurando levá-lo a cabo tão bem quanto podia, em conformidade com o desejo e a expectativa do *estimável sábio*, mestre e amigo meu reverenciadíssimo, tudo o que concerne à *exposição* – à roupagem e ao acabamento, à apresentação e à ordenação dos pensamentos – deve ser em parte posto na *minha* conta, incumbe-me também, naturalmente, prestar contas disso ao leitor desta nova obra kantiana. Eis aqui, pois, algumas explicações mais detalhadas sobre este ponto.

Desde o ano de 1765, o senhor professor *Kant* baseava sempre o seu curso de *Lógica* no / tratado de *Meier* (Georg Friedrich Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* [Suma da Doutrina da Razão], Halle: Gebauer, 1752); por razões sobre as quais se explicou num programa que publicou para anunciar seu curso no ano de 1765.⁽¹⁾ O exemplar do referido compêndio, de que se servira em suas lições, está, como todos os outros livros de / que se servia para esse fim, recheado de papéis; suas observações e comentários gerais, bem como os especiais, que se referem inicialmente ao texto do compêndio nos diversos ##, encontram-se em parte nos papéis entremeados, em parte na margem em branco do próprio tratado. E

(1) V. no anexo a “Notícia da Organização de suas Preleções no Semestre de Inverno de 1765-1766” (N.T.).

são esses apontamentos, que ficaram consignados por escrito aqui e acolá em notas e comentários dispersos, que agora constituem em conjunto o *depósito de materiais* a que recorria Kant em suas lições e que ele, de tempos em tempos, em parte ampliava com novas idéias, / em parte revia e corrigia sem cessar no tocante a diferentes matérias particulares. Eles contêm, pois, pelo menos o essencial de tudo aquilo que o famoso comentador do tratado de Meier costumava comunicar sobre a Lógica a seus ouvintes em lições proferidas num estilo livre, e que havia considerado digno de ser consignado.

No que concerne, agora, à apresentação e ordenação dos temas nesta obra, acreditei levar a cabo da maneira mais acertada as idéias e princípios do grande homem atendo-me, em vista da economia e divisão do todo em geral, à sua declaração expressa, segundo a qual não se deve acolher no tratamento propriamente dito da Lógica e nomeadamente em sua Doutrina dos Elementos nada mais do que a teoria das três funções básicas essenciais do pensamento – a teoria dos / *conceitos*, a teoria dos *juízos* e a teoria das *inferências*. Por essa razão, tudo aquilo que concerne meramente ao conhecimento em geral e às suas perfeições lógicas e que, no tratado de Meier, precede a Doutrina dos Conceitos e toma quase a metade do todo deve ser remetido para a Introdução. “Até aqui tratou-se”, observa Kant, logo no início do oitavo capítulo, onde o autor expõe a Doutrina dos Conceitos, “até aqui tratou-se do conhecimento em geral, como *propedêutica* da Lógica, segue-se agora a *própria Lógica*”.

Em consequência dessa advertência explícita, transferei tudo o que aparece até o mencionado capítulo para a Introdução, a qual assumiu por essa razão uma dimensão muito maior do que de outro modo costuma assumir nos demais manuais de Lógica. A consequência disso foi, então, que a *Doutrina do Método*, / que é a outra divisão principal do tratado, acabou saindo tanto mais curta quanto maior o número das matérias, aliás justificadamente situadas por nossos novos lógicos / no domínio da Doutrina do Método, que já haviam sido tratadas na *Introdução*, como por exemplo a doutrina das provas etc. Teria sido uma repetição tão desnecessária quanto descabida fazer menção destas matérias aqui em seu lugar correto, apenas para tornar completo o incompleto e pôr tudo em seu devido lugar. Esta última coisa, porém, eu a fiz no que concerne à doutrina das *Definições* e da *Divisão Lógica dos Conceitos*, que já está situada no compêndio de Meier no oitavo capítulo, a saber, a Doutrina Elementar dos Conceitos; uma ordenação que também Kant deixou inalterada em sua exposição.

/ É óbvio, de resto, que o grande reformador da Filosofia e – no que concerne à economia e à forma externa da Lógica – também

desta parte da Filosofia teórica em particular teria elaborado a Lógica em conformidade com *seu* projeto arquitetônico, o qual está delineado em suas linhas básicas essenciais na *Crítica da Razão Pura*, se isso lhe houvesse aprazido e se o seu mister de uma fundamentação científica do sistema total da Filosofia propriamente dita – da Filosofia do que é realmente verdadeiro e certo – (mister este muito mais importante e mais difícil, que só ele como primeiro e só ele em *sua* originalidade podia levar a cabo) lhe houvesse permitido pensar na elaboração pessoal de uma Lógica. Todavia, ele podia muito bem deixar este trabalho à cargo de outros, que soubessem com discernimento e com juízo imparcial utilizar suas idéias arquitetônicas para uma elaboração e tratamento verdadeiramente funcional e bem ordenado dessa ciência. / E essa expectativa não decepcionou a Kant e os amigos de sua filosofia. Muitos dos recentes tratados de Lógica devem ser vistos, no tocante à economia e à disposição do todo, como um fruto das idéias *kantianas* acerca da Lógica. De que assim se tenha realmente conquistado essa ciência; de que ela não tenha ficado, é verdade, nem mais rica nem a rigor mais sólida quanto a seu conteúdo ou mais fundamentada em si mesma, mas apenas mais *purificada* em parte de todos os componentes estranhos a ela, em parte de tantas sutilezas inúteis e artifícios meramente dialéticos; de que ela se tenha tornado mais *sistemática* e, no entanto, apesar de todo o rigor científico do método, ao mesmo tempo mais *simples*, de tudo isso deve se convencer quem quer que, tendo de resto apenas conceitos corretos / e claros do caráter peculiar e dos limites legais da Lógica, proceda mesmo à mais ligeira / comparação dos mais antigos com os mais recentes tratados de Lógica, elaborados segundo princípios kantianos. Pois, por mais que muitos dentre os mais antigos tratados desta ciência se destaquem pelo rigor científico no método, pela clareza, exatidão e precisão nas explicações e pela cogência e evidência nas provas: não há quase nenhum entre eles em que os limites dos diferentes domínios pertencentes à Lógica em sua mais ampla extensão, a saber, os limites do meramente *propedêutico*, do *dogmático*, e do *técnico*, do *puro* e do *empírico*, não se confundam e não se entrecruzem de tal maneira que não se pode mais distingui-los um do outro com exatidão.

É verdade que o sr. Jakob observa no prefácio à primeira edição de sua Lógica: “Wolff formulou magistralmente a idéia de uma Lógica geral e, se houvesse ocorrido a esse grande homem / expor separadamente a Lógica pura, ele teria certamente, graças à sua cabeça sistemática, nos proporcionado uma obra-prima, que teria tornado inúteis todos os trabalhos vindouros deste gênero.” Mas ele não levou a cabo essa idéia e tampouco nenhum dentre os

seus sucessores a levou a cabo; por maior e mais justificado que seja, de resto, o merecimento que a escola *wolffiana* granjeou do que é propriamente lógico, a saber, a perfeição *formal* em nossos conhecimentos filosóficos.

Mas, abstração feita daquilo que, no tocante à forma externa, ainda podia e devia acontecer para o aperfeiçoamento da Lógica pela necessária distinção entre proposições puras e meramente formais e proposições empíricas e reais ou metafísicas, quando se trata da avaliação e determinação do conteúdo intrínseco dessa ciência enquanto ciência, o juízo de *Kant* / não deixa dúvidas sobre esse ponto. Sobre isso, ele se explicou várias vezes de maneira precisa e expressa: que a Lógica deve ser vista como uma ciência separada, subsistindo por si mesma e em si mesma fundada, e que, por conseguinte, desde o seu surgimento e primeiro acabamento, desde *Aristóteles* até os nossos dias, a Lógica nada pôde conquistar em matéria de fundamentação científica. Segundo essa asserção, pois, *Kant* não pensou nem em uma fundamentação dos princípios lógicos da identidade e da contradição eles próprios, mediante um princípio superior, nem em uma dedução das formas lógicas dos juízos. Ele reconheceu e tratou o princípio da contradição como uma proposição / que teria sua evidência em si mesma e que não careceria de nenhuma derivação de um princípio superior. Ele só restringiu o uso – a validade – desse princípio, expulsando-o do domínio da Metafísica, onde o dogmatismo procurava dele se valer, e limitou-o ao uso meramente / lógico da razão, como válido tão somente para esse uso.

Mas, se o princípio lógico da identidade e da contradição não seria realmente em si mesmo e em sentido absoluto capaz e carente de nenhuma outra dedução, isto é certamente uma outra questão e que leva a mais uma importantíssima questão: se haveria de todo um princípio *absolutamente primeiro* do conhecimento e da ciência; se semelhante princípio seria possível e poderia ser encontrado?

A *Doutrina da Ciência* crê ter descoberto semelhante princípio no *Eu puro, absoluto*, tendo assim fundamentado perfeitamente todo o saber filosófico, não apenas segundo a mera forma, mas também segundo o conteúdo. E, pressupondo a possibilidade e a validade apodética desse princípio absolutamente uno e incondicionado, ela procede de maneira também perfeitamente / conseqüente, quando se recusa a aceitar como incondicionados os princípios lógicos da identidade e da contradição, as proposições: $A = A$ e $\neg A = \neg A$, apresentando-os, ao contrário, como sendo apenas proposições *subalternas* que podem e devem ser primeiro provadas e determinadas através dela e de sua

proposição superior: *Eu sou* (*Grundlegung der Wissenschaftslehre [Fundamentação da Doutrina da Ciência]*, p. 13 etc.). De maneira igualmente conseqüente, também *Schelling* declara-se em seu *Sistema do Idealismo Transcendental* contra a pressuposição dos princípios lógicos como *incondicionados*, isto é, não podendo ser derivados de princípios superiores, pois a Lógica só poderia de todo surgir mediante a abstração de determinadas proposições e – na medida em que surge de maneira científica – apenas mediante a abstração dos princípios *superiores* do saber e, por conseguinte, já pressupõe esses princípios supremos do saber e, com eles, a Doutrina da Ciência ela própria. Mas, visto que, por outro lado, esses princípios supremos do saber, considerados como *princípios*, / já pressupõem de maneira igualmente necessária a forma lógica, surge exatamente aí aquele círculo que, não se deixando, é verdade, resolver para a ciência, no entanto se deixa explicar pelo reconhecimento de um princípio primeiro da Filosofia, primeiro ao mesmo tempo quanto à forma e ao conteúdo (formal e material), no qual ambas as coisas, forma e conteúdo, se condicionam e fundamentam mutuamente. Neste princípio estaria então o / ponto no qual o saber subjetivo e o saber objetivo – o saber idêntico e o saber sintético seriam um e o mesmo.

Sob o pressuposto de semelhante dignidade, como sem dúvida convém a semelhante princípio, a Lógica teria, pois, assim como qualquer outra ciência, que estar subordinada à Doutrina da Ciência e a seus princípios.

Seja como for, pelo menos o seguinte está decidido: em / todo o caso a Lógica permanece, no interior do seu domínio, inalterada quanto ao essencial; e a questão transcendental: se as proposições lógicas ainda são capazes e carentes de uma derivação a partir de um princípio absoluto superior terá tão pouca influência sobre ela própria e a evidência de suas leis quanto tem sobre a Matemática pura, no tocante a seu conteúdo científico, o problema transcendental: como são possíveis juízos sintéticos *a priori* na Matemática? Do mesmo modo que o matemático enquanto matemático, assim também o lógico enquanto lógico poderá, no interior do domínio de sua ciência, prosseguir com tranquilidade e segurança seu caminho ao explicar e provar, sem ter que se ocupar da questão transcendental, que se situa fora de sua esfera e incumbe ao estudioso da Filosofia Transcendental e da Doutrina da Ciência: *Como são possíveis a Matemática pura ou a Lógica pura enquanto ciências?*

/ Por causa desse reconhecimento universal da correção da Lógica Geral, a disputa entre os cépticos e os dogmáticos acerca dos fundamentos últimos do saber filosófico também jamais se travou

no domínio da Lógica, cujas regras tanto o céptico sensato quanto o dogmático reconheciam como válidas, mas sempre no domínio da Metafísica. E como poderia ser de outro modo? A tarefa suprema da Filosofia propriamente dita não concerne de modo algum ao saber subjetivo, mas, sim, ao objetivo – não ao saber idêntico, mas ao sintético. Aqui, pois, a Lógica fica inteiramente fora de questão; e nem à Crítica nem à Doutrina da Ciência pôde ocorrer – nem jamais poderá ocorrer a uma Filosofia que saiba distinguir com exatidão o ponto de vista transcendental do meramente lógico – buscar os fundamentos últimos do saber real, filosófico, no interior do domínio da mera Lógica e, de uma proposição / da Lógica, considerada meramente como tal, extrair um *objeto real*.

A XXI

Ak 9

/ Quem avaliou com exatidão e jamais perdeu de vista a imensa diferença entre a Lógica em sentido próprio (a Lógica geral), considerada como uma ciência meramente formal, qual seja a ciência do mero pensar enquanto pensar, e a Filosofia Transcendental, essa ciência racional única, pura e material, ou real, qual seja a ciência do saber em sentido próprio, poderá assim julgar com facilidade o que se deve pensar da mais nova tentativa, recentemente empreendida pelo sr. *Bardili* (em seu *Compêndio da Lógica Primeira*) de determinar o *prius* da própria Lógica, na expectativa de encontrar via essa investigação: “um *objeto real* que ou bem seja posto por ela (a mera Lógica), ou bem não se possa jamais pôr de outro modo; a chave para a essência da Natureza, de tal sorte que ou bem esta seja dada por *ela*, / ou bem jamais sejam possíveis nenhuma Lógica e nenhuma Filosofia”. Na verdade, é impossível entender de que maneira o senhor *Bardili* poderia descobrir um objeto real a partir do *prius* que estabeleceu para a Lógica, o princípio da possibilidade absoluta do pensamento segundo o qual podemos repetir infinitas vezes *um*, enquanto *um e exatamente o mesmo em muitos* (não em um múltiplo). Esse *prius* da Lógica presumidamente redescoberto é manifestamente nada mais e nada menos do que o antigo princípio há muito reconhecido, situado no interior do domínio da Lógica e colocado no topo dessa ciência, a saber, o princípio da identidade: *O que penso, penso*, e é exatamente e nada mais o que posso pensar *repetidamente ao infinito*. Quem há de pensar então, no caso do princípio lógico (bem compreendido) da identidade, em um múltiplo e não em um *mero*

A XXI

A XXIII

muíto que, no entanto, não surge nem pode surgir senão pela / mera repetição de um e exatamente o mesmo pensamento – a mera posição repetida de um $\Lambda = \Lambda = \Lambda$ e assim por diante ao infinito. Por isso, dificilmente poder-se-ia encontrar pela via que o senhor *Bardili* tomou e segundo o método heurístico de que para isso se serviu aquilo que importa à razão filosofante – o *ponto inicial e o*

ponto final, do qual possa partir em suas investigações e ao qual possa de novo voltar. As principais e mais importantes objeções que o senhor *Bardili* ergue contra *Kant* e contra o seu método de filosofar não poderiam, pois, atingir tanto o *lógico Kant*, quanto *Kant*, o *filósofo transcendental e metafísico*. Por isso, podemos / aqui deixá-las de lado a todas em seu devido lugar.

Ak 10

A XXIV

/ Finalmente, quero fazer aqui ainda a seguinte observação: que, tão logo me permita o ócio, vou preparar e editar da mesma maneira a *Metafísica de Kant*, para o que já tenho em mãos o manuscrito. – Königsberg, 20 de setembro de 1800.

Gottlob Benjamin Jäsche
Doutor e Livre-Docente em Filosofia
na Universidade de Königsberg,
Membro da Douta Sociedade
de Frankfurt sobre o Oder.

A1
Ak11 }

/ INTRODUÇÃO

I
O CONCEITO DA LÓGICA

Tudo na natureza, tanto no mundo animado quanto no mundo inanimado, acontece *segundo regras*, muito embora nem sempre conheçamos essas regras. A água cai segundo as leis da gravidade e, entre os animais, a locomoção também ocorre segundo regras. O peixe na água, o pássaro no ar movem-se segundo regras. A natureza inteira em geral nada mais é, na verdade, do que uma conexão de fenômenos segundo regras; e em nenhuma parte há *irregularidade alguma*. Se pensamos encontrar tal coisa, só poderemos dizer neste caso o seguinte: que as regras nos são desconhecidas.

A 2 / O exercício de nossos poderes também acontece segundo certas regras que seguimos, a princípio, *sem consciência* delas, até chegarmos aos poucos ao conhecimento delas mediante diversas tentativas e um prolongado uso de nossos poderes, tornando-as por fim tão familiares que muito esforço nos custa pensá-las *in abstracto*. Assim, por exemplo, a Gramática geral é a forma de uma língua em geral. Mas também falamos sem conhecer a Gramática; e quem fala sem conhecê-la tem realmente uma Gramática e fala segundo regras das quais, porém, não está consciente.

Assim como todos os nossos poderes em conjunto, assim também em particular o *entendimento* em suas ações está ligado a regras que podemos investigar. De fato, o entendimento deve ser considerado como a fonte e a faculdade de pensar regras em geral. Pois, assim como a sensibilidade é a faculdade das intuições, o entendimento é a faculdade de pensar, quer dizer, de submeter a regras as representações dos sentidos. Por isso, o que ele quer é buscar regras e só se satisfaz quando as / encontra. Pergunta-se, pois, já que o entendimento é a fonte das regras: quais são as regras segundo as quais ele próprio procede?

A 3 Pois não há dúvida: não podemos pensar, ou usar nosso entendimento, a não ser segundo certas regras. Essas regras, / porém, podemos mais uma vez pensá-las *per se*, isto é, podemos

pensá-las *sem a sua aplicação* ou *in abstracto*. Pois bem, quais são estas regras?

As regras segundo as quais o entendimento procede são todas elas ou *necessárias* ou *contingentes*. As primeiras são aquelas sem as quais nenhum uso do entendimento seria possível; as últimas aquelas sem as quais um certo uso determinado do entendimento não poderia ter lugar. As regras contingentes, que dependem de um objeto determinado do conhecimento, são tão diversas quanto esses objetos eles próprios. Assim, por exemplo, há um uso do entendimento na Matemática, na Física, na Moral etc. As regras desse uso particular e determinado do entendimento nas ciências mencionadas são contingentes, porque é contingente que eu pense este ou aquele objeto a que se refiram estas regras particulares.

A 4 Mas, se deixarmos de lado agora todo conhecimento que temos que derivar dos *objetos* apenas e se refletirmos unicamente sobre o uso do entendimento em geral, descobriremos então aquelas regras do entendimento que são absolutamente necessárias para todo fim e abstração feita de todos os objetos particulares do pensamento, porque sem elas não poderíamos pensar de modo algum. Eis por que essas regras também podem ser discernidas *a priori*, isto é, *independentemente de toda experiência*, porque elas / contém, *sem distinção dos objetos*, as meras condições do uso do entendimento em geral, quer *puro* quer *empírico*. E daí segue-se ao mesmo tempo que as regras universais e necessárias do pensamento em geral só podem concernir à *forma*, de modo nenhum à *matéria* do mesmo. Por conseguinte, a ciência que contém essas regras universais e necessárias é meramente uma ciência da forma de nosso conhecimento intelectual ou do pensamento. E podemos, portanto, fazer uma idéia da possibilidade de uma tal ciência, exatamente como a de uma Gramática geral, que nada mais contém senão a mera forma / da língua, sem as palavras, que pertencem à matéria da língua.

Ak 13

Esta ciência das leis necessárias do entendimento e da razão em geral, ou – o que dá no mesmo – da mera forma do pensamento em geral, é o que chamamos agora de *Lógica*.

Enquanto ciência que se refere a todo pensamento em geral, abstração feita dos objetos enquanto matéria do pensamento, a *Lógica*:

1) deve ser considerada como um *fundamento* para todas as outras ciências e como a *propedêutica* de todo uso do entendimento. Mas, exatamente porque se abstrai de todos os objetos inteiramente, ela também:

2) não pode ser um *órganon* das ciências.

A 5

/ Com efeito, por *órganon* entendemos uma indicação da maneira de levar a cabo um certo conhecimento. Mas isso implica que eu já conheça o objeto do conhecimento a ser produzido segundo essas regras. Por isso, um *órganon* das ciências não é uma mera *Lógica*, porque ele pressupõe o conhecimento exato das ciências, de seus objetos e de suas fontes. Assim, por exemplo, a Matemática é um excelente *órganon* enquanto ciência contendo a base para a extensão de nosso conhecimento relativamente a um certo uso da razão. A *Lógica*, ao contrário, não podendo, enquanto propedêutica geral de todo uso do entendimento e da razão em geral, adentrar as ciências e antecipar a matéria destas, é tão-somente uma *arte geral da razão (canonica Epicuri)* destinada a tornar os conhecimentos em geral conformes à forma do entendimento e só nesta medida, pois, deve se chamar um *órganon*, servindo, porém, é verdade, não para a *extensão*, mas apenas para a *avaliação e retificação* de nosso conhecimento.

3) Mas, enquanto ciência das leis necessárias do pensamento, sem as quais não tem lugar uso algum do entendimento e da razão e que são, pois, as condições sob as quais apenas o entendimento pode e deve concordar consigo mesmo – as leis e condições necessárias de seu uso correto –, a *Lógica* é um *cânnon*. / E, enquanto *cânnon* do entendimento e da razão, não deve tampouco, por isso mesmo, tomar princípio algum seja a uma ciência, seja a uma experiência qualquer: ela só pode conter leis *a priori*, / que sejam necessárias e concirnam ao entendimento em geral.

A 6

Ak 14

É verdade que alguns lógicos pressupõem na *Lógica* princípios *psicológicos*. Mas introduzir semelhantes princípios na *Lógica* é tão disparatado quanto derivar da vida a moral. Se tomássemos os princípios à Psicologia, quer dizer, às observações sobre o nosso entendimento, veríamos tão-somente *como* o pensamento transcorre e *como* ele é sob os diversos obstáculos e condições subjetivos; isso levaria, por conseguinte, ao conhecimento de leis meramente *contingentes*. Na *Lógica*, porém, não se trata de leis *contingentes*, mas de leis *necessárias*; não da maneira como pensamos, mas, sim, como devemos pensar. Por isso, as leis da *Lógica* não devem ser tomadas ao uso *contingente*, mas ao uso *necessário* do entendimento que a gente encontra em si mesma sem qualquer Psicologia. Na *Lógica* não queremos saber: como é e pensa o entendimento e como tem procedido até agora ao pensar,

mas, sim, como devia proceder ao pensar. Ela deve nos ensinar o uso correto, quer dizer, o uso concordante, do entendimento.

A 7 / Da explicação que demos da Lógica é possível derivar também, agora, as demais propriedades essenciais desta ciência, a saber:

4) que ela seja uma ciência racional, não segundo a mera forma, mas *segundo a matéria*,⁽²⁾ visto que suas regras não são tiradas da experiência e visto que ela tem ao mesmo tempo por objeto a razão. Por isso, a Lógica é um autoconhecimento do entendimento e da razão, mas não segundo o poder destes mesmos relativamente aos objetos, mas unicamente segundo a forma. Não perguntarei na Lógica: o que é que o entendimento conhece e quanto ele consegue conhecer ou até onde vai o seu conhecimento? Pois tratar-se-ia então de um autoconhecimento relativamente ao seu uso *material*, logo de um conhecimento que é da alçada da Metafísica. Na Lógica trata-se apenas da questão: *como é que o conhecimento há de se conhecer a si mesmo?*

Enfim, enquanto ciência racional segundo a matéria e a forma, a Lógica é também:

Ak 15 5) uma doutrina ou uma teoria demonstrada. Pois, como se ocupa, não do uso comum e, enquanto tal, meramente empírico do entendimento e / da razão, mas unicamente das leis universais e necessárias do pensamento em geral, então ela se baseia em princípios *a priori*, a partir dos quais todas as suas regras podem ser derivadas e provadas como regras às quais todo conhecimento da razão deveria ser conforme.

A 8 / Devendo ser considerada como uma ciência *a priori*, ou como uma doutrina para um cânon do uso do entendimento e da razão, a Lógica distingue-se essencialmente da *Estética* que, enquanto mera crítica do gosto, não tem cânon (lei), mas apenas uma *norma* (um modelo ou prumo para a simples avaliação), que consiste no assentimento universal. Pois a *Estética* contém as regras da concordância do entendimento com as leis da sensibilidade; a Lógica, ao contrário, contém as regras da concordância do

(2) A edição da Academia conjectura: "não segundo a matéria, mas segundo a mera forma". – A frase de Kant pode, porém, ser tomada no sentido literal: uma vez que seu objeto são as leis da própria razão, pode-se entender por que Kant afirma que a Lógica é uma ciência racional também segundo a matéria (N.T.).

conhecimento com as leis do entendimento e da razão. Aquela só tem princípios empíricos e, portanto, jamais pode ser uma ciência ou uma doutrina, desde que se entenda por doutrina um ensinamento dogmático a partir de princípios *a priori*, onde tudo se discerne pelo entendimento sem outras lições a receber da experiência e que nos dá regras cuja obediência proporciona a perfeição desejada.

Muitos, em especial os oradores e os poetas, tentaram arrazoar sobre o gosto, mas eles jamais conseguiram proferir um juízo decisivo sobre esse assunto. O filósofo *Baumgarten* de Frankfurt havia projetado o plano para uma *Estética* como ciência. *Hume*, porém, chamou mais corretamente a *Estética* de crítica, já que ela não dá regras *a priori* que determinem suficientemente o juízo, como a Lógica, mas toma *a posteriori* suas regras e / só pela comparação torna mais gerais as leis empíricas segundo as quais conhecemos o mais imperfeito e o mais perfeito (o belo).

A 9

Portanto, a Lógica é mais do que uma mera crítica; é um cânon que serve posteriormente para a crítica, quer dizer, como princípio da avaliação de todo o uso do entendimento em geral, se bem que apenas de sua correção com respeito à mera forma, visto que não é nenhum *organon*, assim como tampouco o é a Gramática geral.

Por outro lado, enquanto propedêutica de todo uso do entendimento em geral, a Lógica geral distingue-se também, ao mesmo tempo, da *Lógica transcendental*, na qual o objeto mesmo é representado como um objeto do mero entendimento; ao passo que a Lógica geral se volta para todos os objetos em geral.

Ak 16

/ Se resumirmos agora todas as características essenciais pertencentes à determinação detalhada do conceito da Lógica, teremos que propor dela o seguinte conceito.

A 10 *A Lógica é uma ciência, não segundo a mera forma, mas segundo a matéria;*⁽³⁾ *uma ciência a priori das leis necessárias do pensamento, mas não relativamente a objetos particulares, porém a todos os objetos em geral; por / tanto uma ciência do uso correto do entendimento e da razão em geral, mas não subjetivamente, quer dizer, não segundo princípios empíricos (psicológicos), sobre a maneira como pensa o entendimento, mas, sim, objetivamente, isto é, segundo princípios a priori de como ele deve pensar.*

(3) Como na p. 32, aqui também a edição da Academia conjectura: "não segundo a matéria, mas segundo a mera forma". Cf. a nota à p. 32. (N. T.).

II

PRINCIPAIS DIVISÕES DA LÓGICA - EXPOSIÇÃO - UTILIDADE DESTA CIÊNCIA - ESBOÇO DE UMA HISTÓRIA DA LÓGICA

A Lógica divide-se:

1) na *Analítica* e na *Dialética*.

A Analítica descobre por desmembramento todos os atos da razão que efetuamos no pensamento em geral. Ela é, pois, uma analítica da forma do entendimento e da razão e chama-se com razão a Lógica da verdade, porque contém as regras necessárias de toda verdade (formal), sem as quais nosso conhecimento, independentemente dos objetos, também é inverdadeiro em si mesmo. Portanto, ela nada mais é do que um cânon para a dijudicação (da correção formal de nosso conhecimento).

A 11 Se se quisesse usar essa doutrina puramente teórica e geral como uma arte prática, isto é, como um órgão / non, então ela tornar-se-ia uma *Dialética*. Uma *Lógica da aparência* (*ars sophistica, disputatoria*) resultando de um simples abuso da Analítica na medida em que se vê artificialmente produzida, segundo a *mera forma lógica*, a aparência de um conhecimento verdadeiro, cujas notas características, no entanto, devem derivar da concordância com os objetos, logo do *conteúdo*.

Ak 17 Em tempos passados, a Dialética foi estudada com grande aplicação. Essa arte expunha princípios falsos sob a aparência da verdade e procurava, em conformidade com eles, asserir coisas segundo a aparência. Entre os gregos, os dialéticos eram os advogados e oradores, que / conseguiam levar o povo para onde quisessem, porque o povo se deixa enganar pela aparência. A Dialética era, pois, então a arte da aparência. Na Lógica, ela também foi exposta por algum tempo sob o nome de a *Arte de Disputar* e, durante todo esse tempo, toda a Lógica e Filosofia foram cultivadas por certos espíritos tagarelas, com o fim de produzir artificialmente toda sorte de aparência. Mas nada pode ser tão indigno de um filósofo quanto o cultivo de semelhante arte.

Por isso, ela tem que ser abandonada por inteiro nesse sentido e em seu lugar é preciso, ao contrário, introduzir uma crítica dessa aparência.

A 12 Teríamos assim duas partes da Lógica: a *Analítica*, que exporia os critérios formais da / verdade; e a *Dialética*, que conteria as notas características e as regras pelas quais poderíamos reconhecer que algo não concorda com os critérios formais da verdade, muito embora pareça concordar com eles. Nesse sentido, a Dialética teria, pois, sua utilidade enquanto um *kathártikon* do entendimento.

Além disso, costuma-se dividir a Lógica:

2) na Lógica *natural* ou *popular* e na Lógica *artificial* ou *científica* (*Logica naturalis, Logica scholastica, sive artificialis*). Mas essa divisão é inadmissível. Pois a Lógica natural ou a Lógica da razão comum (*sensus communis*) não é propriamente uma lógica, mas uma ciência antropológica que só tem princípios empíricos, na medida em que trata das regras do uso natural do entendimento e da razão, que só são conhecidas *in concreto*, logo sem consciência das mesmas *in abstracto*. Por isso, apenas a Lógica artificial ou científica merece esse nome, enquanto ciência das regras necessárias e universais do pensamento, que podem e devem ser conhecidas *a priori*, independentemente do uso natural do entendimento e da razão *in concreto*, muito embora só possam vir a ser encontradas pela primeira vez pela observação desse uso natural.

A 13 / 3) Uma outra divisão da Lógica é ainda a sua divisão na Lógica *teórica* e na Lógica *prática*. Só que também essa divisão é incorreta.

Ak 18 A Lógica geral, que, enquanto mero cânon, abstrai de todos os objetos, não pode ter nenhuma parte prática. Isso seria uma *contradictio in adjecto*, porque uma Lógica prática pressupõe o conhecimento de um certa espécie de objetos aos quais é aplicada. / Por isso, podemos chamar toda ciência de uma *Lógica prática*; pois em cada uma delas devemos ter uma forma de pensamento. Por isso, a Lógica geral, considerada como prática, não pode ser outra coisa senão uma *técnica da sapiência em geral*; – um *organon do método da escola*.

De acordo com essa divisão, a Lógica teria, pois, uma parte *dogmática* e uma parte *técnica*. À primeira poder-se-ia chamar *Doutrina Elementar*, à outra *Doutrina do Método*. A parte prática ou técnica da Lógica seria uma arte lógica em vista da ordenação, bem como das expressões técnicas e distinções lógicas, a fim de facilitar por meio delas a ação do entendimento.

Em ambas as partes, porém, na técnica tanto quanto na dogmática, não se daria a menor atenção quer aos objetos quer ao

sujeito do pensamento. Sob esse último aspecto, a Lógica poderia ser dividida:

A 14 / na *Lógica pura* e na *Lógica aplicada*.

Na Lógica pura, separamos o entendimento dos demais poderes da mente e consideramos o que ele faz por si só. A Lógica aplicada considera o entendimento em sua combinação com os outros poderes da mente a influir em suas ações e que a elas imprimem uma direção torta, de tal sorte que ele deixa de proceder segundo as leis que, no entanto, percebe que são as corretas. A Lógica aplicada não devia a rigor chamar-se Lógica. Trata-se de uma Psicologia na qual consideramos a maneira pela qual as coisas costumam se passar com o nosso pensamento, e não como devem se passar. Afinal de contas, ela diz, é verdade, o que se deve fazer para fazer um uso correto do entendimento às voltas com os vários entraves e limitações subjetivos; dela também poderíamos aprender o que favorece o uso correto do entendimento, os meios a que pode recorrer ou os remédios para as faltas e erros lógicos. Mas propedêutica é o que ela não é. Pois a Psicologia, da qual tudo tem que ser tomado na Lógica aplicada, é uma parte das ciências filosóficas das quais a Lógica deve constituir a propedêutica.

A 15 É verdade que se diz: a técnica, ou a maneira, de construir uma ciência deve ser exposta na Lógica aplicada. Mas isso é ocioso e mesmo prejudicial. Pois então se começa a / construir antes de se terem os materiais e, se é certo que se dá a forma, falta no entanto o conteúdo. A técnica tem que ser exposta em cada ciência.

Finalmente, no que concerne:

Ak 19 /5) à divisão da Lógica do uso *comum* e à do uso *especulativo* do entendimento, observamos aqui que esta ciência não pode absolutamente ser assim dividida.

Ela não pode ser uma ciência do entendimento especulativo. Pois, enquanto Lógica do conhecimento especulativo ou do uso especulativo da razão, ela seria um *órganon* de outras ciências e não uma mera propedêutica devendo se ocupar de todo uso possível do entendimento e da razão.

Tampouco pode ser a Lógica um produto do entendimento comum.⁽⁴⁾ Pois o entendimento comum é a faculdade de discernir *in concreto* as regras do conhecimento. A Lógica, porém, deve ser uma ciência das regras do pensamento *in abstracto*.

(4) *Gemeiner Verstand*, lit.: “entendimento comum” é o termo que corresponde em alemão ao nosso “senso comum”, (assim como *gesunder Verstand*, lit.: “entendimento sã” corresponde a “bom senso”). Aqui, porém, impunha-se a tradução literal (N. T.).

Pode-se, no entanto, tomar o entendimento humano em geral como objeto da Lógica; e, nesta medida, ela fará abstração das regras particulares da razão especulativa e, por conseguinte, distinguir-se-á da Lógica do *entendimento especulativo*

A 16 / No que concerne à *apresentação* da Lógica: esta pode ser ou *escolástica* ou *popular*.

A *apresentação escolástica* na medida em que é adequada ao desejo de saber, às aptidões e à cultura daqueles que querem tratar o conhecimento das regras lógicas como uma ciência. *Popular*, porém, quando a *apresentação* se nivela às aptidões e necessidades daqueles que não estudam a Lógica como ciência, mas querem apenas usá-la para esclarecer o seu entendimento. Na *apresentação escolástica*, as regras têm que ser apresentadas *em sua universalidade* ou *in abstracto*, na *apresentação popular*, ao contrário, *em particular* ou *in concreto*. A *apresentação escolástica* é o fundamento da *apresentação popular*; pois só conseguiria apresentar alguma coisa de maneira popular quem fosse igualmente capaz de apresentá-la a fundo.

De resto, distinguimos aqui a *apresentação do método*. Por *método*, com efeito, devemos entender a maneira pela qual há de se conhecer completamente um certo objeto, ao conhecimento do qual ele deve ser aplicado. Ele deve ser tomado à natureza da própria ciência e, sendo assim uma ordem determinada e necessária do pensamento, não pode ser modificado. *Apresentação* significa apenas a maneira / de comunicar aos outros os seus pensamentos, a fim de tornar compreensível uma doutrina.

A 17 / A partir do que até aqui dissemos sobre a essência e a finalidade da Lógica, é possível avaliar agora o valor dessa ciência e a utilidade de seu estudo de acordo com um padrão correto e determinado.

É verdade, pois, que a Lógica não é uma arte universal da invenção, nem um *órganon* da verdade; ela não é uma álgebra com o auxílio da qual seria possível descobrir verdades escondidas.

Nem por isso ela deixa de ser útil e indispensável enquanto *crítica do conhecimento*; ou seja para a avaliação da razão comum bem como da especulativa, não com o objetivo de instruí-la, mas, sim, a fim de torná-la *correta* e concordante consigo mesma. Pois o

princípio lógico da verdade é o acordo do entendimento com suas próprias leis universais.

Finalmente, no que concerne à história da Lógica, queremos mencionar apenas o seguinte:

A Lógica atual deriva da *Analítica* de *Aristóteles*. Este filósofo pode ser considerado como o pai da Lógica. Ele a expôs como um *órganon* e dividiu-a numa *Analítica* e numa *Dialética*. Sua maneira de ensinar é muito escolástica e aplica-se ao desenvolvimento dos conceitos mais gerais em que a Lógica se baseia, do que, porém, / nenhum proveito se extrai, porque quase tudo redundava em meras subtilezas, salvo o fato de que daí se tiraram as denominações de diversos atos do entendimento.

A 18

De resto, a Lógica não ganhou muito em *conteúdo* desde os tempos de *Aristóteles*, e isso é uma coisa de que ela é por natureza incapaz. Mas ela pode, certamente, ganhar em *exatidão*, *determinidade* e *distinção*. Poucas ciências há capazes de atingir uma situação estável, onde não sofram mais alterações. Entre essas contam-se a Lógica e a Metafísica. *Aristóteles* não deixou de lado nenhum aspecto do entendimento; nisto somos apenas mais exatos, metódicos e ordenados.

Ak 21

/ Do *Órganon* de *Lambert* acreditava-se que iria aumentar em muito a Lógica. Mas ele nada mais contém do que divisões mais subtis que, como todas as subtilezas corretas, certamente que aguçam o entendimento, mas não têm nenhuma utilidade essencial.

Entre os filósofos modernos há dois que deram um impulso à Lógica geral, *Leibniz* e *Wolff*.

A Lógica geral de *Wolff* é a melhor que se tem. Alguns vincularam-na à aristotélica, como, por exemplo, *Reusch*.

A 19

/ *Baumgarten*, um homem que nisso tem muitos méritos, resumiu a Lógica wolffiana e *Meier*, por sua vez, fez um comentário de *Baumgarten*.

Entre os lógicos modernos conta-se também *Crusius*, que não refletiu, porém, sobre o estatuto da Lógica. Com efeito, a sua Lógica contém princípios metafísicos e transgride, pois, nesta medida, os limites desta ciência; além disso, ela estabelece um critério de verdade que não pode ser um critério e, assim, deixa curso livre a todas as divagações.

Em nossos dias, nenhum lógico grangeou fama, mas também não precisamos de invenções novas para a Lógica, porque esta contém tão somente a forma do pensamento.

III

CONCEITO DE FILOSOFIA EM GERAL – A FILOSOFIA CONSIDERADA SEGUNDO O CONCEITO DA ESCOLA E SEGUNDO O CONCEITO DO MUNDO – REQUISITOS E FINALIDADES ESSENCIAIS DO FILOSOFAR – OS PROBLEMAS MAIS GERAIS E MAIS ELEVADOS DESTA CIÊNCIA

Às vezes, é difícil explicar o que se entende por uma ciência. Mas a ciência ganha em precisão pela fixação / de seu conceito determinado e assim se evitam muitos erros que se devem a certos motivos, que não deixarão de se insinuar enquanto não conseguirmos distinguir a ciência em questão das ciências aparentadas com ela.

A 20

Ak 22

/ Antes, porém, de tentar dar uma definição da Filosofia, temos que investigar primeiro o caráter dos diversos conhecimentos eles próprios e, visto que os conhecimentos filosóficos fazem parte dos conhecimentos racionais, é preciso explicar em particular o que se deve entender por estes últimos.

Os conhecimentos racionais opõem-se aos conhecimentos *históricos*. Aqueles são conhecimentos a partir de princípios (*ex principiis*); estes, conhecimentos a partir de dados (*ex datis*). Um conhecimento, porém, pode provir da razão e, não obstante, ser histórico; assim, por exemplo, quando um simples letrado aprende os produtos de uma razão alheia: seu conhecimento de semelhantes produtos da razão é meramente histórico.

Com efeito, é possível distinguir os conhecimentos:

1) segundo a sua origem *objetiva*, isto é, segundo as fontes a partir das quais apenas um conhecimento é possível. Nesse respeito, todos os conhecimentos são *racionais* ou *empíricos*;

2) segundo a sua origem *subjéctiva*, isto é, segundo a maneira pela qual um conhecimento pode ser adquirido pelas pessoas. Considerados deste último ponto de vista, / os conhecimentos são ou *racionais* ou *históricos*, não importa como possam ter surgido.

A 21

Por conseguinte, pode haver algo que *objetivamente* é um conhecimento racional e que, no entanto, *subjetivamente* é histórico apenas.

No caso de certos conhecimentos racionais, é prejudicial sabê-los de um modo meramente histórico; no caso de outros, ao contrário, isso é indiferente. Assim, por exemplo, o navegador sabe as regras da navegação historicamente a partir de suas tabelas; e isto basta-lhe. Mas, se o jurista possui a jurisprudência de maneira puramente histórica, então ele não tem a menor aptidão para se tornar um genuíno juiz e, com maior razão, um legislador.

A distinção indicada entre conhecimentos racionais *objetivos* e *subjetivos* deixa claro também que, em certo sentido, é possível aprender a Filosofia sem ser capaz de filosofar. Portanto, quem quiser vir a ser um autêntico filósofo tem que se exercitar em fazer de sua razão um uso livre e não um uso meramente imitativo e, por assim dizer, mecânico.

Qualificamos os conhecimentos racionais como conhecimentos a partir de princípios; e daí se segue que eles têm que ser *a priori*. Mas há / duas espécies de conhecimentos que são ambos *a priori*, muito embora / tenham diferenças consideráveis, a saber, a Matemática e a Filosofia.

Costuma-se afirmar que a Matemática e a Filosofia seriam diferentes uma da outra *quanto ao objeto*, na medida em que a primeira trataria da *quantidade* e a última da *qualidade*. Tudo isso está errado. A diferença dessas ciências não pode se basear no objeto; pois a Filosofia estende-se a tudo, por conseguinte, aos *quanta* igualmente, e em parte também a Matemática, na medida em que tudo tem uma quantidade. É tão-somente a *espécie diferente do conhecimento racional ou do uso da razão* na Matemática e na Filosofia que constitui a diferença específica entre essas duas ciências. Com efeito, a Filosofia é o *conhecimento racional a partir de meros conceitos*; a Matemática, ao contrário, o *conhecimento racional a partir da construção dos conceitos*.

Construímos conceitos quando os exibimos na intuição *a priori* sem recorrer à experiência, ou, quando exibimos o objeto na intuição que corresponde ao nosso conceito do mesmo. O matemático não pode jamais se valer de sua razão segundo meros conceitos, o filósofo jamais pode se valer dela mediante a construção dos conceitos. Na Matemática, usamos a razão *in concreto*, a intuição, porém, não é empírica, mas, sim, nós nos fazemos algo *a priori* como objeto da intuição.

A 23

/ Vemos, pois, que aqui a Matemática tem uma vantagem sobre a Filosofia, pelo fato de que os conhecimentos da primeira são *intuitivos*, ao passo que os conhecimentos da última são apenas *discursivos*. Mas a razão por que na Matemática consideramos mais as quantidades reside na circunstância de que as quantidades podem ser construídas *a priori* na intuição, ao passo que as qualidades não se deixam exibir na intuição.

Ak 24

A Filosofia é, pois, o sistema dos conhecimentos filosóficos ou dos conhecimentos racionais a partir de conceitos. Eis aí o conceito escolástico dessa ciência. Segundo o conceito do mundo, ela é a ciência dos fins últimos da razão humana. Este conceito ativo confere dignidade, isto é, um valor absoluto, à Filosofia. E, / realmente, ela também é o único conhecimento que só tem valor intrínseco e aquilo que vem primeiro conferir valor a todos os demais conhecimentos.

A gente termina sempre por perguntar: para que serve o filosofar e o fim último do mesmo – a própria Filosofia considerada como ciência segundo o *conceito da escola*?

Nesse significado escolástico da palavra, a Filosofia visa apenas a *habilidade*; relativamente ao conceito do mundo, ao contrário, ela visa a *utilidade*. Do primeiro ponto de vista ela é, pois, uma *doutrina da habilidade*; do último, uma doutrina / da *sabedoria*: – a *legisladora* da razão, e nesta medida o filósofo não é um *artista da razão*, mas um *legislador*.

A 24

O artista da razão, ou como o chama Sócrates, o *filódoxo*, aspira tão-somente a um saber especulativo, sem considerar o quanto o saber contribui para o fim último da razão humana; ele dá regras para o uso da razão em vista de toda e qualquer espécie de fins. O filósofo prático, o mestre da sabedoria pela doutrina e pelo exemplo, é o filósofo propriamente dito. Pois a Filosofia é a idéia de uma sabedoria perfeita que nos mostra os fins últimos da razão humana.

À Filosofia segundo o conceito da escola pertencem duas coisas:

Primeiro, uma provisão suficiente de conhecimentos racionais; – *segundo*, uma conexão sistemática desses conhecimentos, ou uma ligação dos mesmos na idéia de um todo.

Essa conexão rigorosamente sistemática, a Filosofia não somente a permite, mas ela é mesmo a única ciência a ter no mais próprio sentido uma conexão sistemática e a dar a todas as demais ciências uma unidade sistemática.

A 25 Mas, no que concerne à Filosofia segundo o conceito do mundo (*in sensu cosmico*), também se pode chamar-lhe *uma / ciência da máxima suprema do uso de nossa razão*, na medida em que se entende por máxima o princípio interno da escolha entre diversos fins.

Pois a Filosofia no último sentido é, de fato, a ciência da relação de todo conhecimento e de todo uso da razão com o fim último da razão humana, ao qual, enquanto fim supremo, todos os outros fins estão subordinados, e no qual estes têm que se reunir de modo a constituir uma unidade.

Ak 25 / O domínio da Filosofia neste sentido cosmopolita deixa-se reduzir às seguintes questões:

- 1) *O que posso saber?*
- 2) *O que devo fazer?*
- 3) *O que me é lícito esperar?*
- 4) *O que é o homem?*

À primeira questão responde a *Metafísica*; à segunda, a *Moral*; à terceira, a *Religião*; e à quarta, a *Antropologia*. Mas, no fundo, poderíamos atribuir todas essas à Antropologia, porque as três primeiras questões remetem à última.

O filósofo tem, por conseguinte, que poder determinar:

- 1) as fontes do saber humano,
- 2) a extensão do uso possível e útil de todo saber, e finalmente:
- 3) os limites da razão.

A 26 / A última coisa é a mais necessária, mas também a mais difícil, embora com ela não se preocupe o filósofo.

A um filósofo incumbem sobretudo duas coisas: 1) a cultura do talento e da habilidade, para empregá-los em vista de toda espécie de fins. 2) A destreza no emprego de todos os fins para quaisquer fins. As duas coisas têm que estar reunidas; pois, sem conhecimentos, jamais alguém há de se tornar filósofo, mas jamais tampouco os conhecimentos hão de fazer o filósofo, enquanto a isso não vier se juntar de modo a constituir uma unidade uma ligação funcional de todos os conhecimentos e habilidades e um discernimento da concordância dos mesmos com os fins mais elevados da razão humana.

Ninguém que não possa filosofar pode-se chamar de filósofo. Mas filosofar é algo que só se pode aprender pelo exercício e o uso próprio da razão.

Como é que se poderia, a rigor, aprender a Filosofia? Todo pensador filosófico constrói, por assim dizer, sua obra própria sobre os destroços de uma obra alheia; mas jamais se erigiu uma que tenha sido estável em todas as suas partes. Não se pode aprender Filosofia

A 27 já pela simples razão que *ela ainda não está dada*. E mesmo na suposição de que *realmente existisse uma*, / ninguém que a aprendesse poderia se dizer filósofo; pois o conhecimento que teria dela seria sempre um conhecimento tão-somente *histórico-subjetivo*.

Ak 26 / Na Matemática as coisas se passam de outro modo. Em certa medida, esta ciência pode, de fato, ser aprendida; pois, aqui, as provas são tão evidentes que qualquer um pode se convencer delas; e, por causa de sua evidência, ela também pode ser, por assim dizer, conservada como uma *doutrina certa e estável*.

Ao contrário, quem quer aprender a filosofar tem o direito de considerar todos os sistemas da Filosofia tão-somente como uma *história do uso da razão* e como objetos do exercício de seu talento filosófico.

O verdadeiro filósofo, portanto, na qualidade de quem pensa por si mesmo, tem que fazer um uso livre e pessoal de sua razão, não um uso servilmente imitativo. Mas tampouco deve fazer um uso *dialético*, isto é, visando dar aos conhecimentos uma *aparência de verdade e sabedoria*. Esta é a ocupação do simples *sofista*, mas de todo incompatível com a dignidade do filósofo, na medida em que este conhece e ensina a sabedoria.

A 28 Pois a ciência só tem um verdadeiro valor intrínseco enquanto *instrumento da sabedoria*. Nesta qualidade, / porém, ela lhe é indispensável, de tal sorte que se pode com certeza afirmar: a sabedoria sem a ciência é o esboço de uma perfeição que jamais poderemos alcançar.

Quem odeia a ciência, mas ama tanto mais a sabedoria, chama-se *misólogo*. A misologia origina-se comumente de uma vacuidade dos conhecimentos científicos e de uma certa espécie de vaidade ligada a isso. Às vezes, porém, incidem no erro da misologia aqueles que a princípio estudaram as ciências com muito zelo e sucesso, mas acabaram por não encontrar contentamento algum em todo o seu saber.

A Filosofia é a única ciência que sabe nos proporcionar essa satisfação interna; pois ela fecha, por assim dizer, o círculo científico, e é só então, graças a ela, que as ciências adquirem ordem e conexão.

Por conseguinte, se quisermos nos exercitar na atividade de pensar por si mesmo ou filosofar, teremos que olhar mais para o *método* de nosso uso da razão do que para as proposições mesmas a que chegamos por intermédio dele.

BREVE ESBOÇO DE UMA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Há alguma dificuldade em determinar os limites onde cessa o uso *comum* do entendimento e onde começa o seu uso *especulativo*; ou ainda, onde o conhecimento racional se torna Filosofia.

No entanto, há aqui uma característica distintiva razoavelmente segura, a saber, o seguinte:

O conhecimento do universal *in abstracto* é um conhecimento *especulativo*; – o conhecimento do universal *in concreto*, um conhecimento *comum*. O conhecimento filosófico é um conhecimento especulativo da razão e ele começa, pois, quando o uso comum da razão começa a fazer tentativas no conhecimento do universal *in abstracto*.

A 30 Com essa determinação da distinção entre o uso comum e o uso especulativo da razão é possível avaliar agora a partir de que povo é preciso datar o começo da Filosofia. Dentre todos os povos, pois, os gregos foram os primeiros a começar a filosofar. Pois eles foram os primeiros a tentar cultivar os conhecimentos racionais, não tomando as imagens por fio condutor, mas *in abstracto*; ao invés disso, era sempre *in concreto*, *através de imagens*, que os outros povos procuravam tornar compreensíveis os conceitos. Assim, ainda há povos hoje em dia, como os chineses / e alguns indianos, que tratam, é verdade, de coisas que são derivadas meramente da razão, como Deus, a imortalidade da alma e outras que tais, mas que não procuram, no entanto, investigar a natureza desses objetos *in abstracto* segundo conceitos e regras. Eles não fazem aqui nenhuma separação entre o uso da razão *in concreto* e o uso da razão *in abstracto*. Entre os *persas* e os *árabes* encontra-se, é verdade, algum uso especulativo da razão; só que as regras para isso, elas as tomaram emprestadas a *Aristóteles*, logo aos gregos. No *Zoroastro* não se descobre o menor vestígio da Filosofia. O mesmo vale também da tão louvada sabedoria *egípcia*, que, em comparação com a Filosofia grega, não passou de um jogo de crianças.

Assim como na Filosofia, assim também no que respeita à Matemática, os gregos foram os primeiros a cultivar essa parte do conhecimento racional segundo um método especulativo, científico, na medida em que demonstraram cada teorema a partir de elementos.

Ak 28 / Mas *quando e onde* primeiro surgiu entre os gregos o espírito filosófico, eis aí uma coisa que não se pode a rigor precisar.

A 31 O primeiro a introduzir o uso da razão especulativa e de quem derivamos também os primeiros passos do entendimento humano em direção à / cultura filosófica foi *Tales*, o fundador da seita *jônica*. Ele tinha o cognome *Físico*, muito embora também fosse matemático; assim como, de modo geral, a Matemática sempre precedeu a Filosofia.

De resto, os primeiros filósofos vestiam tudo em imagens. Pois a poesia, que nada mais é senão uma vestimenta dos pensamentos em imagens, é mais antiga do que a *prosa*. Eis por que era preciso, no início, valer-se da linguagem das imagens e do estilo poético até mesmo em coisas que são apenas objetos da razão pura. *Ferécides* deve ter sido o primeiro prosador.

Aos *jônios* seguiram-se os *eleatas*. O princípio da filosofia eleática e de seu fundador *Xenófanes* era: *nos sentidos há ilusão e aparência, só no entendimento está a fonte da verdade*.

Entre os filósofos dessa escola, Zeno destacou-se como um homem de grande entendimento e agudeza e como um subtil dialético.

A 32 A *Dialética* significava a princípio a arte do uso puro do entendimento relativamente a conceitos abstratos, separados de toda sensibilidade. Daí os inúmeros louvores entoados a essa arte entre os antigos. Posteriormente, quando esses filósofos, que / recusavam totalmente o testemunho dos sentidos, não puderam evitar a queda inevitável em muitas subtilezas ao fazerem essa afirmação, a *Dialética* degenerou na arte de asserir e contestar toda e qualquer proposição. E, assim, ela se tornou um mero exercício para os *sofistas*, que pretendiam arrazoar sobre tudo e se propunham dar à aparência ares de verdade e fazer branco do preto. Por isso, o nome *sofista*, com o qual outrora se pensava numa pessoa capaz de discorrer sobre todas as coisas com razão e discernimento, tornou-se agora tão odioso e desprezível, tendo-se introduzido em seu lugar o nome *filósofo*.

À época da escola jônica, surgiu na Magna Grécia um homem de gênio singular que também não somente fundou uma

Ak 29 escola, / mas ao mesmo tempo concebeu e levou a cabo um projeto sem igual até então. Esse homem era *Pitágoras*, nascido em Samos. Ele fundou, com efeito, uma sociedade de filósofos unidos em mútua aliança pela lei do silêncio. Seus ouvintes, ele dividia-os em duas classes: na classe dos *acusmáticos* (*ἄκουσματικοί*), que tinham que se contentar com ouvir, e na dos *acroamáticos* (*ἄκροαματικοί*), que podiam também questionar.

A 33 Entre as suas doutrinas, algumas havia que eram *exotéricas* e que ele expunha ao povo inteiro; as demais eram / *secretas* e *esotéricas*, destinadas exclusivamente aos membros de sua associação, alguns dos quais acolhia em sua mais íntima amizade, separando-os inteiramente dos demais. Como *veículo* de suas doutrinas secretas tomava a *Física* e a *Teologia*, por conseguinte, a doutrina do visível e a do invisível. Também tinha diversos *símbolos*, que presumivelmente nada mais eram do que certos sinais de que os pitagóricos se serviam para se comunicarem entre si.

A finalidade de sua associação parece não ter sido outra senão a de *purificar a religião das ilusões populares, moderar a tirania e introduzir mais ampla legalidade nos Estados*. Essa coligação, porém, que os tiranos vieram a temer, foi destruída pouco antes da morte de Pitágoras e dissolvida essa sociedade filosófica, em parte pela execução, em parte pela fuga e banimento da maior parte dos associados. Os poucos que restaram eram *noviços*. E, como estes não sabiam muito das doutrinas próprias de Pitágoras, destas também não se pode dizer nada de certo e preciso. Posteriormente, atribuíram-se a Pitágoras, que aliás também foi um grande matemático, muitas doutrinas que certamente não passam de invenções.

A 34 / A época mais importante da Filosofia grega começa, enfim, com *Sócrates*. Pois foi ele quem deu ao espírito filosófico e a todas as cabeças especulativas uma direção prática totalmente nova. Dentre todos os homens, ele é praticamente o único cuja conduta mais próximo chegou da idéia de um sábio.

Ak 30 Dentre os seus discípulos, o mais célebre é *Platão*, que se ocupou mais com as doutrinas práticas de / *Sócrates*, e, entre os discípulos de Platão, o mais célebre é *Aristóteles*, que foi, por sua vez, quem mais alto elevou a Filosofia especulativa.

A *Platão* e *Aristóteles* sucedem os *epicuristas* e os *estóicos*, que se tornaram os inimigos mais declarados uns dos outros. Os primeiros situavam o mais alto bem num coração alegre e chamavam-no *volúpia*; os segundos encontravam esse bem na

elevação e na fortaleza da alma, que nos permitiriam prescindir de todas as comodidades da vida.

A 35 De resto, os estóicos foram *dialéticos* na Filosofia especulativa; *dogmáticos* na Filosofia moral; e, em seus princípios práticos, com os quais espalharam as sementes para as mais sublimes atitudes que jamais existiram, deram mostras de uma dignidade extraordinária. O fundador da escola estóica foi *Zenão* de Cítio. Os mais ilustres / representantes dessa escola entre os filósofos gregos são *Cleanthes* e *Crisipo*.

À escola epicureana jamais conseguiu alcançar a fama a que chegara a escola estóica. Não importa, porém, o que se possa dizer dos epicuristas, pelo menos o seguinte é certo: eles deram provas da máxima moderação no prazer e foram os *melhores filósofos da natureza* entre todos os pensadores da Grécia.

Observemos ainda que as mais ilustres escolas gregas tinham nomes particulares. Assim, a escola de Platão chamava-se *Academia*; a de Aristóteles, *Liceu*; a escola dos estóicos *Pórtico* (*στοῖον*), uma galeria coberta, donde deriva o nome de *estóico*; a escola de Epicuro, *Horti*, porque Epicuro ensinava em *jardins*.

À Academia de Platão sucederam ainda três outras Academias, fundadas por discípulos seus. A primeira foi fundada por *Espeusipo*, a segunda por *Arcesilau* e a terceira por *Carnéades*.

Ak 31 Essas Academias inclinavam-se ao ceticismo. *Espeusipo* e *Arcesilau* ajustaram ambos seu modo de pensar à *sképsis*, e *Carnéades* foi ainda mais longe nisso. Por essa razão, os cépticos, esses subtis filósofos dialéticos, também são chamados de *acadêmicos*. Os acadêmicos seguiram assim o primeiro grande duvidador, *Pirro*, e seus / sucessores. A isso dera ensejo seu próprio mestre, Platão, ao expor *dialogicamente* muitas de suas doutrinas, de tal sorte que citava razões pró e contra, sem chegar ele próprio a uma decisão, muito embora fosse por outro lado muito *dogmático*.

A 36 / Se iniciamos com Pirro a época do ceticismo, encontramos uma escola inteira de cépticos, que se distinguiam essencialmente dos *dogmáticos* em seu modo de pensar e no método de filosofar, por tomarem por máxima primeira de todo uso filosofante da razão: *suspender o juízo mesmo quando a aparência de verdade é a maior possível*; e por estabelecerem o princípio: *a Filosofia consiste no equilíbrio do juízo e nos ensina a pôr a descoberto a falsa aparência*. Desses cépticos, porém, nada nos restou senão as duas obras de Sexto Empírico, onde este coligiu todas as dúvidas.

Quando a Filosofia passou, em seguida, dos gregos aos romanos, ela não chegou a se estender; pois os romanos jamais passaram de discípulos.

A 37 *Cícero* foi um discípulo de Platão na Filosofia especulativa; na moral, um *estóico*. A seita *estóica* pertenceram *Epicteto*, *Antonino*, o / filósofo, e *Sêneca*, como os mais ilustres. Não houve *naturalistas* entre os romanos, exceção feita a *Plínio, o Moço*,⁽⁵⁾ que deixou uma História natural.

Por fim, a cultura desapareceu também entre os romanos e sobreveio a *barbárie*, até que os árabes nos séculos VI e VII começaram a dedicar-se às ciências, trazendo Aristóteles a um reflorescimento. As ciências voltaram então a prosperar no Ocidente e, em particular, a reputação de Aristóteles, o qual, porém, era seguido de maneira servil. Nos séculos XI e XII surgiram em cena os *escolásticos*, que fizeram comentários de Aristóteles e desenvolveram ao infinito suas subtilezas. Eles não se ocupavam com outra coisa senão puras abstrações. Esse método escolástico do pseudo-filosofar viu-se posto de lado pela época da Reforma; e então surgiram na Filosofia os *ecléticos*, isto é, pensadores independentes, que nenhuma escola professavam, mas que buscavam a verdade e a acolhiam onde a encontrassem.

A 38 } Mas, seu aperfeiçoamento nos tempos modernos, a
Ak 32 } Filosofia deve-o em parte ao maior estudo da natureza, em parte à ligação da Matemática com a Ciência da Natureza. A ordem que se instaurou no pensamento graças ao estudo dessas ciências difundiu-se também / pelos ramos e pelas partes especiais / da Filosofia propriamente dita. O primeiro e maior estudioso da natureza nos tempos modernos foi *Bacon de Verulamio*. Em suas investigações, ele seguiu a via da experiência e chamou a atenção para a importância e a indispensabilidade das *observações* e dos *experimentos* para a descoberta da verdade. De resto, é difícil dizer de onde precisamente provém o aperfeiçoamento da Filosofia especulativa. Quem dela granjeou um não pequeno merecimento foi *Descartes*, na medida em que contribuiu muito para *dar distinção ao pensamento* graças ao critério da verdade que propôs, situando-o na *clareza e evidência do conhecimento*.

Contudo, entre os maiores e mais merecedores dos reformadores da Filosofia em nossos tempos devemos contar também a *Leibniz* e *Locke*. O último procurou analisar o entendimento humano e mostrar que poderes da alma e que operações pertenciam a este ou aquele conhecimento. Mas ele não

(5) A edição da Academia corrige: Plínio, o Velho (N. T.).

completou a obra de sua investigação; além disso, seu procedimento é dogmático, muito embora tenha contribuído para que se começasse a estudar melhor e mais a fundo a natureza da alma.

A 39 Quanto ao particular método dogmático de filosofar próprio a *Leibniz* e a *Wolff*, este era muito falho. Nele há também / coisas tão enganosas que é preciso suspender o procedimento inteiro e substituí-lo por outro – o *método de filosofar criticamente*, que consiste em investigar o procedimento da própria razão, em analisar todo o poder de conhecimento humano e em examinar até que ponto podem se estender os *limites* do mesmo.

Em nossa era, a *Filosofia da Natureza* está no mais florescente dos estados, e entre os investigadores da natureza encontram-se grandes nomes, por exemplo, *Newton*. Quanto aos filósofos mais recentes, não é a rigor possível citar nomes destacados e duradouros, porque aqui tudo está, por assim dizer, em fluxo. O que um constrói, o outro põe por terra.

Na Filosofia moral, não chegamos mais longe do que os antigos. Mas, no que concerne à Metafísica, parece que estamos tomados de perplexidade na investigação das verdades metafísicas. Ostenta-se agora uma espécie de *indiferentismo* em face dessa ciência, pois parece ter-se tornado ponto de honra falar com desprezo das investigações metafísicas, como se não passassem de meras bizantinices. E, no entanto, a Metafísica é a autêntica, a verdadeira Filosofia!

Ak 33 / Nossa era é a era da *crítica* e é preciso ver o que, dos
A 40 experimentos / críticos de nossa época, há de resultar para a Metafísica e a Filosofia em particular.

V

O CONHECIMENTO EM GERAL –
CONHECIMENTO INTUITIVO E CONHECIMENTO
DISCURSIVO; INTUIÇÃO E CONCEITO,
E AQUILO QUE OS DISTINGUE EM PARTICULAR –
PERFEIÇÃO LÓGICA E PERFEIÇÃO ESTÉTICA
DO CONHECIMENTO

Todo o nosso conhecimento envolve uma *dupla* relação: primeiro, uma relação com o *objeto*; segundo, uma relação com o *sujeito*. Sob o primeiro aspecto, ele relaciona-se com a *representação*; sob o segundo, com a *consciência*, a condição universal de todo conhecimento em geral. (A rigor, a consciência é uma representação de que uma outra representação está em mim.)

Em todo conhecimento é preciso distinguir a *matéria*, isto é, o objeto, e a *forma*, isto é, o modo *como* conhecemos o objeto. – 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.

A diferença da forma do conhecimento baseia-se numa condição que acompanha todo conhecer – a *consciência*. Se estou consciente da representação, então ela é *clara*, se não estou consciente dela, *obscura*.

Visto que a consciência é a condição essencial de toda forma lógica dos conhecimentos, a Lógica não pode e não deve se ocupar de nada senão representações claras, mas não de representações obscuras. Na Lógica não vemos como surgem as representações, mas unicamente como as mesmas concordam com a forma lógica. A rigor, a Lógica não pode de modo algum tratar das meras representações e de sua possibilidade. Isso, ela deixa ao encargo da Metafísica. Ela própria ocupa-se meramente das regras do

pensamento em conceitos, juízos e inferências, na qualidade de meios pelos quais tem lugar todo pensamento. Todavia, algo se passa antes que uma representação / se torne conceito. Isso é o que também mostraremos em seu lugar. Mas não vamos investigar a questão: como surgem as representações? É verdade que a Lógica trata também do conhecer, porque, ao conhecer, o pensamento já tem lugar. Mas a representação ainda não é conhecimento, mas o conhecimento pressupõe sempre a representação. E esta última também não se deixa explicar cabalmente. Pois a gente teria que explicar o que *seria uma / representação* recorrendo sempre de novo a uma outra representação.

Todas as representações claras, às quais só podemos aplicar as regras lógicas, podem agora ser diferenciadas com respeito à *distinção* e à *indistinção*. Se estamos conscientes da representação inteira, mas não do múltiplo que está nela contido, então a representação é indistinta. Para elucidar a questão, consideremos primeiro um exemplo na intuição.

Enxergamos à distância uma casa de campo. Se temos consciência de que o objeto intuído é uma casa, devemos necessariamente ter também uma representação das diferentes partes dessa casa – janelas, portas etc. Pois, se não víssemos as partes, também não veríamos a casa ela própria. Mas não temos consciência dessa representação do múltiplo de suas partes, e nossa representação do objeto mencionado ele próprio é, por isso, uma representação indistinta.

Se quisermos, além disso, um exemplo da indistinção nos conceitos, podemos recorrer para isso ao conceito da beleza. Cada um tem da beleza um conceito claro. Só que nesse conceito se encontram diversas notas características; entre outras, que o belo deve ser algo que (1) cai sob os sentidos e que (2) agrada universalmente. Se não conseguirmos, agora, / destrinçar o múltiplo destas e outras notas características do belo, nosso conceito do mesmo ainda será indistinto.

A representação indistinta, os discípulos de Wolff chamam-na de *confusa*. Só que esta expressão não é adequada, porque o contrário da confusão não é a distinção, mas a ordem. É verdade que a distinção é um efeito da ordem e a indistinção um efeito da confusão; e que, por conseguinte, todo conhecimento confuso é também um conhecimento indistinto. Mas a recíproca não é verdadeira: nem todo conhecimento indistinto é um conhecimento confuso. Pois os conhecimentos que não contêm nenhuma multiplicidade não comportam a ordem e tampouco a confusão.

/ Este é o caso de todas as representações *simples*, que nunca se tornam distintas; não porque nelas haja confusão, mas porque

nelas nenhum múltiplo se pode encontrar. Por isso, é preciso chamá-las de indistintas, mas não de confusas.

E mesmo nas representações compostas, nas quais é possível distinguir uma multiplicidade de características, a indistinação resulta freqüentemente, não da confusão, mas da *tenuidade da consciência*. Pois algo pode ser distinto segundo a *forma*; quer dizer, posso ter consciência do múltiplo na representação; mas, segundo a *matéria*, a distinção pode diminuir quando / o grau da consciência se torna menor, embora toda ordem esteja aí. Tal é o caso das representações abstratas.

A 44

A distinção ela própria pode ser dupla:

Primeiro, pode-se tratar de uma distinção *sensível*. Esta consiste na consciência do múltiplo na intuição. Vejo, por exemplo, a Via Láctea como uma faixa esbranquiçada; os raios de luz de cada uma das estrelas que nela se encontram devem necessariamente ter chegado aos meus olhos. Mas a representação deles era apenas clara, e é só pelo telescópio que ela se torna distinta, porque agora enxergo cada uma das estrelas contidas nesta faixa leitosa.

Segundo, pode-se tratar de uma distinção *intelectual* – a *distinção em conceitos* ou *distinção do entendimento*. Esta baseia-se no desmembramento do conceito relativamente ao múltiplo que está contido nele. É assim, por exemplo, que estão contidos no conceito da *virtude*, enquanto notas características, os seguintes conceitos: 1) o conceito de liberdade, 2) o conceito do apego a regras (o dever), 3) o conceito da superação da força das inclinações, na medida em que entram em conflito com essas regras. Ora, se resolvemos *desta maneira* o conceito da virtude em cada um de seus componentes, nós no-lo tornamos distinto por meio justamente dessa análise. Mas, tornando-o assim distinto, nada acrescentamos a um conceito; nós apenas o explicamos. / Por isso, com a distinção, os conceitos vêm-se aperfeiçoados, não, porém, quanto à *matéria*, mas quanto à *forma*.

A 45

Se refletirmos sobre os nossos conhecimentos relativamente às faculdades em que têm origem, as duas faculdades fundamentais e essencialmente diversas da sensibilidade e do / entendimento, toparemos aqui, então, com a distinção entre intuições e conceitos. Pois, considerados sob esse aspecto, todos os conhecimentos são ou bem *intuições*, ou bem *conceitos*. Os primeiros têm sua fonte na *sensibilidade* – a faculdade das intuições; os últimos, no *entendimento*, a faculdade dos conceitos. Tal é a distinção *lógica* entre o entendimento e a sensibilidade,

Ak 36

segundo a qual esta nada mais proporciona senão intuições, ao passo que aquele não proporciona outra coisa senão conceitos. Essas duas faculdades fundamentais podem, todavia, ser consideradas sob um outro aspecto sendo definidas de outra maneira, a saber, a sensibilidade como uma faculdade da *receptividade*, o entendimento como uma faculdade da *espontaneidade*. Só que esse tipo de explicação não é lógico, mas *metafísico*. Costuma-se também chamar a sensibilidade de faculdade *inferior*, o entendimento, ao contrário, de faculdade *superior*; em razão do fato que a sensibilidade se limita a dar a matéria para o pensamento, ao passo que o entendimento dispõe dessa matéria e submete-a a regras ou conceitos.

A 46

/ É na distinção aqui indicada entre os conhecimentos *intuitivos* e os conhecimentos *discursivos*, ou entre intuições e conceitos, que se funda a diferença entre a perfeição *estética* e a perfeição *lógica* do conhecimento.

Um conhecimento pode ser perfeito seja segundo as leis da sensibilidade, seja segundo as leis do entendimento; no primeiro caso, ele é *esteticamente* perfeito, no segundo, *logicamente* perfeito. A perfeição estética e a perfeição lógica são, pois, de espécies diversas: a primeira refere-se à sensibilidade; a segunda, ao entendimento. A perfeição lógica do conhecimento baseia-se em sua concordância com o objeto; logo, em leis *universalmente válidas* e, por conseguinte, deixa-se avaliar segundo normas *a priori*. A perfeição estética consiste na concordância do conhecimento com o sujeito e baseia-se na sensibilidade particular do ser humano. Por isso, no caso da perfeição estética, não há lugar para leis objetivas e universalmente válidas, relativamente às quais ela se deixaria avaliar *a priori* de uma maneira universalmente válida para todos os seres pensantes em geral. Na medida, porém, em que também há leis universais da sensibilidade que, muito embora não tenham validade objetivamente e para todos os seres pensantes em geral, têm, contudo, subjetivamente validade para o conjunto da humanidade: é possível também pensar uma perfeição estética que contenha o fundamento de um / agrado subjetivamente universal. Tal é a *beleza* – aquilo que agrada aos sentidos na *intuição* e, exatamente por isso, pode ser o objeto de um agrado universal, porque as leis da intuição são leis universais da sensibilidade.

A47
Ak37

É por essa concordância com as leis universais da sensibilidade que se distingue, quanto à espécie, o *belo propriamente dito*, *auto-subsistente*, cuja essência consiste na mera forma, do *aprazível*, que agrada unicamente na sensação pelo encanto ou emoção e, por essa razão, só pode ser também o fundamento de um mero agrado privado.

Essa perfeição estética essencial também é aquela que, dentre todas, é compatível com a perfeição lógica e melhor se deixa vincular a ela.

Considerada sob esse aspecto, pois, a perfeição estética relativamente ao essencialmente belo pode ser vantajosa para a perfeição lógica. De outro ponto de vista, porém, ela também lhe é muito desvantajosa, na medida em que, no caso da perfeição estética, só olhamos para o *extra-essencialmente* belo, para o *encantador* ou *comovente*, que agrada aos sentidos na mera sensação e não se refere à mera forma, mas à matéria da sensibilidade. / Pois o encanto e a emoção são o que mais podem estragar a perfeição lógica em nossos conhecimentos e juízos.

Sem dúvida, entre a perfeição estética e a perfeição lógica de nosso conhecimento persiste sempre, a rigor, uma espécie de conflito, que não pode ser totalmente superado. O entendimento quer ser instruído; a sensibilidade, animada; o primeiro deseja discernir; a segunda, apreender. Se os conhecimentos devem instruir, eles devem ser, nesta medida mesmo, elaborados a fundo; se eles devem ao mesmo tempo entreter, então também têm que ser belos. Se uma apresentação é bela, mas superficial, ela só pode agradar à sensibilidade, mas não ao entendimento; se ela é, ao invés, elaborada a fundo, mas é árida, só pode agradar ao entendimento, mas não à sensibilidade igualmente.

No entanto, visto que a necessidade da natureza humana e o objetivo de vulgarizar o conhecimento exigem que se procure unir as duas perfeições uma à outra, então devemos empenhar-nos também em conferir a perfeição estética àqueles conhecimentos que são de todo passíveis dela e em tornar popular pela forma estética um conhecimento conforme às regras da escola e logicamente perfeito. / Esforçando-nos por ligar a perfeição estética à perfeição lógica em nossos conhecimentos, cumpre, porém, não perder de vista as seguintes regras: 1) que a / perfeição lógica seja a base de todas as demais perfeições, não podendo, por isso, ficar atrás em nada de nenhuma outra, nem a ela ser sacrificada; 2) que se tenha em vista sobretudo a perfeição estética *formal* – o acordo de um conhecimento com as leis da intuição –, porque é nisto exatamente que consiste o essencialmente belo, que é o que melhor se deixa unir à perfeição lógica; 3) que se deve ser muito cauteloso com o *encanto* e a *emoção*, por meio dos quais um conhecimento age sobre a sensação e se vê dotado de interesse para ela, porque através deles a atenção pode ser tão facilmente desviada do objeto para o sujeito, do que manifestamente há de resultar uma influência muito prejudicial para a perfeição lógica do conhecimento.

Para tornar ainda mais manifestas as diferenças essenciais que subsistem entre a perfeição lógica e a perfeição estética do conhecimento, e isso não apenas em geral, mas de muitos pontos de vista particulares, vamos comparar as duas entre si segundo os quatro aspectos principais da quantidade, da qualidade, da relação e da modalidade, que é o que importa na avaliação da perfeição do conhecimento.

Um conhecimento é perfeito: 1) segundo a quantidade, se é *universal*; 2) segundo a qualidade, / se é *distinto*; 3) segundo a relação, se é *verdadeiro* e, finalmente, 4) segundo a modalidade, se é *certo*.

Considerado, pois, a partir de semelhantes pontos de vista, um conhecimento será logicamente perfeito segundo a quantidade: se tiver universalidade objetiva (universalidade do conceito ou da regra); segundo a qualidade: se tiver distinção objetiva (distinção no conceito); segundo a relação: se tiver verdade objetiva; e, finalmente, segundo a modalidade: se tiver certeza objetiva.

A essas perfeições lógicas correspondem, agora, as seguintes perfeições estéticas relativamente àqueles quatro aspectos principais; a saber:

1) a *universalidade estética*. Esta consiste na aplicabilidade de um conhecimento a um conjunto de objetos servindo de exemplos, nos quais é possível fazer a aplicação dele e mediante o que ele se torna ao mesmo tempo útil para fins de vulgarização.

2) A *distinção estética*. Esta é a distinção na intuição, onde, por meio de exemplos, um conceito pensado abstratamente se vê apresentado ou elucidado *in concreto*.

3) A *verdade estética*. Uma verdade meramente subjetiva, que consiste tão-somente na concordância do conhecimento com o sujeito e as / leis da aparência dos sentidos e que, por conseguinte, nada mais é senão uma aparência universal.

4) A *certeza estética*. Esta baseia-se naquilo que é necessário segundo o testemunho dos sentidos, isto é, naquilo que é confirmado pela sensação e pela experiência.

Nas perfeições que acabamos de mencionar, surgem sempre dois elementos, que, em sua união harmônica, constituem a perfeição em geral, a saber: a *multiplicidade* e a *unidade*. No caso do entendimento, a unidade reside no conceito, no caso dos sentidos, ela reside na intuição.

A 52

A mera multiplicidade sem unidade não consegue nos satisfazer. E é por isso que, dentre todas, a verdade é a principal perfeição, porque ela é o fundamento da unidade, graças à relação do nosso conhecimento com o objeto. Até mesmo no caso da perfeição estética, a verdade permanece sempre a *conditio sine qua non*, a mais importante condição negativa, sem a qual nada pode agradar universalmente ao gosto. Por isso, ninguém pode nutrir a esperança de progredir nas belas ciências, se não houver tomado por base de seus conhecimentos a perfeição lógica. É combinando ao máximo a perfeição lógica com a perfeição estética em geral / no que respeita a semelhantes conhecimentos, os quais devem fazer as duas coisas: ao mesmo tempo instruir e entreter, que também se mostram efetivamente o caráter e a arte do gênio.

Ak 40

/ VI

PERFEIÇÕES LÓGICAS PARTICULARES
DO CONHECIMENTO –
A) A PERFEIÇÃO LÓGICA DO CONHECIMENTO
SEGUNDO A QUANTIDADE: A GRANDEZA –
GRANDEZA EXTENSIVA E GRANDEZA INTENSIVA –
AMPLIDÃO E ELABORAÇÃO A FUNDO
OU IMPORTÂNCIA E FECUNDIDADE
DO CONHECIMENTO –
DETERMINAÇÃO DO HORIZONTE
DE NOSSOS CONHECIMENTOS

A grandeza do conhecimento pode ser tomada num duplo sentido, seja como grandeza *extensiva*, seja como uma grandeza *intensiva*. A primeira relaciona-se com a *extensão* do conhecimento e consiste, por conseguinte, na quantidade e multiplicidade do mesmo; a segunda relaciona-se com o seu *conteúdo*, que tem a ver com a *polivalência* ou fecundidade e importância lógica de um conhecimento, na medida em que este é considerado como o fundamento de muitas e grandes conseqüências (*non multa sed multum*).

A 53

Ao ampliar os nossos conhecimentos ou ao aperfeiçoá-los quanto à sua grandeza extensiva, / convém fazer uma estimativa da medida em que um conhecimento concorda com os nossos fins e aptidões. Este exame diz respeito à determinação do *horizonte* de nossos conhecimentos, pelo que se deve entender a *adequação da grandeza dos conhecimentos às aptidões e fins do sujeito*.

O horizonte pode ser determinado:

1) *logicamente*, segundo a faculdade ou os poderes do conhecimento relativamente ao *interesse do entendimento*. Aqui o que temos que avaliar é até que ponto podemos chegar em nossos conhecimentos, até que ponto podemos avançar e em que medida certos conhecimentos servem, de um ponto de vista lógico, de meios

para estes ou aqueles conhecimentos mais importantes a título de fins nossos;

2) *Esteticamente, segundo o gosto*, no que diz respeito ao interesse do sentimento. Quem determina esteticamente o seu horizonte procura organizar a ciência ou, de modo geral, procura adquirir tão-somente aqueles conhecimentos que se deixam comunicar universalmente e nos quais até mesmo os não-doutos encontrem o que lhes agrade e interesse;

Ak 41 A 54 3) *praticamente, segundo a utilidade*, no que diz respeito ao interesse / da vontade. O horizonte prático, na medida em que é determinado segundo a influência / que um conhecimento tem sobre a nossa moralidade, é *pragmático* e da máxima importância.

O horizonte concerne, pois, à avaliação e determinação daquilo que o homem *pode* saber, daquilo que lhe é *lícito* saber e daquilo que ele *deve* saber.

No que concerne agora, em particular, ao horizonte determinado teórica ou logicamente – e só dele pode-se tratar aqui –, podemos considerá-lo seja do ponto de vista *objetivo*, seja do ponto de vista *subjetivo*.

Com respeito aos *objetos*, o horizonte é ou *histórico*, ou *racional*. O primeiro é muito mais extenso do que o segundo; ele é mesmo imensamente grande, pois o nosso conhecimento histórico não tem limites. Ao contrário, é possível fixar o horizonte racional; assim, por exemplo, é possível determinar a que espécie de objetos o conhecimento matemático não pode ser estendido. Do mesmo modo, com respeito ao conhecimento racional filosófico, até que ponto pode a razão chegar aqui *a priori* sem qualquer experiência? Relativamente ao *sujeito*, o horizonte é ou bem o *universal e absoluto*, ou bem um horizonte *particular e condicionado* (um horizonte privado).

A 55 Por um horizonte absoluto e universal deve-se entender a congruência dos limites dos conhecimentos humanos / com os limites do conjunto da perfeição humana em geral. E aqui, pois, a questão é a seguinte: o que é que o homem, enquanto homem, pode de todo saber?

A determinação do horizonte privado depende de diversas condições empíricas e de diversas considerações especiais, por exemplo, da idade, do sexo, da condição social, do modo de vida e de outras coisas desse gênero. Cada classe particular de homens tem, por conseguinte, relativamente à particularidade de suas faculdades de conhecimento, de seus fins e de seus pontos de vista especiais, o

seu horizonte particular, – cada cabeça, o seu horizonte próprio, em proporção com a individualidade de suas forças e de seu ponto de vista. Finalmente, podemos pensar ainda num horizonte da *sã razão* e num horizonte da *ciência*, dos quais o último ainda carece de *princípios* que permitam determinar *o que podemos e o que não podemos saber*.

Ak 42 / O que não *podemos* saber está *além* de nosso horizonte; o que não nos é *lícito* ou não precisamos saber está *fora* de nosso horizonte. Todavia, este último pode valer apenas *relativamente*, com respeito a estes ou aqueles fins privados particulares, para o atingimento dos quais certos conhecimentos não apenas nada contribuem, mas poderiam até mesmo lhes ser um obstáculo. Pois nenhum conhecimento há de ser inútil e imprestável de maneira absoluta e para todo fim, muito embora nem sempre possamos discernir sua utilidade. Por isso, é / tão desavisada quanto injusta aquela censura que certas cabeças desenxabidas fazem aos grandes homens que elaboram as ciências com laborioso estudo, ao perguntarem: para que serve isso? Esta questão, não devemos sequer levantá-la se quisermos nos ocupar das ciências. Suponhamos que uma ciência só conseguisse dar esclarecimentos sobre um objeto possível qualquer; só por isso ela já seria útil o bastante. Todo conhecimento logicamente perfeito tem sempre uma utilidade possível que, embora ignorada por nós até agora, talvez venha a ser descoberta pela posteridade. Se, ao cultivar as ciências, jamais tivéssemos olhado para outra coisa senão o ganho material e a utilidade delas, não possuiríamos nem a Aritmética, nem a Geometria. Além disso, nosso entendimento está organizado de tal sorte que ele encontra satisfação no simples discernimento, que pode ser uma satisfação ainda maior do que a que encontra na utilidade que dele resulta. Isso, já o observara *Platão*. É aí que o homem experimenta sua própria excelência e sente o que se chama ter entendimento. Os homens que não sentem isso devem invejar os animais. O valor *intrínseco* que os conhecimentos têm por sua perfeição lógica é incomparável com seu valor *extrínseco* – o valor que têm na aplicação.

A 57 Tanto o que está *fora* do nosso horizonte, na medida em que, sendo dispensável para nós, não precisamos sabê-lo no que concerne às nossas intenções, / quanto o que está *abaixo* do nosso horizonte, na medida em que, sendo nocivo para nós, não devemos sabê-lo, deve ser entendido tão-somente em sentido *relativo* e de modo nenhum no sentido absoluto.

Em vista da ampliação e demarcação, de nosso conhecimento, devem-se recomendar as seguintes regras.

É preciso:

Ak 43 /1) determinar bem cedo, é verdade, seu horizonte, todavia apenas quando somos capazes, nós próprios, de determiná-lo, o que não sói acontecer antes dos vinte anos de idade;

2) não mudá-lo facilmente e com frequência (não passar de um para o outro);

3) não medir o horizonte dos outros pelo seu e não ter por inútil o que de nada nos serve a nós outros. Seria temerário querer determinar o horizonte dos outros porque não conhecemos suficientemente nem as suas aptidões, nem as suas intenções;

A 58 4) não estendê-lo demais, nem restringi-lo demais. Pois quem quer saber demais acaba por nada saber, e quem inversamente acredita que certas coisas em nada lhe concernem engana-se / muitas vezes; assim, por exemplo, se o filósofo acreditasse que a história seria dispensável para ele.

Também é preciso que se procure:

5) determinar de antemão o horizonte absoluto de toda a raça humana (quanto aos tempos passados e aos vindouros), bem como em particular:

6) determinar o lugar que a nossa ciência ocupa no horizonte do conhecimento total. É para isso que serve a *Enciclopédia Universal* na qualidade de um mapa universal (*mappe-monde*) das ciências.

7) Ao determinar seu horizonte particular, cumpre examinar cuidadosamente: que partes do conhecimento correspondem à nossa maior aptidão e nos agradam mais; o que é mais ou menos necessário em vista de certos deveres; o que é incompatível com os deveres *necessários*; e, por fim:

8) sempre importa mais ampliar do que estreitar o seu horizonte.

A 59 Não se deve absolutamente temer da ampliação do conhecimento o que daí receia d'Alembert. Pois não é o peso dos conhecimentos que nos oprime, mas é o volume do espaço para os nossos conhecimentos que nos estreita. A crítica da razão, da história e dos escritos históricos, um espírito universal que aborde o conhecimento humano *en gros* e não meramente / *en détail*, haverão sempre de reduzir a extensão, sem nada diminuir no conteúdo. Do metal desprende-se apenas a escória, ou o veículo menos nobre, que até então tinha sido necessário. Com / a extensão da História Natural, da Matemática etc., novos métodos hão de ser inventados que abreviem as coisas antigas e tornem dispensável a multidão dos livros. É da invenção de semelhantes métodos e

princípios novos que vai depender a possibilidade de encontrarmos tudo, com nossas próprias forças e a nosso bel-prazer, com a ajuda deles apenas e sem ter de atormentar a nossa memória. Por isso, há de se tornar merecedor da História como um gênio quem a compreender sob idéias capazes de permanecerem para sempre.

À perfeição lógica do conhecimento relativamente à sua extensão opõe-se a *ignorância*, uma imperfeição *negativa* ou imperfeição da *falta*, que permanece inseparável de nossos conhecimentos por causa das limitações do entendimento.

Podemos considerar a ignorância de um ponto de vista *objetivo* e de um ponto de vista *subjetivo*.

A 60 1) Considerada objetivamente, a ignorância é ou bem uma ignorância *material*, ou bem uma ignorância *formal*. A primeira consiste numa falta de conhecimentos históricos, a segunda numa falta de conhecimentos racionais. / Não devemos ser inteiramente ignorantes em nenhuma disciplina, mas, sem dúvida, é possível restringir o saber histórico, para se ocupar tanto mais do racional, ou vice-versa.

2) Em sentido *subjetivo*, a ignorância é ou bem uma ignorância *douta*, *científica*, ou bem uma ignorância *vulgar*. Quem discerne com clareza as barreiras do conhecimento, logo o campo da ignorância de onde parte, – o filósofo, por exemplo, que discerne e prova quão pouco, por falta dos dados necessários para isso, se pode saber a respeito da estrutura do ouro –, é ignorante de uma maneira *artificial* ou *douta*. Quem, ao contrário, é ignorante, sem discernir as razões dos limites da ignorância ou sem com isso se preocupar, é ignorante de uma maneira *vulgar*, não-científica. Tal pessoa não sabe sequer que nada sabe. Pois não é possível representar-se sua ignorância a não ser pela ciência, do mesmo modo que um cego não é capaz de se representar as trevas enquanto for incapaz de enxergar.

Ak 45 O conhecimento de sua ignorância pressupõe, pois, a ciência e, ao mesmo tempo, torna modesto, ao passo que o saber presumido torna a gente enfatuada. Assim, a insciência de Sócrates era um ignorância digna de todo louvor; na verdade, um / saber do não-saber, como ele próprio confessava. Portanto, os que possuem muitos conhecimentos e, apesar disso, se espantam com a quantidade / das coisas que não sabem são precisamente aqueles que não atinge a censura de ignorância.

A 61 *Irrepreensível* (*inculpabilis*), a ignorância o é, de modo geral, nas coisas cujo conhecimento está *acima* do nosso horizonte; e

permissível (conquanto tão somente no sentido relativo), ela só pode ser em vista do uso especulativo de nossas faculdades cognitivas, na medida em que aqui os objetos estão, embora *não acima*, pelo menos *fora* do nosso horizonte. *Vergonhosa*, porém, ela o é nas coisas que é muito necessário e ao mesmo tempo fácil de saber.

Há uma diferença entre *não saber* algo e *ignorar* algo, isto é, *não tomar nota alguma disso*. É bom ignorar muita coisa que não é bom para nós saber. De ambas as coisas distingue-se também a *abstração*. Mas abstraímos de um conhecimento quando ignoramos a sua aplicação, graças ao que o conquistamos *in abstracto*, podendo então considerá-lo melhor em sua generalidade como um princípio. Essa maneira de abstrair daquilo que, no conhecimento de uma coisa, não pertence à nossa intenção é útil e louvável.

De ordinário, os que ensinam uma doutrina da razão são historicamente ignorantes.

O saber histórico sem limites determinados é a *Poli-história*, que enfatua quem a possui. A *Polimatia* tem a ver com o conhecimento racional. Ambos, tanto o / saber histórico quanto o saber racional, estendidos sem limites determinados, podem-se chamar de *Pansofia*. Ao saber histórico pertence a ciência dos instrumentos da erudição: a *Filologia*, que compreende em si um conhecimento crítico dos livros e das línguas (*Literatura e Lingüística*).

A mera *Poli-história* é uma erudição *ciclópica*, a quem falta um olho – o olho da Filosofia; e um ciclope da Matemática, da História, da Ciência Natural, da Filologia e da Glossologia é um erudito que é forte em todas essas disciplinas, mas considera dispensável toda Filosofia acerca desses temas.

Uma parte da Filologia é constituída pelas *Humanidades*, com o que se tem em vista o conhecimento dos Antigos, conhecimento este que vem promover a *união da ciência com o gosto*, polir a rudeza e favorecer a comunicabilidade e a urbanidade, que constituem aquilo em que consiste a *humanidade*.

As *Humanidades* visam, pois, proporcionar uma instrução naquilo que serve à cultura do gosto, tomando os Antigos por modelos. Isso comporta, por exemplo, a eloqüência, a poesia, o conhecimento dos textos dos autores clássicos e coisas semelhantes. Todos esses conhecimentos humanísticos podem ser remetidos à parte *prática* da Filologia, que visa a formação do gosto. Mas se, além disso, separarmos o mero filólogo do humanista, então os dois vão se / distinguir um do outro pelo fato de que aquele procura entre os Antigos os instrumentos da erudição, ao passo que este procura os instrumentos da *formação do gosto*.

O beletриста ou *bel-esprit* é um humanista segundo modelos contemporâneos nas línguas vivas. Portanto, não é um erudito – pois só as *línguas mortas* são hoje em dia línguas eruditas – mas, sim, um mero *diletante* dos conhecimentos do gosto segundo a *moda*, sem precisar dos Antigos. A ele poder-se-ia chamar um *macaco* do humanista. O poli-historiador tem que ser, enquanto filólogo, *lingüista e letrado*; e, enquanto humanista, tem que ser *clássico* e o seu intérprete. Enquanto filólogo, ele é *cultivado*; enquanto humanista, *civilizado*.

Quanto às ciências, há duas degenerações do gosto dominante: o *pedantismo* e a *galanteria*. Um pratica as ciências tão-somente para a *escola* e restringe-a desse modo quanto ao seu *uso*; a *outra* pratica-a tão-somente para o convívio social ou para o mundo e limita-a assim em vista de seu *conteúdo*.

Ou bem o pedante é, enquanto erudito, o oposto do homem do mundo e, nesta medida, é o erudito enfatuaado e sem conhecimento do mundo, isto é, que não sabe transmitir sua ciência; ou bem deve ser considerado, é verdade, como um homem dotado de uma / habilidade geral, mas apenas em *coisas formais*, não segundo a essência e o fim. Neste último sentido, ele não passa de um *mantaco de formalidades*; limitado quanto ao âmago das coisas, ele olha apenas para a roupagem e a casca. Ele é a imitação malograda ou a *caricatura* do espírito *metódico*. Por isso, também se pode chamar o pedantismo de meticulosidade bizantina e exatidão inútil nas coisas formais (micrologia). Semelhante formalismo do método escolástico encontrar-se-á fora da escola não somente entre os eruditos e nas instituições que têm a ver com a erudição, mas também / em outras classes e outras coisas. O *cerimonial* nas cortes, no convívio social, que outra coisa é senão mania de formalidades e minudência? Entre os militares não é inteiramente assim, embora assim pareça. Mas, na conversação, na maneira de se vestir, na dieta, na religião, impera a miúde muito pedantismo.

Uma exatidão apropriada em coisas formais é a preocupação de ir a fundo (perfeição escolástica, segundo as normas da escola). O pedantismo é, assim, a *afetação* da preocupação de ir ao fundo, do mesmo modo que a galanteria, que não passa de uma cortesã a cortejar o aplauso do gosto, nada mais é do que uma popularidade afetada. Pois a galanteria está empenhada tão-somente em conquistar o favor do leitor e, por causa disso, em não ofendê-lo por uma palavra difícil sequer.

A 65 / Para evitar o pedantismo são precisos conhecimentos extensos, não apenas nas ciências mesmas, mas também em vista do uso delas. Por isso, só o verdadeiro erudito pode se livrar do pedantismo, que é sempre uma qualidade do espírito estreito.

Quando nos empenhamos em proporcionar ao nosso conhecimento a perfeição escolástica do trabalho feito a fundo e, ao mesmo tempo, a perfeição da popularidade, sem incorrer no erro da afetação do trabalho a fundo ou da popularidade afetada, é preciso ter em vista sobretudo a perfeição escolástica do nosso conhecimento – a forma do trabalho a fundo segundo as normas da escola. E só então convém cuidar da maneira pela qual tornaremos verdadeiramente popular o conhecimento aprendido metodicamente na escola, isto é, comunicável aos outros de uma maneira tão fácil e tão universal que a solidez do trabalho a fundo não se veja relegada pela popularidade. Pois não se deve, por causa da perfeição popular, para agradar ao povo, sacrificar a perfeição escolástica, sem a qual toda ciência nada mais seria do que brincadeira e passatempo.

A 66 Para aprender, porém, a verdadeira popularidade é preciso ler os Antigos, por exemplo, os escritos filosóficos de Cícero, os poetas *Horácio*, *Virgílio* etc.; entre os modernos, *Hume*, *Shaftesbury* e outros mais, todos eles homens que muito freqüentaram o mundo refinado, / sem o que não se consegue ser popular. Pois a verdadeira popularidade exige muito conhecimento prático do mundo e dos homens, conhecimento dos conceitos, do gosto e das inclinações dos homens, que é preciso constantemente levar em consideração na apresentação e mesmo na escolha de expressões apropriadas, convenientes à popularidade. Semelhante condescendência / com a capacidade de apreensão do público e com as expressões costumeiras, que não relega a perfeição escolástica, mas cuida apenas de revestir os pensamentos de modo a não deixar ver o andaime, o que há de *escolástico* e de *técnico* nessa perfeição (assim como traçamos linhas a lápis para escrever sobre elas e depois as apagamos) – essa perfeição verdadeiramente popular do conhecimento é, de fato, uma grande e rara perfeição, que demonstra um grande discernimento do que é a ciência. Entre outros méritos, ela também tem o de poder dar uma prova do completo discernimento de uma coisa. Pois o exame meramente escolástico de um conhecimento ainda deixa a dúvida: será que esse exame não teria sido unilateral, e o conhecimento ele próprio, será que ele teria efetivamente um valor reconhecido por todos os homens? A escola tem os seus preconceitos do mesmo modo que o senso comum. Aqui um corrige o outro. Por isso é importante

submeter um conhecimento ao exame de pessoas cujo entendimento não esteja apegado a nenhuma escola.

A 67 / Essa perfeição do conhecimento, pela qual ele se qualifica para uma comunicação fácil e universal, também poderia ser chamada de *extensão externa*, ou grandeza extensiva, de um conhecimento, na medida em que este está difundido *externamente* entre muitas pessoas.

Visto que há tantos e tão diversos conhecimentos, é bom fazer um plano para ordenar as ciências de tal sorte que elas se ajustem da melhor maneira aos nossos fins e contribuam para a perfeição deles. Todos os conhecimentos estão numa certa conexão natural entre si. Se, empenhados em ampliar os conhecimentos, não tivermos em vista esta conexão, toda essa sabença não passará de uma mera *rapsódia*. Mas, se tomarmos uma ciência principal como fim e considerarmos todos os outros conhecimentos tão-somente como meios para chegar até ela, então teremos introduzido em nosso saber um certo caráter sistemático. E, para proceder à ampliação de nossos conhecimentos segundo um plano bem ordenado e adequado ao fim, é preciso pois conhecer essa conexão dos conhecimentos entre si. Para esse fim encontramos uma orientação na *arquitetônica* das ciências, / que é um sistema segundo idéias, no qual *as ciências são consideradas quanto à sua / afinidade e ligação sistemática num todo do conhecimento interessando à humanidade*.

Mas, no que concerne em particular à grandeza *intensiva* do conhecimento, quer dizer, ao seu conteúdo, ou à sua polivalência e importância, que se distingue essencialmente, como observamos acima, da grandeza extensiva, da mera ampliação do mesmo, sobre isso contentamo-nos em fazer as poucas observações que se seguem:

1) Um conhecimento voltado *para o grande*, isto é, o *todo*, no uso do entendimento, deve ser distinguido da *subtileza no que é pequeno* (micrologia).

2) *Logicamente importante* deve-se chamar a todo conhecimento que promova a perfeição lógica *quanto à forma*, por exemplo, toda proposição matemática, toda lei da natureza discernida distintamente, toda explicação filosófica correta. A importância prática não se pode prever, mas é preciso *esperar por ela*.

3) Não se deve confundir a importância com a *difficuldade*.

A 69 Um conhecimento pode ser difícil, sem / ser importante. Por isso, a dificuldade não decide nem *pró*, nem tampouco *contra* o valor e a importância de um conhecimento. Esta depende da magnitude ou pluralidade das conseqüências. Quanto mais ou quanto maiores conseqüências tiver um conhecimento, quanto mais uso se puder fazer dele, tanto mais importante ele será. A um conhecimento sem conseqüências importantes chama-se *bizantinice*; tal era, por exemplo, a filosofia escolástica.

VII

B) A PERFEIÇÃO LÓGICA DO CONHECIMENTO, SEGUNDO A RELAÇÃO – A VERDADE – VERDADE MATERIAL E VERDADE FORMAL OU LÓGICA – CRITÉRIOS DA VERDADE LÓGICA – A FALSIDADE E O ERRO – A APARÊNCIA, COMO FONTE DO ERRO – MEIOS PARA EVITAR OS ERROS

Ak 50 Uma das mais importantes perfeições do conhecimento e até mesmo a condição essencial e inseparável de toda a perfeição do mesmo é a *verdade*. A verdade, diz-se, consiste na concordância do conhecimento com o objeto. Por conseguinte, de acordo com essa explicação meramente verbal, o conhecimento deve concordar com o objeto para ser aceito como verdadeiro. 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, porém, 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 na explicação os Antigos chamavam *dialelo*. E, de fato, este erro foi sempre objetado aos lógicos pelos cépticos, 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.

Pois o que se pergunta aqui é: se e em que medida haverá um critério da verdade seguro, universal e útil na aplicação. Pois é isto o que deve ser o sentido da questão: *O que é a verdade?*

Para poder decidir esta importante questão, é preciso com certeza distinguir aquilo que em nosso conhecimento pertence à *matéria* do mesmo e se relaciona com o *objeto*, daquilo que concerne à *mera forma* como a / condição sem a qual um conhecimento não seria de todo um conhecimento. Por isso, com respeito a essa distinção entre o aspecto *objetivo, material* e o aspecto *subjetivo, formal* em nosso conhecimento, a questão acima divide-se nas duas questões particulares seguintes:

- 1) Será que há um critério material e universal da verdade?
- 2) Será que há um critério formal e universal da verdade?

Um critério material e universal da verdade não é possível; tal coisa é até mesmo autocontraditória. Pois, enquanto critério *universal*, válido para todos os objetos em geral, ele teria que abstrair completamente de toda distinção entre os objetos, e no entanto, enquanto critério material, também teria ao mesmo tempo de visar exatamente essa distinção, para poder determinar se um conhecimento concorda precisamente com o objeto ao qual se relaciona, / e não com um objeto qualquer em geral – o que, a rigor, não quer dizer nada. É, porém, nesta concordância de um conhecimento com o objeto determinado ao qual se relaciona que deve consistir a verdade material. Pois um conhecimento que é verdadeiro com relação a *um* objeto, pode ser falso com respeito a outros objetos. Por isso, é absurdo exigir um / critério material e universal da verdade, devendo ao mesmo tempo abstrair e não abstrair de toda distinção entre os objetos.

Mas, se a questão é, agora, a questão pelos critérios *formais* e *universais* da verdade, é fácil estabelecer aqui que, sem dúvida, pode haver semelhantes critérios. Pois a verdade *formal* consiste unicamente na concordância do conhecimento consigo próprio, abstração feita de todos os objetos e de toda distinção entre os mesmos. Os critérios formais e universais da verdade nada mais são, por conseguinte, do que as características lógicas universais da concordância do conhecimento consigo próprio, ou – o que dá no mesmo – com as leis universais do entendimento e da razão.

Esses critérios universais e formais não são, é verdade, suficientes para a verdade objetiva, mas devem, no entanto, ser considerados como a *conditio sine qua non* dos mesmos.

Pois, antes de perguntar se o conhecimento concorda com o objeto, deve vir a questão se ele concorda consigo próprio (segundo a forma). E isto é assunto da Lógica.

Os critérios formais da Lógica são:

- 1) o princípio da não-contradição,
- 2) o princípio da razão suficiente.

Pelo primeiro fica determinada a *possibilidade lógica*, pelo último a *realidade lógica* de um conhecimento.

Com efeito, à verdade lógica de um conhecimento pertencem duas coisas:

Primeiro: que ele seja logicamente possível, quer dizer, que ele *não se contradiga*. Mas essa característica da verdade lógica *interna é tão-somente negativa*; pois é verdade que um conhecimento que se contradiz é falso; mas, se ele não se contradiz, nem por isso é sempre verdadeiro.

Segundo: que *ele seja logicamente fundado*, quer dizer, que ele tenha: (a) razões em que se funde e (b) não tenha conseqüências falsas.

Este segundo critério da verdade lógica *externa* / ou da *racionalidade*, o qual concerne à conexão lógica de um conhecimento com razões e conseqüências, é *positivo*. E aqui valem as seguintes regras:

1) Da *verdade* das conseqüências é possível inferir a *verdade* do conhecimento *considerado como a razão* daquelas, mas apenas *negativamente*: se *uma* conseqüência falsa deriva de um conhecimento, então o conhecimento ele próprio é falso. Pois, se a razão fosse verdadeira, / a conseqüência também teria que ser verdadeira, pois a conseqüência é determinada pela razão.

Mas não se pode inferir inversamente: se uma conseqüência falsa deriva de um conhecimento, então ele é verdadeiro; pois é possível extrair conseqüências verdadeiras de uma razão falsa.

2) *Se todas as conseqüências de um conhecimento são verdadeiras, então o conhecimento também é verdadeiro*. Pois bastaria haver algo de falso no conhecimento para que uma conseqüência falsa devesse também ocorrer.

Da conseqüência é possível, pois, inferir uma razão, mas sem que se possa determinar essa razão. É só a partir do conjunto de todas as conseqüências que se pode inferir, de uma razão determinada, que esta seja a verdadeira.

Ao primeiro tipo de inferência, segundo o qual a conseqüência só pode ser um critério *negativa e indiretamente* suficiente da verdade de um conhecimento, chama-se na Lógica *apagógica (modus tollens)*.

Esse procedimento, de que freqüentemente se faz uso na Geometria, tem a vantagem de que basta derivar de um conhecimento *uma* conseqüência falsa, para provar sua falsidade. Assim, por exemplo, para demonstrar que a terra não é plana, basta que eu, sem apresentar razões positivas e diretas e de maneira *apagógica* / e indireta, faça apenas a seguinte inferência: se a terra

fosse plana, então a estrela polar teria que estar sempre na mesma altura; ora, isto não é o caso, logo a terra não é plana.

No outro tipo de inferência, o modo de inferência *positivo e direto (modus ponens)*, surge a dificuldade de que a totalidade das conseqüências não pode ser conhecida apodicticamente, donde somos levados por esse tipo de inferência tão-somente a um conhecimento provável e *hipoteticamente* verdadeiro (hipóteses), em conformidade com a pressuposição segundo a qual, onde muitas conseqüências são verdadeiras, todas as demais também hão de ser verdadeiras.

Podemos, então, erigir aqui três princípios como critérios de verdade puramente formais ou lógicos; tais são :

Ak 53 1) o princípio da *contradição e da identidade (principium contradictionis e identitatis)*, mediante o qual / está determinada a possibilidade interna de um conhecimento para juízos *problemáticos*;

2) o princípio da *razão suficiente (principium rationis sufficientis)*, no qual se baseia a *realidade* (lógica) de um conhecimento – o fato de que ele esteja fundado como matéria para juízos *assertóricos*.

A 76 3) o princípio do *terceiro excluído (principium exclusi medii inter duo contradictoria)*, / no qual se funda a necessidade (lógica) de um conhecimento – o fato de que necessariamente se deva julgar assim e não de outro modo, isto é, que o contrário seja falso – para juízos *apodícticos*.

O contrário da verdade é a *falsidade*, a qual, na medida em que é tomada pela verdade, se chama *erro*. Por conseguinte, um juízo *errôneo* – pois o erro assim como a verdade só existe no juízo – é um juízo que confunde a *aparência* da verdade com a *própria* verdade.

Como é possível a verdade: eis aí uma coisa que é fácil entender, visto que aqui o entendimento age de acordo com suas leis essenciais.

Mas como é possível o erro na aceção formal da palavra, quer dizer, como é possível a *forma do pensamento* *contrária ao entendimento*, isto é difícil de compreender, assim como tampouco se pode compreender como uma força possa desviar-se de suas próprias leis essenciais. Não podemos, pois, procurar no próprio entendimento e em suas leis essenciais a razão dos erros, bem como tampouco nas *barreiras* do entendimento, nas quais se encontra, é verdade, a causa da *ignorância*, mas de modo / nenhum do erro. Ora, se não dispuséssemos de outro poder cognitivo além do

entendimento, jamais erraríamos. Só que, além do entendimento, há em nós uma outra fonte indispensável do conhecimento. Esta é a *sensibilidade*, que nos dá a matéria para o pensamento e age af segundo leis que não as do entendimento. Mas, da *sensibilidade*, considerada em si mesma e isoladamente, o erro também não pode originar-se, porque os sentidos não julgam de modo algum.

Ak 54 Por isso, a fonte de todo erro terá de ser procurada única e exclusivamente na *influência desaparecida da sensibilidade sobre o entendimento*, ou, para falar mais exatamente, sobre o *juízo*. / Com efeito, é essa influência que faz com que, ao julgar, tomemos razões meramente *subjetivas* por *objetivas* e, por conseguinte, confundamos a *mera aparência da verdade com a verdade mesma*. Pois é nisso precisamente que consiste a essência da *aparência*, que, por causa disso, deve ser considerada como uma razão para ter por verdadeiro um conhecimento falso.

O que torna possível o erro é, portanto, a *aparência*, segundo a qual o meramente *subjetivo* se vê confundido no juízo com o *objetivo*.

A 78 Em certo sentido, pode-se certamente fazer do entendimento também o autor dos erros, a saber, na medida em que ele, / por falta da necessária atenção para aquela influência da *sensibilidade*, se deixa induzir pela *aparência* que daí se origina a tomar por *objetivas* razões determinantes do juízo que são meramente *subjetivas*, ou a aceitar como verdadeiro segundo as suas próprias leis aquilo que só é verdadeiro segundo as leis da *sensibilidade*.

Por conseguinte, nas barreiras do entendimento só se encontra a culpa da *ignorância*; a culpa do erro, temos que no-la atribuir a nós mesmos. A natureza, é verdade, recusou-nos muitos conhecimentos e sobre tantas coisas nos deixa numa *ignorância* inevitável; o erro, no entanto, não é ela que o causa. A isso induziu-nos o nosso próprio *pendor* a julgar e a decidir até mesmo nas situações em que, por causa de nossa limitação, não estamos capacitados a julgar e decidir.

Todavia, todo erro no qual possa incidir o entendimento humano é apenas *parcial*, e em todo juízo *errôneo* tem que haver sempre algo de verdadeiro. Pois um erro *total* seria um total antagonismo às leis do entendimento e da razão. Como é que ele poderia, enquanto tal, provir de uma maneira qualquer do entendimento e, na medida em que é sempre um juízo, como é que poderia ser considerado um produto do entendimento!

A 79 / Com respeito ao verdadeiro e ao errôneo em nosso conhecimento, distinguimos o conhecimento *exato* de um conhecimento *vago*.

Um conhecimento é *exato*, se é adequado ao seu objeto, ou se, com respeito ao seu objeto, nem o mínimo erro tem lugar; *vago*, se nele pode haver erros, sem que isso chegue a ser um obstáculo ao seu objetivo.

Ak 55 / Essa distinção concerne à *determinação mais lata ou mais estrita* do nosso conhecimento (*cognitio late vel stricte determinata*). Às vezes, é preciso de início determinar um conhecimento numa extensão mais lata (*late determinare*), especialmente quando se trata de coisas históricas. Nos conhecimentos racionais, porém, tudo tem que estar exatamente (*stricte*) determinado. No caso da *determinação lata* dizemos: um conhecimento é determinado *praeter propter*. Depende sempre do objetivo de um conhecimento, se ele deve ser determinado de maneira vaga ou exata. A determinação lata deixa sempre margem ao erro, que no entanto pode ter limites determinados. O erro ocorre em particular quando uma determinação lata é tomada por uma determinação estrita, por exemplo em questões de moralidade, onde tudo deve estar estritamente determinado. Aqueles que não fazem isso são denominados pelos ingleses *latitudinários*.

A 80 / Da exatidão, entendida como uma perfeição objetiva do conhecimento, pode-se distinguir ainda – visto que aqui o conhecimento é inteiramente congruente com o objeto – a *subtileza* enquanto perfeição *subjetiva* do mesmo.

O conhecimento de alguma coisa é sutil quando nele se descobre o que só escapar à atenção dos demais. Isso exige, pois, um alto grau de atenção e um grande dispêndio de força intelectual.

Muitos censuram toda subtileza porque não conseguem alcançá-la. Mas, em si mesma, ela sempre faz honra ao entendimento e chega a ser meritória e necessária na medida em que é aplicada a um objeto digno da observação. Mas, podendo atingir o mesmo fim com menor atenção e esforço do entendimento, quando ao contrário nos empenhamos nisso mais do que o necessário, estamos fazendo um dispêndio inútil e incidindo em subtilezas que, de certo, são difíceis, mas não servem para nada (*nugae difficiles*).

Assim como ao exato se opõe o vago, assim também ao sutil se opõe o *grosseiro*.

A 81 Da natureza do erro, cujo conceito encerra, como observamos, além da falsidade, ainda a/aparência da verdade a título de característica essencial, resulta para a verdade de nosso conhecimento a seguinte e importante regra:

Ak 56 / A fim de evitar erros – e *inevitável* nenhum erro o é absoluta ou simplesmente, muito embora o possa ser *relativamente* para os casos em que, mesmo sob o risco de errar, é inevitável para nós julgar – repetindo, a fim de evitar erros, é preciso procurar descobrir e explicar a fonte dos mesmos, a aparência. Pouquíssimos, porém, foram os filósofos que fizeram isso. Eles só trataram de refutar os erros mesmos, sem apontar a aparência em que tinham origem. Esta descoberta e dissolução da aparência é um serviço à verdade de muito maior mérito do que uma refutação direta dos erros mesmos, com o que não se consegue obstruir a fonte desses erros, nem evitar que a mesma aparência, pelo fato de não ser conhecida, venha de novo a induzir em erros em outros casos. Pois, mesmo que tenhamos sido convencidos de que erramos, mesmo assim, caso não tenha sido eliminada a aparência ela própria, que está na base do erro, sempre nos restarão *escripulos*, por poucas que sejam as razões que possamos aduzir para a justificação deles.

A 82 De resto, com a explicação da aparência dá-se uma espécie de aprovação a quem errou. Pois ninguém há de admitir que errou sem qualquer /aparência da verdade, que talvez pudesse também ter enganado alguém dotado de maior argúcia, uma vez que aqui o que está em jogo são razões subjetivas.

Quando a aparência é manifesta até mesmo ao entendimento comum (*sensus communis*), o erro é chamado de *tolice* ou *disparate*. A censura da absurdidade é sempre uma reprecensão pessoal, que se deve evitar, em particular na refutação dos erros.

Pois aos olhos de quem afirma um disparate não está patente a aparência ela própria, que está na base dessa patente falsidade. É preciso primeiro *fazer* com que essa aparência fique patente para ele. Se ele ainda assim persistir no erro, certamente é um tolo; mas, neste caso, também nada mais há a fazer com ele. Ele se tornou assim tão incapaz quanto indigno de toda correção e refutação ulterior. Pois, a rigor, não se pode *provar* a ninguém que ele é um tolo; todo arrazoar neste sentido seria em vão. Quando se prova o disparate, não se está mais falando com quem errou, mas com uma pessoa razoável. Neste caso, porém, o evidenciamento do disparate não é necessário.

Ak 57 Pode-se chamar um erro *tolice* também àquele / ao qual *nem*
A 83 *sequer a aparência* serve de desculpa; assim / como um erro *grosseiro* é um erro que demonstra ignorância no conhecimento comum ou uma falta contra a atenção comum.

O erro nos princípios é um erro mais grave do que o erro na sua aplicação.

Uma característica, ou pedra de toque, *externa* da verdade é a comparação de nossos próprios juízos com os juízos dos outros, pois o subjetivo não residirá de maneira igual em todos os outros, e por conseguinte a aparência poderá ser assim explicada. A *incompatibilidade* dos juízos dos outros com os nossos deve, por isso, ser considerada como uma característica externa do erro e como um sinal para investigarmos nossa maneira de proceder ao julgar, mas não para rejeitá-la de pronto. Pois é sempre possível que a gente tenha razão *quanto ao fundo* e que se esteja errado apenas *na maneira* de apresentar.

O entendimento humano comum (*sensus communis*) também é em si mesmo uma pedra de toque para descobrir os enganos do uso *técnico* (*künstlich*) do entendimento. Quer dizer: *orientar-se* pelo entendimento comum *no pensamento* ou no uso especulativo da razão, quando se o usa o entendimento *comum* como um teste para a avaliação da correção do entendimento *especulativo*.

A 84

As regras e condições universais para se evitar o erro em geral são: (1) pensar por si mesmo, (2) pensar colocando-se no lugar de outra pessoa, e (3) pensar sempre de maneira coerente consigo mesmo. A máxima de pensar por si mesmo, podemos chamá-la de *esclarecida*; a máxima de se colocar no ponto de vista do outro, podemos chamá-la de *ampliada*; e à máxima de pensar sempre de maneira coerente consigo mesmo, podemos chamar-lhe a *maneira de pensar consequente ou cogente*.

Ak 58

/ VIII

C) A PERFEIÇÃO LÓGICA DO CONHECIMENTO
SEGUNDO A QUALIDADE – CLAREZA –
CONCEITO DE UMA CARACTERÍSTICA EM GERAL –
DIFERENTES ESPÉCIES DE CARACTERÍSTICAS –
DETERMINAÇÃO DA ESSÊNCIA LÓGICA
DE UMA COISA – DIFERENÇA ENTRE A
ESSÊNCIA LÓGICA E A ESSÊNCIA REAL –
DISTINÇÃO, UM GRAU SUPERIOR DA CLAREZA –
DISTINÇÃO ESTÉTICA E DISTINÇÃO LÓGICA –
DIFERENÇA ENTRE A DISTINÇÃO ANALÍTICA
E A DISTINÇÃO SINTÉTICA

A 85

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 do conhecimento, 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*).⁽⁶⁾

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*⁽⁷⁾ da *representação inteira*. Por conseguinte, todos os nossos conceitos são notas características e *pensar* nada mais é do que representar mediante notas características.

Cada característica pode ser considerada sob dois aspectos: *Primeiro*, como uma representação em si mesma;

(6) Sobre a tradução de *kennen* e *erkennen* cf. ao final *Nota sobre a Tradução de alguns Termos* (N. T.).

(7) Sobre a tradução de *Erkenntnisgrund* como *razão de conhecimento*, bem como de *Merkmale* como (*nota*) *característica*, cf. ao final *Nota sobre a Tradução de alguns Termos* (N. T.).

Segundo, enquanto pertencente a título de conceito parcial à representação inteira de uma coisa e, assim, enquanto razão do conhecimento da própria coisa.

Todas as notas características, consideradas enquanto razões do conhecimento, têm um duplo uso, ou interno, ou externo. O uso interno consiste na derivação, com o intuito de conhecer a coisa mediante características, enquanto razão de seu conhecimento. O uso externo consiste na comparação, na medida em que, mediante características, podemos comparar uma coisa com outras segundo regras da identidade ou da diversidade.

A 86 / Entre as notas características há muitos tipos de diferenças específicas, nas quais se funda a seguinte classificação.

Ak 59 / 1) Características analíticas ou sintéticas. Aquelas são conceitos parciais do meu conceito real (as quais já penso nele); estas, ao contrário, são conceitos parciais do conceito inteiro meramente possível (o qual, por conseguinte, deve vir a ser constituído por meio de uma síntese de diversas partes). As primeiras são todos os conceitos da razão, as últimas podem ser conceitos da experiência.

2) Características coordenadas ou subordinadas. Essa divisão das características diz respeito à sua conexão uma após a outra ou uma sob a outra.

As notas características são coordenadas na medida em que cada uma delas é representada como uma característica imediata da coisa; e subordinadas, na medida em que uma característica só é representada na coisa mediante a outra. A ligação de características coordenadas no todo do conceito chama-se agregado; a ligação de características subordinadas, série. Aquela, a agregação de características coordenadas, constitui a totalidade do conceito, a qual, no entanto, quando se trata de conceitos empíricos sintéticos, jamais pode ser completada, mas se assemelha a uma linha reta sem limites.

A 87 / A série de características subordinadas termina a parte ante, ou da parte das razões, em conceitos indecomponíveis que, por causa de sua simplicidade, não se deixam mais desmembrar; ao contrário, a parte post, ou no que se refere às conseqüências, ela é infinita, porque temos, é verdade, um gênero supremo, mas não uma espécie ínfima.

Com a síntese de cada novo conceito na agregação de características coordenadas, cresce a distinção extensiva ou desdobrada; do mesmo modo que, com a continuação da análise dos conceitos na série de características subordinadas, cresce a distinção intensiva ou profunda. Esta última espécie de distinção, visto que serve necessariamente à elaboração a fundo e à cogência do

conhecimento, é por isso mesmo um assunto da Filosofia sobretudo, e é nas investigações metafísicas que ela é perseguida ao máximo.

3) Características afirmativas ou negativas. Mediante as primeiras conhecemos o que a coisa é; mediante as últimas o que esta não é.

As características negativas servem para nos preservar de erros. Por isso, são desnecessárias onde é impossível errar, e só são necessárias e importantes nos casos em que nos preservam de um erro importante, em que poderíamos facilmente incidir. Assim, por exemplo, com respeito / ao conceito de um ente como Deus, as características negativas são necessárias e importantes.

Ak 60 / Mediante as características afirmativas queremos, pois, entender algo; mediante as negativas – nas quais podemos transformar a totalidade das notas características – queremos apenas não entender mal ou não errar acerca de uma coisa, mesmo que não possamos vir a conhecer nada dela.

4) Características importantes e fecundas ou vazias e sem importância.

Uma nota característica é importante e fecunda se constitui uma razão de conhecimento de grandes e numerosas conseqüências: em parte, com respeito a seu uso interno – o uso na derivação –, na medida em que é suficiente para que através dela se conheça muito da coisa mesma; em parte, com respeito ao seu uso externo – o uso na comparação –, na medida em que ela serve para conhecer tanto a semelhança de uma coisa com muitas outras, quanto a diferença dela com relação a muitas outras.

De resto, é preciso distinguir aqui a importância e fecundidade prática: a utilidade e manejabilidade.

5) Características suficientes e necessárias ou insuficientes e contingentes.

A 89 / Uma característica é suficiente na medida em que é suficiente para distinguir em todos os casos uma coisa de todas as demais; / em caso contrário é insuficiente, assim como, por exemplo, o ladrar do cão. Mas, do mesmo modo que a sua importância, a suficiência das características só pode ser determinada num sentido relativo, em vista dos fins que se visam com um conhecimento.

As características necessárias, finalmente, são aquelas que têm que ser encontradas sempre na coisa representada. Semelhantes características chamam-se também essenciais e se opõem às características extra-essenciais e contingentes, que podem ser separadas do conceito da coisa.

Mas, entre as características necessárias, é preciso fazer uma outra distinção ainda.

Algumas das características convêm às coisas enquanto razões de outras características de uma e a mesma coisa; outras, ao contrário, apenas enquanto conseqüências de outras características.

Ak 61 As primeiras são características primitivas e constitutivas (*constitutiva, essentialia in sensu strictissimo*); as outras chamam-se atributos / (*consectaria, rationata*), e também pertencem, é verdade, à essência da coisa, mas apenas na medida em que têm primeiro que ser derivadas de seus elementos essenciais; assim como, por exemplo, no conceito de um triângulo, os três ângulos dos três lados.

A 90 / As características extra-essenciais também são, por sua vez, de duas espécies; elas dizem respeito seja às determinações internas de uma coisa (*modi*), seja às suas relações externas (*relationes*). Assim, por exemplo, a característica da *sapiência* designa uma determinação interna do homem; *ser um senhor ou um servo*, tão-somente uma relação externa do mesmo.

O conjunto de todos os elementos essenciais de uma coisa ou a suficiência das características dela, segundo a coordenação ou a subordinação, é a *essência* (*complexus notarum primitivarum, interne conceptui dato sufficientium; sive complexus notarum, conceptum aliquem primitive constituentium*).

Nesta explicação, porém, não devemos absolutamente pensar na *essência real* ou *natural* das coisas que não conseguimos jamais discernir. Pois, visto que a Lógica abstrai de todo conteúdo do conhecimento, por conseguinte também da coisa mesma, assim nesta ciência só se pode tratar da *essência lógica* das coisas. E esta, é fácil discerni-la. Pois isto nada mais exige além do conhecimento de todos os predicados com respeito aos quais um objeto está determinado *por meio de seu conceito*; ao passo que, para a *essência real* da coisa (*esse rei*), se exige o conhecimento daqueles predicados dos quais depende tudo o que pertence à sua existência, / a título de razões determinantes (*Bestimmungsgründe*).⁽⁸⁾ Se quisermos, por exemplo, determinar a *essência lógica* do corpo, não precisamos de modo algum procurar na natureza os dados para isso; basta-nos dirigir nossa reflexão para as características que, enquanto elementos essenciais (*constitutiva, rationes*) constituem originariamente o conceito fundamental do mesmo. Pois a *essência lógica* nada mais é, ela própria, do que o *primeiro conceito fundamental de todas as características necessárias de uma coisa* (*esse conceptus*).

(8) Cf. ao final *Nota sobre a Tradução de alguns Termos* (N. T.).

Ak 62 O primeiro grau da perfeição de nosso conhecimento, quanto à qualidade, é, portanto, sua clareza. Um segundo grau, ou um grau superior / de clareza, é a *distinção*. Esta consiste na *clareza das características*.

A 92 *Antes de mais nada*, precisamos diferenciar aqui a distinção lógica em geral da distinção estética. A distinção lógica baseia-se na clareza objetiva, a estética na clareza subjetiva das características. Aquela é uma *clareza mediante conceitos*, esta uma *clareza mediante a intuição*. A segunda espécie de distinção consiste, pois, numa mera *vivacidade e inteligibilidade*, quer dizer, numa mera clareza mediante conceitos *in concreto* (pois há muitas coisas que podem ser inteligíveis sem, no entanto, serem distintas, e, inversamente, há muitas que podem ser distintas e, no entanto, são difíceis de entender, / porque remontam a características remotas, cuja conexão com a intuição só é possível por meio de uma longa série).

A distinção objetiva é, muitas vezes, causa de obscuridade subjetiva e vice-versa. Por isso, não raro a distinção lógica só é possível em prejuízo da estética e, inversamente, a distinção estética mediante exemplos e símiles, que não convêm exatamente, mas só podem ser tomados segundo uma analogia, é muitas vezes prejudicial para a distinção lógica. Acresce a isso que os exemplos também não são de modo algum características e não pertencem a título de partes ao conceito, mas, a título de intuições, tão-somente ao uso do conceito. Por isso, uma distinção mediante exemplos – a mera inteligibilidade – é de uma espécie inteiramente diversa da distinção mediante conceitos enquanto características. É na ligação de ambas, da distinção estética ou popular com a distinção escolástica ou lógica, que consiste a *lucidez*. Pois, por uma *cabeça lúcida* entendemos o talento de uma exposição luminosa de conhecimentos abstratos e elaborados a fundo, mas adequada ao poder de apreensão do *sensu comum*.

A 93 No que concerne *além disso* à distinção lógica em particular, ela deve-se chamar uma distinção *completa*, na medida em que todas as características que constituem em conjunto o conceito total tenham chegado à clareza. Ora, um conceito pode, por sua vez, ser *inteira* / ou *completamente* distinto, seja em vista da totalidade de suas características *coordenadas*, seja com respeito à totalidade de suas características *subordinadas*. É na clareza total das características coordenadas que consiste a distinção *extensivamente* completa ou suficiente de um conceito, a que também se chama *detalhamento* <*Ausführlichkeit*>. A total clareza das características subordinadas constitui a distinção *intensivamente* completa – a *profundidade*.

/ A primeira espécie de distinção lógica também se pode chamar de *completude externa* (*completudo externa*), assim como a outra pode ser chamada de *completude interna* (*completudo interna*) da clareza das características. A última só pode ser alcançada no caso de conceitos racionais puros e de conceitos arbitrários, mas não no caso de conceitos empíricos.

A grandeza extensiva da distinção, na medida em que não é abundante chama-se *precisão* (*exatidão*). A completude (*completudo*) e a precisão (*praecisio*) constituem em conjunto a *adequação* (*cognitionem, quae rem adaequat*); e é no conhecimento *intensivamente adequado na profundidade*, em ligação com o conhecimento *extensivamente adequado na completude e precisão*, que consiste (quanto à qualidade) a *perfeição consumada de um conhecimento* (*consummata cognitionis perfectio*).

/ Visto que a tarefa da Lógica é, como observamos, *tornar distintos os conceitos claros*, pergunta-se agora: *de que maneira* ela os torna distintos?

Os lógicos da escola de *Wolff* resumem a operação pela qual tornamos distintos os conhecimentos ao mero desmembramento deles. Só que nem toda distinção se baseia na análise de um conceito dado. Ela só se produz desse modo 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.

Pois, se estou formando um conceito distinto, começo das partes e vou delas para o todo. Aqui não há ainda característica alguma; é só mediante a síntese que as obtenho. É desse procedimento sintético que resulta, pois, a distinção sintética que realmente amplia meu conceito quanto ao conteúdo mediante aquilo que se acrescenta *além* dele na intuição (pura ou empírica) a título de característica. – / É desse procedimento sintético para tornar os conceitos distintos / que se vale o matemático e também o filósofo da natureza. Pois toda a distinção do conhecimento propriamente matemático, bem como do empírico, baseia-se em semelhante ampliação dele mediante a síntese das notas características.

Mas, se eu torno um conceito distinto, então o meu conhecimento absolutamente não cresce quanto ao conteúdo por meio desse simples desmembramento do conceito. O conteúdo permanece o mesmo; só a forma é modificada, pois eu aprendo apenas a melhor distinguir ou a conhecer com mais clara consciência

aquilo que já estava no conceito dado. Assim como a simples iluminação de um mapa nada acrescenta a ele próprio, assim também a mera elucidação de um conceito, por meio da análise de suas notas características, não aumenta em nada o conceito ele próprio.

À síntese incumbe tornar distintos os *objetos*; à análise, tornar distintos os *conceitos*. Aqui o *todo precede as partes*, lá *as partes precedem o todo*. O filósofo apenas torna distintos conceitos dados. Às vezes a gente procede sinteticamente, mesmo que o conceito, que se quer tornar distinto dessa maneira, já esteja *dado*. Isso ocorre com frequência com proposições da experiência, na medida em que / não se esteja satisfeito com as características já pensadas em um conceito dado.

O procedimento analítico para produzir distinção, o único do qual a Lógica pode se ocupar, é a primeira e mais importante exigência quando se trata de tornar nosso conhecimento distinto. Pois, quanto mais distinto for o nosso conhecimento de uma coisa, tanto mais forte e mais eficaz também haverá de ser. Só que a análise não deve ir tão longe que o objeto acabe por desaparecer com ela.

Se tivéssemos consciência de tudo aquilo que sabemos, ficaríamos espantados com a enorme quantidade de nossos conhecimentos.

Com respeito ao conteúdo objetivo de nosso conhecimento em geral, podem-se pensar os seguintes *graus* segundo os quais ele pode ser intensificado deste ponto de vista:

O *primeiro* grau do conhecimento é: *representar-se* algo;

O *segundo*: *representar-se* algo com consciência ou *perceber* (*percipere*).

/ O *terceiro*: *conhecer* <*kennen*> (*noscere*) algo ou *representar-se* algo em comparação com outras coisas tanto no que toca à identidade <*Einerleiheit*> quanto no que diz respeito à diferença.

/ O *quarto*: *conhecer* algo com *consciência*, quer dizer, *reconhecer* <*erkennen*> (*cognoscere*).⁽⁹⁾ Os animais também *conhecem* objetos, mas não os *reconhecem*.

O *quinto*: *entender* <*verstehen*> (*intelligere*), quer dizer, *reconhecer pelo entendimento mediante conceitos ou conceber* (*konzipieren*). Isto é muito diverso de *compreender* <*Begreifen*>.

(9) Cf. ao final *Nota sobre a Tradução de alguns Termos* (N. T.).

Pode-se conceber muita coisa, embora não se possa compreendê-la, por exemplo, um *perpetuum mobile*, cuja impossibilidade é mostrada na mecânica.

O *sexto*: reconhecer algo pela razão ou *discernir* <*einsehen*> (*perspicere*). Chegamos até aí em poucas coisas e os nossos conhecimentos se tornam cada vez menores quanto ao número quanto mais queremos aperfeiçoá-los quanto ao conteúdo.

O *sétimo* enfim: *compreender* <*begreifen*> (*comprehendere*), quer dizer, reconhecer pela razão ou *a priori* naquele grau que é suficiente para o nosso propósito. Pois todo o nosso compreender é apenas *relativo*, quer dizer, suficiente para um determinado fim, não havendo nada que compreendamos em sentido *absoluto*. Nada pode ser melhor compreendido do que aquilo que o matemático demonstra, por exemplo, que todas as linhas do círculo são proporcionais. E, no entanto, ele não compreende como é que se dá que uma figura tão simples tenha essas propriedades. Eis por que o domínio do /entender, ou do entendimento, é muitíssimo mais extenso do que o domínio do compreender, ou da razão.

A 98

IX

D) A PERFEIÇÃO LÓGICA DO CONHECIMENTO SEGUNDO A MODALIDADE – A CERTEZA – O CONCEITO DE ASSENTIMENTO EM GERAL – MODOS DO ASSENTIMENTO: OPINAR, CRER, SABER – A CONVICÇÃO E A PERSUASÃO – RESERVA E SUSPENSÃO DO JUÍZO – JUÍZOS PROVISÓRIOS – OS PREJUÍZOS, SUAS FONTES PRINCIPAIS E PRINCIPAIS FORMAS

A verdade é a *propriedade objetiva* do conhecimento; o juízo, através do qual algo é *representado* como verdadeiro – a relação com um /entendimento e, por conseguinte, com um sujeito particular – é *subjetivamente* o assentimento.⁽¹⁰⁾

Considerado de modo geral, o assentimento é de duas espécies: com *certeza* ou com *incerteza*. O assentimento certo, ou a *certeza*, está ligado à consciência da necessidade; o incerto, ao contrário, ou a *incerteza*, à consciência da contingência, ou da possibilidade do /contrário. O assentimento incerto, por sua vez, é ou bem *insuficiente tanto subjetiva quanto objetivamente*; ou bem *objetivamente insuficiente*, mas *subjetivamente suficiente*. Aquele chama-se *opinião*, este tem que ser chamado de *crença*.

Há, por conseguinte, *três espécies ou modos* de assentimento: *opinar, crer e saber*. – O opinar é um julgar *problemático*, a crença é um julgar *assertórico*, e o saber um julgar *apodíctico*. Pois o que apenas opino, considero-o conscientemente, ao julgar, como apenas *problemático*; o que creio, considero-o como *assertórico*, não, porém, como *objetivamente necessário*, mas apenas *subjetivamente necessário* (valendo apenas para mim); enfim, o que *sei*, considero-o como *apodícticamente certo*, isto é, como *universal e objetivamente necessário* (valendo para todos), mesmo no caso em

(10) *Führwahrhalten* = lit. ter por verdadeiro, considerar como verdadeiro. Cf. ao final *Nota sobre a Tradução de alguns Termos* (N. T.).

que o objeto ele próprio, ao qual se refere este assentimento certo, fosse uma verdade meramente empírica. Pois esta distinção do assentimento segundo os três modos – que acabamos de mencionar – concerne apenas ao *poder de julgar* relativamente aos critérios subjetivos da subsunção de um juízo a regras objetivas.

A 100 Assim, por exemplo, nosso assentimento à imortalidade seria meramente problemático na medida em que agíssemos apenas *como se fôssemos imortais; assertórico, porém, na medida em que crêssemos que somos imortais; / e por fim apodíctico na medida em que soubéssemos todos que há uma vida depois desta.*

Portanto, entre a opinião, a crença e o saber há uma diferença essencial que vamos expor agora de maneira mais exata e minuciosa.

Ak 67 1) *Opinião.* – A opinião, ou o assentimento baseado numa razão de conhecimento que não é nem subjetiva nem *objetivamente* suficiente, pode ser considerada como um juízo *provisório (sub conditione suspensiva ad interim)* que não se pode dispensar facilmente. É preciso começar pela opinião, antes de admitir e afirmar, mas ao mesmo tempo precaver-se de considerar uma opinião como algo mais do que uma mera opinião. É pela opinião / que na maioria das vezes damos início a todo o nosso conhecimento. As vezes temos um obscuro pressentimento da verdade; – *pressentimos* a sua verdade antes de a reconhecer com uma certeza determinada.

A 101 Mas onde precisamente tem lugar a mera opinião? Em nenhuma ciência que contenha conhecimentos *a priori*; logo, nem na Matemática, nem na Metafísica, nem na Moral, mas unicamente em conhecimentos *empíricos* – na Física, na Psicologia e outros semelhantes. Pois é em / si absurdo *opinar a priori*. Do mesmo modo, nada de fato poderia ser mais ridículo do que apenas opinar, por exemplo, na Matemática. Aqui, assim como na Metafísica e na Moral, pode-se dizer: *ou sabemos ou não sabemos*. Por isso, as *questões de opinião* são sempre e só podem ser objetos de um conhecimento empírico, que é certamente possível *em si*, mas impossível *para nós* apenas por causa das restrições e do condicionamento de nossa faculdade da experiência e, por via de consequência, do grau em que possuímos essa faculdade. Assim, por exemplo, o *éter* dos físicos modernos é uma simples questão de opinião. Pois desta opinião, assim como de qualquer opinião em geral, não importa qual seja, percebo que o contrário talvez possa ser provado. Portanto, o meu assentimento é aqui tanto objetiva quanto subjetivamente insuficiente, muito embora, considerado em si mesmo, possa se tornar completo.

2) *Crença.* – A crença ou o assentimento por uma razão objetivamente insuficiente, é verdade, mas subjetivamente suficiente, concerne a objetos dos quais não apenas nada podemos saber, mas também nada podemos opinar e nem mesmo alegar a probabilidade, e dos quais, ao contrário, podemos apenas estar certos de que não é contraditório pensar semelhantes objetos da maneira como os pensamos. O que resta aqui é um *livre* assentimento que é necessário tão-somente / de um ponto de vista prático dado *a priori*, – logo, um assentimento àquilo que admito por razões morais, e isso de tal maneira que estou certo de que o *contrário* jamais poderia ser provado.⁽¹¹⁾

A102 } (11) / A crença não é uma fonte particular do conhecimento. Ela é uma espécie de assentimento incompleto com consciência e, quando é considerada como restrita de maneira particular a objetos (que sejam da alçada exclusiva da crença), distingue-se da opinião, não segundo o grau, mas pela relação que ela tem enquanto conhecimento com o agir. Assim é preciso, por exemplo, a fim de fechar um negócio, que o comerciante não somente seja de opinião que haja algo a ganhar aí, mas / que ele creia nisso, isto é, que sua opinião seja suficiente para um empreendimento incerto. Ora, temos conhecimentos teóricos (do sensível) nos quais é possível chegar à certeza, e isso tem que ser possível relativamente a tudo aquilo a que podemos chamar de conhecimento humano. É justamente esse conhecimento certo (e, aliás, inteiramente *a priori*) que temos nas leis práticas; só que estas se fundamentam num princípio supra-sensível (da liberdade), aliás *em nós mesmos*, enquanto um princípio da razão prática. Mas esta razão prática é uma causalidade relativamente a um objeto igualmente supra-sensível, o *sumo bem*, o qual não é possível no mundo sensível por nossa faculdade. Não obstante, enquanto objeto de nossa razão teórica, a natureza tem que ser compatível com esse fim; pois é no mundo sensível que se deve encontrar a *consequência* ou *efeito* dessa idéia. Devemos agir, pois, a fim de tornar esse fim real.

Ak 68 Encontramos também no mundo sensível vestígios de uma *sabedoria própria da arte*; e isso leva-nos a crer que a causa do mundo opera também com sabedoria *moral* em vista do sumo bem. Eis aí um assentimento que basta / para o agir, isto é, uma *crença*. Ora, não precisamos dela para agir segundo leis morais, pois estas são dadas pela razão prática apenas; mas precisamos admitir uma sabedoria suprema para o objeto de nossa vontade moral, ao qual, além da mera retidão de nossas ações, não podemos deixar de dirigir os nossos fins. Muito embora isso não seja *objetivamente* uma referência necessária de nosso arbítrio, o sumo bem é, de uma maneira *subjetivamente* necessária, o objeto de uma boa vontade (mesmo humana), e a crença na possibilidade de atingi-lo é uma pressuposição necessária disso. Entre a aquisição de um conhecimento mediante a experiência (a

posteriori) e mediante a razão (*a priori*), não há meio termo. Mas, entre o conhecimento de um objeto e a mera pressuposição da possibilidade do mesmo há um termo médio, a saber, um fundamento empírico ou um fundamento racional para admitir a última relativamente à necessidade de estender o campo de objetos possíveis além daqueles cujo conhecimento nos é possível. Essa necessidade só tem lugar no caso em que o objeto é reconhecido como prático e pela razão como praticamente necessário; pois admitir algo em vista da mera extensão do conhecimento teórico é sempre *contingente*. Essa pressuposição praticamente necessária de um objeto é a da possibilidade do sumo bem enquanto objeto do arbítrio e, por via de consequência, também da condição dessa possibilidade (Deus, liberdade e imortalidade). Trata-se de uma necessidade subjetiva de admitir a realidade do objeto por causa da determinação necessária da vontade. Eis aí o *casus extraordinarius*, sem o qual a razão prática não pode se manter relativamente a seu fim necessário, e aqui um *favor necessitatis* vem socorrê-la / em seu próprio juízo. Ela não consegue conquistar logicamente objeto algum, mas pode apenas / opor-se ao obstáculo que a impede de fazer uso dessa idéia que lhe pertence praticamente.

A 104

Ak 69

Esta crença é a necessidade de admitir a realidade *objetiva* de um conceito (o sumo bem), isto é, a possibilidade de seu objeto, enquanto um objeto *a priori* necessário do arbítrio. Se temos em vista apenas as ações, não precisamos dessa crença. Mas, se queremos chegar mediante ações até a posse do fim por elas possível, então temos que admitir que este é perfeitamente possível. Portanto, só posso dizer: vejo-me necessitado por meu fim segundo leis da liberdade a admitir como possível no mundo um sumo bem, mas *não posso necessitar ninguém inais por razões* (a crença é livre).

A crença racional não pode, por conseguinte, visar jamais o conhecimento teórico; pois aí o assentimento objetivamente insuficiente é mera *opinião*. Ela é meramente uma pressuposição da razão numa intenção prática subjetiva, mas absolutamente necessária. A disposição da vontade (*Gesinnung*) segundo leis morais leva a um objeto do arbítrio determinável pela razão pura. Admitir a factibilidade desse objeto e, por conseguinte, também a realidade da causa disso é uma crença *moral* ou um assentimento livre e necessário na intenção moral de consumir os seus fins.

Fides é, em sentido próprio, a lealdade no pacto ou a confiança subjetiva recíproca de que cada um há de cumprir a promessa feita ao outro – *lealdade e crença*.^(*)

A 105

/ Para usar de uma analogia, a razão prática é como que o *promitente*; o homem, o *promissarius*; o bem que se aguarda do feito, o *promissum* (Nota do Autor).

^(*) *Fides* é a palavra latina para *fé*. A expressão: *Treue und Glaube*, que

A103 }
Ak68 }
A 104
Ak 69
A 105

/ Portanto, não são temas de crença:

I) Os objetos do conhecimento *empírico*. Aquilo / que se chama de crença histórica não pode assim / denominar-se propriamente crença e enquanto tal não pode se opor ao saber, / pois ela própria pode ser um saber. O assentimento com base num testemunho não se distingue nem quanto ao grau, nem quanto à espécie do assentimento por experiência própria.

II) Tampouco os objetos do conhecimento racional (conhecimento *a priori*), quer se trate do conhecimento teórico, por exemplo na Matemática e na Metafísica; quer se trate do prático, na Moral.

É verdade que se pode crer com base em testemunhos nas verdades de razão matemáticas, em parte porque o erro aqui é dificilmente possível, em parte também porque pode ser facilmente descoberto; mas não se pode sabê-las dessa maneira. As verdades de razão filosóficas, porém, não se deixam sequer crer; elas só podem ser sabidas; pois a filosofia não tolera em si a mera persuasão. E, no que concerne em particular aos objetos do conhecimento racional prático na Moral, os direitos e deveres, / estes tampouco podem dar lugar a uma mera crença. A gente tem que *estar completamente certa* se algo é direito ou não, conforme ou contrário ao dever, lícito ou ilícito. Na incerteza não se pode *arriscar nada* em matéria de moral; / nada decidir *com o risco de infringir a lei*. Assim, por exemplo, não basta para um juiz que ele simplesmente *creia* que o acusado de um crime tenha realmente cometido esse crime. Ele tem que o saber (juridicamente), ou estará agindo sem consciência.

Ak 70

A 106

III) São temas de crença apenas aqueles objetos a propósito dos quais o assentimento é necessariamente livre, quer dizer, não está determinado por razões objetivas da verdade, independentes da natureza e do interesse do sujeito.

Eis por que a crença tampouco proporciona, por causa das razões meramente subjetivas, uma convicção que se possa comunicar e imponha uma adesão universal, como a convicção que provém do saber. Ninguém senão *eu mesmo* pode estar certo da validade e da imutabilidade de minha crença prática, e a minha crença na verdade de uma proposição ou na realidade de uma coisa

traduzimos literalmente por *lealdade e crença*, tem o sentido da nossa expressão: *boa fé*. Entretanto, a tradução literal impõe-se porque na frase seguinte Kant se refere separadamente a cada uma das palavras que a compõe. Poderíamos dizer que a crença e a lealdade constituem os dois elementos da *boa fé* ou da *confiança* em alguém (N. T.).

é algo que, relativamente a mim, apenas faz as vezes de um conhecimento, sem ser ela própria um conhecimento.

Moralmente *incrédulo* é aquele que não admite algo que de fato é *impossível* saber, mas que é *moralmente necessário* pressupor. Essa incredulidade tem sempre por base uma falta de interesse moral. Quanto maior for a disposição moral de uma pessoa, tanto mais / sólida e mais viva também será sua crença em tudo aquilo que ele se sente forçado a admitir e pressupor numa intenção praticamente necessária.

3) *Saber*. – O assentimento com base numa razão cognitiva que seja tanto objetiva quanto subjetivamente suficiente, ou a certeza, é ou *empírico* ou *racional*, conforme se funde seja na *experiência* (a própria ou a alheia comunicada), seja na *razão*. Essa distinção refere-se, pois, às duas fontes em que haurimos todo o nosso conhecimento: a *experiência* e a *razão*.

A certeza racional é, por sua vez, ou bem a certeza matemática, ou bem a certeza filosófica. Aquela é *intuitiva*, esta é *discursiva*.

A certeza matemática também se chama *evidência*, porque um conhecimento intuitivo é mais claro do que um conhecimento discursivo. Portanto, muito embora ambos, o / conhecimento racional matemático e o conhecimento racional filosófico, sejam em si igualmente certos, a espécie de certeza nos dois é, no entanto, diferente.

A certeza empírica é uma certeza originária (*originarie empirica*) na medida em que eu me torno certo de algo por *experiência própria*, e uma certeza derivada (*derivative empirica*) na medida em que me torno certo disso por *experiência alheia*. / A esta última costuma-se chamar também a certeza *histórica*.

A certeza racional distingue-se da empírica pela consciência da *necessidade* a ela ligada; ela é, pois, uma certeza *apodíctica*, a empírica ao contrário é tão-somente uma certeza *assertórica*. Certeza racional é a que se tem daquilo que se houver discernido *a priori* sem qualquer experiência. Por isso nossos conhecimentos podem concernir a objetos da experiência, ao passo que a certeza disso pode ser, no entanto, ao mesmo tempo racional e empírica, a saber, na medida em que uma proposição empiricamente certa pode vir a ser conhecida *a priori*.

Não é de tudo que podemos ter uma certeza racional; mas, onde podemos tê-la, temos que preferi-la à empírica.

Toda certeza é ou *mediatizada* ou *não-mediatizada*, quer dizer, ela ou bem carece de uma prova, ou bem não é passível nem carente de prova alguma. Ainda que muita coisa em nosso conhecimento só seja mediatamente evidente, quer dizer,

por intermédio de uma prova apenas, tem que haver também algo de *indemonstrável* ou *imediatamente certo*, e todo o nosso conhecimento tem que partir de proposições *imediatamente certas*.

As provas sobre as quais repousa toda certeza mediatizada ou mediata de um conhecimento são / ou provas *diretas* ou provas *indiretas*, quer dizer, *apagógicas*. Quando provo uma verdade a partir de seus fundamentos, estou dando uma prova direta da mesma; e quando infiro da falsidade do contrário a verdade de uma proposição, estou dando uma prova *apagógica*. Mas, para que esta última tenha validade, é preciso que as proposições sejam *contraditórias* ou *diametralmente* opostas. Pois duas proposições opostas uma à outra de maneira meramente contrária (*contrarie opposita*) podem ser ambas falsas. A prova que é o fundamento de uma certeza matemática chama-se *demonstração*, e a que é o fundamento da certeza filosófica chama-se prova *acroamática*. Os elementos essenciais de toda prova em geral são a *matéria* e a *forma* da mesma; ou o *argumento* e a *consequência*.

/ Do saber <Wissen> provém a *ciência* <Wissenschaft>, pelo que se deve entender a soma de um conhecimento enquanto *sistema*. Ela se opõe ao conhecimento *comum*, isto é, à soma de um conhecimento enquanto *mero agregado*. O sistema repousa sobre uma idéia do todo a qual precede as partes; no conhecimento comum, ao contrário, ou no mero agregado de conhecimentos, as partes precedem o todo. Há *ciências históricas* e *ciências racionais*.

/ Numa ciência *sabemos* muitas vezes apenas os conhecimentos, mas não as *coisas representadas* por eles; logo, pode haver uma ciência de algo do qual nosso conhecimento não é um saber.

Das observações que fizemos até aqui sobre a natureza e as espécies do assentimento podemos extrair agora o seguinte resultado geral, a saber, que toda a nossa convicção é, por conseguinte, ou bem *lógica* ou bem *prática*. Com efeito, quando sabemos que estamos isentos de todas as razões subjetivas e que, no entanto, o assentimento é suficiente, estamos *convencidos* e aliás *logicamente convencidos*, ou convencidos a partir de razões *objetivas* (o objeto é certo).

Mas o assentimento completo a partir de razões subjetivas, que, *de um ponto de vista prático*, valem tanto quanto as objetivas, também é convicção, só que não uma convicção lógica, mas *prática* (*eu estou certo*). E esta convicção prática ou esta *crença* racional *moral* é muitas vezes mais firme do que todo saber. No caso do saber a gente ainda escuta razões contrárias; mas não no caso da crença;

porque, neste caso, não importam as razões objetivas, mas o interesse moral do sujeito.⁽¹²⁾

A111
Ak73 }

/ À convicção opõe-se a *persuasão*; um assentimento a partir de razões insuficientes, das quais não se sabe se são meramente subjetivas ou também objetivas.

A112

Muitas vezes a *persuasão* precede a *convicção*. De muitos conhecimentos só temos consciência de uma maneira tal que não podemos julgar se as razões de nosso assentimento são razões objetivas ou subjetivas. Por isso, precisamos, para passar da mera *persuasão* à *convicção*, primeiro *refletir*, quer dizer, ver a qual de nossos poderes cognitivos pertence o conhecimento; e em seguida *investigar*, isto é, examinar se as razões são suficientes ou insuficientes relativamente ao objeto. Em muitos casos ficamos na *persuasão*. Em alguns, chegamos até a / *reflexão*, em poucos à *investigação*. Quem sabe o que se exige para a certeza não há de confundir facilmente a *persuasão* e a *convicção* e, por conseguinte, também não se deixará persuadir facilmente. Há uma razão determinante para o aplauso, que se compõe de razões objetivas e subjetivas, e este resultado mesclado, a maioria das pessoas não o discrimina.

Muito embora toda *persuasão* seja falsa quanto à forma (*formaliter*), a saber, na medida em que um conhecimento incerto parece ser aqui certo, ela pode no entanto ser verdadeira quanto à matéria (*materialiter*). E assim ela também se distingue da opinião, que é um conhecimento incerto, na medida em que esta é tida por incerta.

A suficiência do assentimento (na crença) pode ser posta à prova na *aposta* ou no *juramento*. Para a primeira faz-se mister uma suficiência *comparativa*, para o segundo uma suficiência *absoluta*

(12) Essa convicção prática é, pois, a *crença racional moral*, que só pode ser chamada de crença no sentido mais próprio e, enquanto tal, / tem que se opor ao saber e a toda convicção teórica ou lógica em geral, porque ela jamais consegue se elevar até o saber. A chamada crença histórica, ao contrário, não deve, como já se observou, ser distinguida do saber, pois ela pode ser ela própria, enquanto espécie de assentimento teórico ou lógico, um saber. Podemos, baseando-nos no testemunho dos outros, aceitar uma verdade empírica com a mesma certeza que teríamos se tivéssemos chegado a ela graças a fatos da experiência própria. Na primeira espécie do conhecimento empírico há algo de enganoso, bem como na segunda.

O saber empírico histórico ou mediato repousa sobre a confiabilidade dos testemunhos. De uma testemunha irrecusável exigem-se: *autenticidade* (solidez) e *integridade* (Nota do Autor).

de razões *objetivas*, que podem ser substituídas, caso façam falta, por um assentimento absolutamente suficiente de um ponto de vista subjetivo.

As pessoas costumam usar com frequência as seguintes expressões: *louvar-se em seu juízo*, *reservar*, *suspender ou abrir mão de seu juízo*. Estas e outras semelhantes maneiras de dizer parecem / indicar que há em nosso julgar algo de arbitrário na medida em que tomamos algo por verdadeiro, porque queremos tomá-lo por verdadeiro. Pergunta-se, pois: *será que o querer tem alguma influência sobre os nossos juízos?*

De uma maneira imediata a vontade não tem influência alguma sobre o assentimento, o que aliás seria um contra-senso. Quando se diz: *acreditamos de bom grado / naquilo que desejamos*, isto refere-se apenas aos nossos *desejos bem-intencionados*, por exemplo, os desejos de um pai para os seus filhos. Se a vontade tivesse uma influência imediata sobre a nossa convicção quanto àquilo que desejamos, estaríamos o tempo todo a construir quimeras de um estado de felicidade, e também não cessaríamos de tomá-las por verdadeiras. A vontade, porém, não pode lutar *contra* provas convincentes de verdades que contrariem seus desejos e inclinações.

Mas, na medida em que a vontade ou bem impele o entendimento à investigação de uma verdade, ou bem impede-o de fazê-lo, cumpre conceder-lhe uma influência sobre o *uso do entendimento* e, por conseguinte, também mediatamente sobre a própria convicção, já que esta depende também do uso do entendimento.

No que concerne, porém, à *suspensão* ou à *reserva* de nosso juízo, esta consiste no propósito de não deixar que um juízo provisório se transforme num juízo *determinante*. / Um juízo provisório é um juízo pelo qual eu me represento que há, a bem dizer, mais razões *em favor da* verdade de um coisa do que *contra*, mas que essas razões ainda não são suficientes para um juízo *determinante*, pelo qual eu me decido sem rodeios pela verdade. O juízo provisório é, pois, um juízo do qual se tem consciência de seu caráter meramente problemático.

A reserva do juízo pode ocorrer numa dupla intenção; *ou bem* com o objetivo de buscar as razões do juízo determinante; *ou bem* com o objetivo de *jamais* julgar. No primeiro caso, a suspensão do juízo chama-se *crítica* (*suspensio iudicii indagatoria*), no último *céptica* (*suspensio iudicii sceptica*). Pois o céptico renuncia a todo julgar; o verdadeiro filósofo, ao contrário, apenas suspende o seu juízo, na medida em que não tem bastantes razões para tomar algo por verdadeiro.

Para suspender seu juízo *segundo máximas* é mister um poder de julgar exercitado, que só se adquire com o aumento dos anos. A reserva do aplauso, sobretudo, é uma coisa muito difícil para nós, em parte porque o nosso entendimento é tão ávido de ampliar-se pelo julgar e de enriquecer-se de conhecimentos, em parte porque o nosso pendor está sempre mais dirigido para certas coisas do que para outras. Mas quem muitas vezes teve que retirar o seu aplauso, / tendo-se tornado por isso prudente e cauteloso, não o dará mais tão rapidamente, de medo de ter em seguida / de voltar atrás em seu juízo. Esta *retratação* é sempre uma ofensa e uma causa da desconfiança de todos os demais conhecimentos.

A 115
Ak 75

Observemos aqui ainda que são duas coisas diferentes deixar o seu juízo *in dubio* e deixá-lo *in suspensa*. Neste último caso, continuo a me interessar pela coisa; no primeiro, porém, nem sempre é conveniente aos meus fins e interesses decidir se a coisa é verdadeira ou não.

Os juízos provisórios são muito necessários e mesmo indispensáveis para o uso do entendimento em toda meditação e investigação. Pois eles servem para dirigir o entendimento em suas pesquisas, fornecendo-lhe para esse fim diversos meios.

Quando meditamos sobre um objeto, temos que julgar sempre provisoriamente, por assim dizer farejando já o conhecimento que a meditação há de nos proporcionar. E quando saímos em busca de invenções ou descobertas, temos que fazer sempre um plano provisório; de outro modo os pensamentos vão avançar a esmo apenas. Eis por que podemos pensar os juízos provisórios como *máximas* para a investigação de uma coisa. Poderíamos denominá-los também *antecipações*, porque antecipamos o nosso juízo de uma coisa antes mesmo de ter o / juízo determinante. Semelhantes juízos têm, pois, sua utilidade, e seria até mesmo possível dar regras acerca da maneira pela qual devemos julgar provisoriamente sobre um objeto.

A 116

Dos juízos provisórios temos que distinguir os prejuízos.

Prejuízos são juízos provisórios, *na medida em que se vêem admitidos como princípios*. Todo prejuízo deve ser considerado como um princípio de juízos errôneos, e dos prejuízos não se originam prejuízos mas, sim, juízos errôneos. Donde, é preciso distinguir o conhecimento falso que se origina do prejuízo de sua fonte, o próprio prejuízo. Assim, por exemplo, o significado dos sonhos não é em si nenhum prejuízo, mas um erro que se origina da adoção da regra geral segundo a qual o que às vezes ocorre ocorre sempre, ou

deve ser tido sempre por verdadeiro. E esse princípio, ao qual o significado dos sonhos também está subordinado, é um prejuízo.

Às vezes os juízos são verdadeiros juízos provisórios; só é ilegítimo o fato de assumirem para nós o valor de princípios ou juízos *determinantes*. / A causa dessa ilusão deve-se buscar no fato de que *razões* subjetivas se vêem erroneamente consideradas como objetivas, *por falta da reflexão* que / tem que preceder todo julgar. Pois nós podemos admitir também muitos conhecimentos, por exemplo, as proposições imediatamente certas, sem *investigá-las*, quer dizer, sem examinar as condições de sua verdade; assim, não podemos nem devemos julgar sobre coisa alguma sem *refletir*, sem comparar um conhecimento com o poder cognitivo do qual ele deve resultar (a sensibilidade ou o entendimento). Ora, se admitimos juízos sem reflexão, que também é necessária mesmo quando nenhuma investigação tem lugar, surgirão daí prejuízos, ou princípios para julgar a partir de causas subjetivas, que serão erroneamente tidas por razões objetivas.

As principais fontes dos prejuízos são: a *imitação*, o *hábito* e a *inclinação*.

A imitação tem uma influência universal sobre os nossos juízos; pois há uma forte razão para considerar como verdadeiro o que os outros qualificaram como tal. Donde o prejuízo: o que todo o mundo faz está certo. No que concerne aos prejuízos que se originaram do hábito, eles só podem ser exterminados ao longo do tempo, na medida em que o entendimento, detido e retardado aos poucos em seus juízos por razões contrárias, se veja levado gradualmente a uma maneira de pensar oposta. Mas, se um prejuízo do hábito surgiu ao mesmo tempo pela imitação, então o homem que o possui dificilmente há de ser curado dele. Um prejuízo / por imitação também pode ser chamado de *pendor ao uso passivo da razão*, *ao invés da espontaneidade da mesma segundo leis*.

A 118

A razão, é verdade, é um princípio ativo que não deve tomar nada de empréstimo à simples autoridade de outrem, nem sequer à experiência, quando se trata de seu uso *puro*. Mas a preguiça de inúmeras pessoas faz com que elas prefiram seguir as pegadas dos outros a mobilizar as forças de seu próprio entendimento. Semelhantes pessoas só podem se tornar cópias de outras, e se todos fossem dessa espécie o mundo permaneceria sempre em um único e o mesmo lugar. Por isso é de suma importância e necessidade: não exortar a juventude, como de hábito acontece, à mera imitação.

Ak 77

Há várias coisas que contribuem para nos habituarmos às máximas da / imitação e, destarte, a fazer da razão um solo secundo de prejuízos. Entre esses adminículos da imitação, contam-se:

1) *Fórmulas*. – Estas são regras cuja expressão serve de modelo para a imitação. Elas são, de resto, extremamente úteis para facilitar no caso de proposições complicadas, razão por que o mais aclarado dos espíritos procura inventar semelhantes regras.

A 119

/ 2) *Aforismos* <*Sprüche*>, cuja expressão se caracteriza pela grande justeza com que transmite um sentido muito rico, de tal sorte que parece impossível abrangê-lo com menos palavras. Semelhantes ditos (*dicta*), que se devem sempre tomar de empréstimo a outros a quem se atribua uma certa infalibilidade, servem por causa dessa autoridade de regra e de lei. Os ditos da Bíblia chamam-se aforismos *κατ'εξοχήν*.⁽¹³⁾

3) *Sentenças*, isto é, proposições que se recomendam e muitas vezes preservam seu prestígio ao longo dos séculos como produtos de um poder de julgar amadurecido, graças à ênfase dos pensamentos aí encerrados.

4) *Cânones*. – Tais são ensinamentos gerais que servem de fundamento às ciências e indicam algo de elevado e longamente meditado. Também se podem exprimir de maneira sentenciosa para que agradem ainda mais.

5) *Ditados (proverbia)*. – Estes são regras populares do senso comum, ou expressões para designar os juízos populares do mesmo. Visto que semelhantes proposições puramente provinciais só servem de sentenças e cânones ao populacho comum, não devem ocorrer entre as pessoas de educação mais fina.

Das três fontes gerais anteriormente indicadas dos
A 120 prejuízos e, em particular, da imitação nascem, por sua vez, diversos prejuízos particulares, entre os quais vamos mencionar aqui os seguinte como sendo os mais comuns.

1) *Prejuízos do prestígio*. – Entre estes devem-se contar:

a) o *prejuízo do prestígio da pessoa*. – Quando, em coisas que se baseiam na experiência e em testemunhos, edificamos nosso conhecimento sobre o prestígio de outras pessoas, nem por isso nos tornamos culpados de prejuízo algum, pois nesse gênero de coisas,
Ak 78 / visto que não podemos ter nós próprios a experiência de tudo nem abrangê-las com o nosso próprio entendimento, o prestígio da pessoa tem que ser o fundamento de nossos próprios juízos. Mas, quando fazemos do prestígio de outrem a razão de nosso assentimento relativamente a conhecimentos racionais, então

(13) De preferência, por excelência (N. T.).

estamos admitindo esses conhecimentos com base no mero prejuízo. Pois as verdades racionais têm uma validade anônima; aqui a questão não é: *quem* o disse, mas *o que* disse ele? Não importa se um conhecimento é de origem nobre; não obstante, o pendor a conferir prestígio aos grandes homens é muito grande, em parte por causa da limitação de nosso próprio discernimento, em parte por causa do desejo de imitar o que nos é descrito como grande. A isso acresce ainda que o prestígio da pessoa serve para lisonjear de maneira indireta a nossa vaidade. Com efeito, assim como os súditos de um déspota poderoso / se orgulham de que todos eles se sejam tratados igualmente por ele, uma vez que o menor deles se pode presumir igual ao mais excelente na medida em que ambos nada são em face do poder irrestrito de quem os domina, assim também se estimam iguais os admiradores de um grande homem, na medida em que as primazias que possam ter uns sobre os outros devem ser consideradas como insignificantes diante dos méritos do grande homem. Por mais de uma razão, pois, os grandes homens muito celebrados não deixam de contribuir, e muito, para o pendor ao prejuízo do prestígio da pessoa.

A 121

b) O prejuízo do prestígio do *grande número*. – A esse prejuízo inclina-se sobretudo o *populacho*. Com efeito, como ele não sabe avaliar os méritos, as aptidões e os conhecimentos da pessoa, ele prefere ater-se ao juízo do grande número, na pressuposição de que o que todos dizem deve mesmo ser verdade. Entretanto, esse prejuízo concerne nele apenas a coisas históricas; em matéria de religião, na qual ele tem um interesse próprio, ele confia no juízo das pessoas doutas.

De resto, é notável que o insciente tenha um prejuízo favorável à sapiência, e que, ao contrário, o douto, por sua vez, tenha um prejuízo favorável ao senso comum.

A 122

Ak 79

/ Quando o sábio, depois de haver percorrido suficientemente o círculo das ciências, não encontra em nenhum de seus esforços a devida satisfação, ele acaba por desenvolver uma / desconfiança em face da sapiência, em particular no que respeita às especulações nas quais os conceitos não podem ser tornados sensíveis e cujos fundamentos são vacilantes, como por exemplo na Metafísica. Mas, como ele crê que a chave para a certeza sobre certas coisas tem que ser encontrada em algum lugar, ele vai procurá-la então no senso comum, depois de tê-la procurado por tanto tempo e em vão, percorrendo a via da pesquisa científica.

Só que essa esperança é muito ilusória; com efeito, se a faculdade da razão cultivada não consegue realizar nada em vista do conhecimento de certas coisas, seguramente também não há de consegui-lo a razão não-cultivada. Na Metafísica, o recurso aos

proferimentos do senso comum é sempre totalmente inadmissível, porque aqui nenhum fato pode ser apresentado *in concreto*. Com a Moral, porém, as coisas se passam de outro modo. Não apenas na Moral todas as regras podem ser dadas *in concreto*, mas a razão pura manifesta-se também de modo geral mais clara e mais corretamente através do órgão do uso comum do que através do órgão do uso especulativo do entendimento. Eis por que o entendimento comum julga muitas vezes, em matéria de moralidade, com maior correção do que o entendimento especulativo.

A 123 / c) O prejuízo do prestígio da *época*. – Um dos mais importantes aqui é o prejuízo da *Antigüidade*. É verdade que temos razão de julgar favoravelmente da Antigüidade; mas esta é apenas uma razão para um respeito moderado, cujos limites freqüentemente ultrapassamos ao fazer dos Antigos os tesouros dos conhecimentos e das ciências, elevando o *relativo* valor de seus escritos a um valor *absoluto* e confiando-nos cegamente à sua orientação. Superestimar tanto os Antigos é o mesmo que levar o entendimento de volta aos anos de sua infância e negligenciar o uso de seu próprio talento. Também erraríamos muito se acreditássemos que todos os autores da Antigüidade teriam escrito num estilo tão clássico como aqueles cujos escritos chegaram até nós. Pois, como o tempo passa tudo pelo seu crivo e só permanece aquilo que tem um valor intrínseco, não será sem razão que supomos possuir apenas os melhores escritos dos Antigos.

Há várias *causas* que produzem e entretêm o prejuízo da Antigüidade.

Ak 80 / Quando algo ultrapassa a expectativa baseada numa regra geral, a gente de início se *espanta* com isso, e esse espanto muitas vezes se transforma em seguida em *admiração*. Tal é o / caso com os Antigos quando se encontra entre eles algo que não se buscava, tendo em vista as circunstâncias do tempo em que viviam. Uma outra causa está na circunstância de que o conhecimento dos Antigos e da Antigüidade demonstra uma erudição e uma ilustração que sempre conquista o respeito, por mais comuns e sem importância que sejam em si mesmas as coisas que a gente hauriu do estudo dos Antigos. Uma terceira causa é a gratidão que devemos aos Antigos pelo fato de terem aberto para nós a via para muitos conhecimentos. Parece justo demonstrar-lhes por isso um apreço particularmente elevado, cuja medida porém muitas vezes ultrapassamos. Uma quarta causa, finalmente, deve ser buscada numa certa *inveja* dos contemporâneos. Quem não consegue se medir com os Modernos põe-se a enaltecer os Antigos às custas deles, para que os Modernos não possam se elevar acima dele.

O oposto deste prejuízo é o prejuízo da *novidade*. Por vezes aconteceu de diminuir o prestígio da Antigüidade e o prejuízo

favorável a ela, especialmente no início deste século, quando o célebre *Fontenelle* tomou o partido dos Modernos. No caso de conhecimentos que são passíveis de serem ampliados, é muito natural que tenhamos mais confiança nos Modernos do que nos Antigos. Mas também este juízo só tem / fundamento como um mero juízo provisório. Se dele fazemos um juízo determinante, ele se torna um prejuízo.

A 125 2) Prejuízos *por amor-próprio* ou *egoísmo lógico*, com base no qual a concordância do seu próprio juízo com o juízo dos outros é considerado um critério dispensável da verdade. Opõem-se aos prejuízos do prestígio, visto que se manifestam numa certa predileção por aquilo que é um produto do seu próprio entendimento, por exemplo, de seu próprio sistema doutrinário.

Ak 81 Será que é bom, ou aconselhável, deixar que os prejuízos permaneçam de pé, ou mesmo favorecê-los? É de se espantar que em nossa época / ainda se possam propor semelhantes questões, em particular quanto ao favorecimento dos prejuízos. Favorecer os prejuízos de alguém é a mesma coisa que enganá-lo com boa intenção. Deixar intactos os prejuízos ainda passaria; pois quem pode se ocupar de desencobrir e remover os prejuízos de cada qual? Mas é uma outra questão saber se não seria aconselhável empenhar-se com todas as suas forças em extirpá-los. Os prejuízos antigos e arraigados são, é verdade, difíceis de combater, porque dão conta de si mesmos e são, por assim dizer, os seus próprios juízes. A 126 Também se procura desculpar a permanência / dos prejuízos alegando-se que a sua extirpação traria consigo desvantagens. Mas admitamos sempre essas desvantagens – elas darão azo ulteriormente a um bem tanto maior.

X

A PROBABILIDADE
EXPLICAÇÃO DO PROVÁVEL – DIFERENÇA ENTRE
A PROBABILIDADE E A VEROSSIMILHANÇA –
PROBABILIDADE MATEMÁTICA E FILOSÓFICA –
A DÚVIDA – SUBJETIVA E OBJETIVA –
A MANEIRA DE PENSAR OU MÉTODO CÉPTICO,
DOG MÁTICO E CRÍTICO DE FILOSOFAR –
HIPÓTESES

À doutrina da certeza de nosso conhecimento pertence também a doutrina do conhecimento do provável, que se deve considerar como uma aproximação da certeza.

Por probabilidade deve-se entender um assentimento fundado em razões insuficientes, mas tendo com as suficientes uma relação mais forte do que as razões do contrário. Com essa explicação, distinguimos a probabilidade (*probabilitas*) da mera verossimilhança (*verisimilitudo*), um assentimento com base em razões insuficientes, na / medida em que as mesmas são maiores do que as razões do contrário.

Com efeito, a razão do assentimento pode ser ou bem *objetivamente* ou bem *subjetivamente* maior do que a do contrário. Qual das duas é o caso é algo que só se pode averiguar comparando as razões do assentimento com as suficientes; pois, quando são suficientes, as razões do assentimento são maiores do que / *podem ser* as razões do contrário. No caso da *probabilidade*, pois, a razão do assentimento é *objetivamente válida*, no caso da mera verossimilhança é uma simples magnitude da persuasão, a probabilidade é uma aproximação da certeza. No caso da probabilidade é preciso haver sempre um padrão pelo qual eu possa estimá-la. Esse padrão é a certeza. Pois, uma vez que devo comparar as razões insuficientes com as suficientes, tenho que saber quanto se exige para a certeza. Mas semelhante padrão faz falta no caso da mera verossimilitude, visto que eu aqui comparo as razões

insuficientes, não com as suficientes, mas apenas com as razões do contrário.

A 128 Os fatores da probabilidade podem ser *homogêneos* ou *heterogêneos*. Se eles são homogêneos, como no conhecimento matemático, então têm que ser *numerados*; se eles são heterogêneos, como no conhecimento filosófico, então / têm que ser *ponderados*, isto é, estimados quanto ao efeito; mas este, por sua vez, quanto à superação dos obstáculos na mente. Os fatores heterogêneos não dão nenhuma relação com a certeza, mas apenas de uma verossimilitude com a outra. Disto segue-se que só o matemático pode determinar a relação das razões insuficientes com a razão suficiente; o filósofo tem que se satisfazer com a verossimilhança, um assentimento suficiente de um ponto de vista meramente subjetivo e prático. Pois, no conhecimento filosófico, por causa da heterogeneidade das razões, não é possível estimar a probabilidade; os pesos aqui não estão todos, por assim dizer, aferidos. Da probabilidade matemática pode-se por isso mesmo dizer, a rigor, apenas o seguinte: *que ela é mais do que a metade da certeza*.

Tem-se falado muito de uma Lógica da probabilidade (*logica probabilium*). Só que esta não é possível; pois, se a relação das razões insuficientes com a suficiente não se deixa avaliar matematicamente, então de nada valem todas as regras. Tampouco é possível dar regras gerais da probabilidade, exceto que o erro não atingirá *sempre o mesmo lado*, mas, sim, que uma razão da anuência tem que estar no objeto; do mesmo modo que, quando se erra dos dois lados opostos no mesmo número e grau, a verdade está no meio.

A 127

Ak 82

A129 }
Ak83 }

/ A dúvida é uma razão contrária ou um mero obstáculo do assentimento, que pode ser considerada quer *subjetiva* quer *objetivamente*. *Subjetivamente*, ela é às vezes considerada como o estado de uma mente indecisa, e *objetivamente* como o conhecimento da insuficiência das razões para o assentimento. Nesse último respeito, ela se chama *objeção*, isto é, uma razão objetiva para se ter por falso um conhecimento tido por verdadeiro.

Uma razão contrária, de validade meramente subjetiva, para o assentimento é um *escrúpulo*. No caso do escrúpulo não se sabe se o obstáculo do assentimento é objetivo ou apenas subjetivo, por exemplo, fundado apenas na inclinação, hábito e coisas semelhantes. A gente duvida sem que possa se explicar de maneira clara e determinada sobre a razão de duvidar e sem que possa discernir se esta razão está no objeto ele próprio ou apenas no sujeito. Ora, se esses escrúpulos devem poder ser afastados, eles têm

que ser elevados à clareza e determinidade de uma objeção. Pois é por meio de objeções que a certeza é trazida à clareza e completude, e ninguém pode estar certo de uma coisa se não se suscitarem razões contrárias, através do que se pode determinar até que ponto a gente ainda está afastada da certeza, ou quão perto a gente está da mesma. Tampouco basta que cada dúvida seja meramente respondida; – a gente / também tem que *resolvê-la*, quer dizer: tem que explicar como surgiu o escrúpulo. Se isso não acontece, a dúvida se vê apenas *rejeitada*, mas não *superada*; restará sempre a semente da dúvida. É verdade que em muitos casos não podemos saber se o obstáculo do assentimento em nós tem razões apenas subjetivas ou objetivas, e por conseguinte não poderemos afastar o escrúpulo pelo desencobrimento da aparência; pois nem sempre podemos comparar os nossos conhecimentos com o objeto, mas freqüentemente apenas uns com os outros. Por isso é modéstia apresentar suas objeções como dúvidas apenas.

A 130

Há um princípio da dúvida que consiste na máxima de tratar os conhecimentos com o intuito de torná-los incertos e de mostrar a impossibilidade de se chegar à certeza. Este método de filosofar é o modo de pensar *céptico*, ou o *cepticismo*. Ele se opõe ao modo de pensar *dogmático*, ou *dogmatismo*, / que é uma confiança cega no poder da razão de estender-se sem crítica e *a priori* mediante meros conceitos, tão-somente por causa de seu aparente sucesso.

Ak 84

Ambos os métodos são errôneos, se generalizados. Pois há muitos conhecimentos relativamente aos quais não podemos proceder dogmaticamente; e, por outro lado, o *cepticismo*, ao renunciar a todo conhecimento afirmativo, anula todos os nossos esforços para chegar à posse de um conhecimento do que é *certo*.

A 137

Mas, por mais nocivo que seja este *cepticismo*, não deixa de ser útil e apropriado o método *céptico*, na medida em que não se entenda por isso outra coisa senão a maneira de tratar algo como incerto, trazendo-o ao mais alto grau de incerteza na esperança de se colocar por este caminho no rastro da verdade. Este método é, pois, a rigor, uma mera suspensão do juízo. Ele é muito útil ao procedimento *crítico*, pelo que se deve entender aquele método de filosofar pelo qual investigamos as *fontes* de nossas asserções ou objeções e as razões em que estas se baseiam; um método que dá a esperança de chegar à verdade.

Na Matemática e na Física, o *cepticismo* não tem lugar. Só pode dar ocasião a ele aquele conhecimento que não é nem matemático nem empírico: o conhecimento *puramente filosófico*. O

cepticismo absoluto afirma que tudo não passa de aparência. Ele distingue pois a aparência da verdade e, por conseguinte, tem que possuir uma característica distintiva; logo, tem que pressupor um conhecimento da verdade, com o que se contradiz.

Observamos acima a propósito da probabilidade que ela é uma mera aproximação da certeza. – / Ora, isto é também o caso, em particular, com as *hipóteses*, mediante as quais jamais podemos chegar a uma certeza apodíctica, mas sempre tão-somente a um grau de probabilidade, ora maior, ora menor, em nosso conhecimento.

Uma *hipótese* é um assentimento do juízo à verdade de uma razão em vista da *suficiência das conseqüências*, mais concisamente: o assentimento de uma *pressuposição enquanto razão*.

Todo assentimento em matéria de hipóteses baseia-se, por conseguinte, no fato de que / a *pressuposição*, enquanto razão, é suficiente para explicar a partir dela outros conhecimentos a título de conseqüências. Pois nós inferimos aqui da verdade das conseqüências a verdade da razão. Mas, visto que esse tipo de inferência, como já se observou acima, só dá um critério suficiente da verdade e só consegue conduzir a uma certeza apodíctica quando são verdadeiras todas as conseqüências possíveis de uma razão aceita, fica claro então, já que não podemos determinar todas as conseqüências possíveis, que as hipóteses permanecem sempre hipóteses, quer dizer: pressuposições cuja certeza jamais podemos atingir. Apesar disso, a probabilidade de uma hipótese pode sempre crescer e elevar-se a um *análogo* da certeza, a saber, quando todas as conseqüências que *temos observado até agora* podem ser explicadas a partir da razão pressuposta. Pois em / semelhante caso não há razão alguma por que não devamos admitir que todas as conseqüências possíveis possam ser explicadas a partir daí. Nós nos rendemos, pois, neste caso à hipótese como se ela fosse inteiramente certa, muito embora ela só o seja *por indução*.

A 133

E, no entanto, há também em toda hipótese algo que tem que ser apodícticamente certo, a saber:

1) a *possibilidade* da própria *pressuposição*. – Se, por exemplo, admitimos para a explicação dos terremotos e vulcões um fogo subterrâneo, semelhante fogo deve sempre ser possível, se não exatamente sob a forma de um corpo em chamas, pelo menos como um corpo cheio de calor. Mas, em vista de certos outros fenômenos, fazer da terra um animal no qual a circulação dos humores produz o calor, não passa de uma mera ficção e está longe de ser a formulação de uma hipótese. Pois pode-se muito

bem fingir realidades, mas não possibilidades; estas têm que ser certas.

2) A *consequência*. – As consequências têm que derivar corretamente das razões admitidas; senão a hipótese se torna uma simples quimera.

A 134 3) A *unidade*. – É um requisito essencial de uma hipótese que ela seja *uma* só e não careça de hipóteses auxiliares para apoiá-la. Se, ao fazer uma hipótese, tivermos que recorrer a várias outras, ela perderá com isso muito de sua probabilidade. Pois, quanto mais consequências de uma hipótese / se deixarem derivar, tanto mais provável ela haverá de ser; quanto menos consequências, tanto mais improvável. Assim, por exemplo a hipótese de *Ticho Brahe* não era suficiente para a explicação de muitos fenômenos; daí por que, para complementá-la, ele tenha admitido várias hipóteses novas. / Ora, já se pode adivinhar aqui que a hipótese admitida não poderia ser a verdadeira razão. Ao contrário, o sistema copernicano é uma hipótese a partir da qual se pode explicar tudo o que deve ser explicado a partir dela, – *tanto quanto se tenha observado até agora*. Não precisamos aqui de hipóteses auxiliares (*hypotheses subsidiarias*).

Ak 86 Há ciências que não admitem hipótese alguma, como por exemplo a Matemática e a Metafísica. Mas, na Doutrina da Natureza, elas são úteis e indispensáveis.

APÊNDICE

DA DISTINÇÃO ENTRE O CONHECIMENTO TEÓRICO E O CONHECIMENTO PRÁTICO

Um conhecimento é chamado de *prático* por oposição ao *teórico*, mas também em oposição ao conhecimento *especulativo*.

Os conhecimentos práticos são ou bem:

1) *imperativos* e, neste medida, opostos aos conhecimentos *teóricos*; ou bem contêm:

A 135 / 2) as *razões para possíveis imperativos* e, nesta medida, opõem-se aos conhecimentos *especulativos*.

Por *imperativo* em geral deve-se entender toda proposição enunciando uma possível ação livre pela qual um certo fim deve ser realizado. Logo, todo conhecimento que contenha imperativos é *prático*, devendo aliás ser chamado de *prático* por oposição ao conhecimento *teórico*. Pois os conhecimentos *teóricos* são aqueles que enunciam, não o que deve ser, mas o que é; portanto, os que têm por objeto *não um agir*, mas um *ser*.

Se, ao contrário, opusermos os conhecimentos práticos aos *conhecimentos especulativos*, eles podem então também ser *teóricos*, na medida em que deles só se puderem derivar *imperativos*. Eles serão então, considerados sob este aspecto, práticos quanto ao *conteúdo* (*in potentia*), ou *objetivamente*. Com efeito, por conhecimentos *especulativos* entendemos aqueles dos quais nenhuma regra do comportamento pode ser derivada, ou que não contêm nenhuma razão para possíveis imperativos. Semelhantes proposições meramente *especulativas* existem em quantidade, por exemplo, na *Teologia*. Tais conhecimentos *especulativos* são, por conseguinte, sempre *teóricos*; mas, inversamente, nem / todo conhecimento *teórico* é *especulativo*; considerados sob um outro aspecto, eles também podem ser ao mesmo tempo *práticos*.

Ak 87

A 136 / Tudo acaba por dar no *prático*; e é nesta tendência de tudo o que é *teórico* e de toda *especulação* relativamente ao seu uso que consiste o valor *prático* de nosso conhecimento. Mas esse valor só é *incondicionado* quando o fim para o qual se volta o uso *prático* do

conhecimento é um fim *incondicionado*. O único fim incondicionado e derradeiro (fim último), ao qual todo uso prático de nosso conhecimento tem afinal que se referir, é a *moralidade*, que por isso também denominamos o *puro e simplesmente prático* ou *absolutamente prático*. E a parte da Filosofia que tem por objeto a moralidade teria, por conseguinte, que se chamar de Filosofia prática *κατ'εξοχήν*,⁽¹⁴⁾ muito embora qualquer outra ciência filosófica também tenha sempre a sua parte *prática*, quer dizer, possa conter relativamente às teorias formuladas uma instrução para o uso prático das mesmas em vista da realização de certos fins.

A137
Ak91 }

/ I

DOCTRINA GERAL DOS ELEMENTOS

(14) Por excelência (N. T.).

A139 }
Ak91 }

/CAPÍTULO I
DOS CONCEITOS

1

O CONCEITO EM GERAL E A DISTINÇÃO
ENTRE INTUIÇÃO E CONCEITO

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

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

A 140 *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*.

2) 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.

2

MATÉRIA E FORMA DOS CONCEITOS

Em todo conceito é preciso distinguir *matéria* e *forma*. A matéria dos conceitos é o *objeto*; sua forma, a *universalidade*.

Ak 92

/ # 3

CONCEITO EMPÍRICO E CONCEITO PURO

O conceito é ou um conceito *empírico* ou um conceito *puro* (*vel empiricus vel intellectualis*). Um conceito puro é um conceito que

não é tirado da experiência, mas se origina *quanto ao conteúdo* também do entendimento.

A *idéia* é um conceito da razão, cujo objeto não se pode de modo algum encontrar na experiência.

A 141

/ *Observações*: 1) O conceito empírico origina-se dos sentidos pela comparação dos objetos da experiência e recebe mediante o entendimento unicamente a forma da universalidade. A realidade desses conceitos baseia-se na experiência efetiva, donde são hauridos quanto ao conteúdo. – Mas se há ou não *conceitos puros do entendimento (conceptus puri)* que enquanto tais se originam, independentemente de toda experiência, única e exclusivamente do entendimento é uma questão que a Metafísica tem de investigar.

2) Os conceitos da razão ou idéias não podem de modo algum levar a objetos reais, porque todos estes têm que estar contidos numa experiência possível. Mas eles servem no entanto, por intermédio da razão, para guiar o entendimento da maneira mais perfeita em vista da experiência e do uso das regras desta, ou também para mostrar que nem todas as coisas possíveis são objetos da experiência, e que os princípios da possibilidade destes últimos não valem das coisas em si mesmas, nem sequer dos objetos da experiência enquanto coisas em si mesmas.

A idéia contém o *arquetipo* do uso do entendimento, por exemplo, a idéia do Universo, a qual tem que ser necessária, *não enquanto princípio constitutivo* para o uso empírico, mas apenas enquanto princípio *regulativo* em vista da conexão completa de nosso / uso empírico do entendimento. Ela deve, pois, ser considerada como um conceito fundamental necessário seja para *acabar objetivamente* os atos de subordinação do entendimento, seja para considerá-los como *ilimitados*. Também não se pode obter a idéia *por composição*; pois aqui o todo é anterior à parte. Entretanto, há idéias que admitem uma aproximação. Tal é o caso com as idéias *matemáticas*, ou as idéias do *engendramento matemático de um todo*, que se distinguem essencialmente das *dinâmicas*, que são inteiramente *heterogêneas* a todos os conceitos concretos, / porque o todo é diferente dos conceitos concretos, não segundo a quantidade (como no caso das idéias matemáticas), mas segundo a *espécie*.

Ak 93

Não se pode proporcionar realidade objetiva a nenhuma idéia teórica, nem prová-la, com exceção da idéia da liberdade; e isso porque esta é a condição da *lei moral*, cuja realidade é um axioma. A realidade da idéia de *Deus* só pode ser provada mediante esta última e, portanto, só numa intenção *prática*, qual seja, a *de agir como se existisse um Deus*, logo, unicamente para essa intenção.

A 143

Em todas as ciências, notadamente as da razão, a idéia da ciência é o *plano geral* ou *delineamento* da mesma; logo, o / contorno de todos os conhecimentos que lhe pertencem. Semelhante idéia do todo – a primeira coisa que se tem de ver e procurar em um ciência, é arquetônica, assim como, por exemplo, a idéia da Ciência do Direito.

A idéia da humanidade, a idéia de uma república perfeita, de uma vida feliz e coisas que tais estão ausentes na maioria dos homens. Muitos homens não têm nenhuma idéia do que querem, daí por que se conduzam pelo instinto e autoridade.

4

CONCEITOS DADOS (A PRIORI OU A POSTERIORI) E CONCEITOS FACTÍCIOS

Todos os conceitos são, *quanto à matéria*, ou bem dados (*conceptus dati*) ou bem factícios (*conceptus factiivi*). Os primeiros são ou *a priori* ou *a posteriori*.

Todos os conceitos dados *empiricamente* ou *a posteriori* se denominam *conceitos da experiência*; os que são dados *a priori*, *noções*.

Observação. – A forma de um conceito, enquanto representação discursiva, é sempre factícia.

A 144

/ # 5

ORIGEM LÓGICA DOS CONCEITOS

A origem dos conceitos, *quanto à forma*, está na reflexão e na abstração da diferença das coisas designadas por uma certa representação. Por conseguinte, surge aqui a questão: quais são os atos *do entendimento que constituem um conceito*, ou – o que dá no mesmo – *pertencem à produção de um conceito a partir de representações dadas?*

Ak 94

/ *Observações*: 1) Visto que a Lógica abstrai de todo conteúdo do conhecimento por conceitos, ou de toda matéria do pensamento, ela só pode considerar o conceito com respeito à sua *forma*, quer dizer, apenas *subjetivamente*; não como ele determina um objeto mediante uma característica, mas apenas como ele pode ser relacionado a vários objetos. A Lógica geral não tem, pois, de investigar a *fonte* dos conceitos; não como os conceitos *se originam enquanto representações*, mas unicamente *como representações dadas se tornam conceitos no pensamento*; não importa, de resto, se esses conceitos contenham algo que tenha sido tirado da experiência, ou mesmo algo de fictício, ou tomado da natureza do

A 145 entendimento. Esta origem lógica dos conceitos – a / origem quanto à sua mera forma – consiste na reflexão pela qual surge uma representação, comum a vários objetos (*conceptus communis*), como aquela forma que é requerida pelo poder de julgar. Por conseguinte, na Lógica considera-se *meramente a diferença da reflexão* nos conceitos.

2) A origem dos conceitos quanto à sua *matéria* – segundo a qual um conceito é ou *empírico*, ou *arbitrário*, ou *intelectual* – é examinada na Metafísica.

6

ATO LÓGICO 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.

A 146 / *Observações*: 1) Para fazer conceitos a partir de representações, é preciso, pois, poder *comparar*, *refletir* e *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.

Ak 95 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 uma púrpura penso apenas a cor vermelha, estou abstraindo do tecido; se também abstraio deste último e penso a púrpura como um substrato material em geral, então estou abstraindo de outras determinações mais, e meu conceito se tornou assim ainda mais abstrato. Pois, quanto mais diferenças se tenham

A 147 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, a rigor, ser denominados *abstrantes* (*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.

* 3) A abstração é apenas a condição *negativa* sob a qual se podem produzir representações dotadas de validade universal; a *positiva* é a comparação e a reflexão. Pois com o abstrair não se engendra nenhum conceito; a abstração apenas o acaba e o encerra em seus limites determinados.

7

CONTEÚDO E EXTENSÃO DOS CONCEITOS

Todo conceito, enquanto *conceito parcial*, está contido na representação das coisas; enquanto *razão do conhecimento*, isto é, enquanto *nota característica*, estas coisas estão contidas *sob ele*. Sob A 148 o primeiro / aspecto, todo conceito tem um *conteúdo*; sob o segundo, uma *extensão*.

O conteúdo e a extensão de um conceito estão numa relação inversa um com o outro. Pois, quanto mais um conceito contenha *sob si*, tanto mais ele contém *em si*, e vice-versa.

Observação. – A universalidade ou validade universal do conceito não se baseia no fato de que o conceito é um *conceito parcial*, mas no fato de que ele é uma *razão do conhecimento*.

/ # 8

GRANDEZA DA EXTENSÃO DOS CONCEITOS

A extensão ou a *esfera* de um conceito é tanto maior, quanto mais coisas possam se encontrar sob ele e por ele serem pensadas.

Observação. – Assim como se diz de uma *razão* em geral que ela contém sob si a consequência, assim também se pode dizer do conceito que ele, enquanto *razão do conhecimento*, contém sob si todas aquelas coisas das quais ele foi abstraído, por exemplo o conceito de metal contém sob si o ouro, a prata, o cobre etc. Pois,

A 149 visto que todo conceito, enquanto representação universalmente válida, contém aquilo que / é comum a várias representações de diversas coisas, então todas essas coisas, que estão nesta medida contidas sob ele, podem ser representadas através dele. E é isto precisamente que constitui a *utilidade* de um conceito. Ora, quanto mais coisas podem ser representadas por um conceito, tanto maior é a esfera dele. Assim, por exemplo, o conceito de *corpo* tem uma extensão maior do que o conceito de *metal*.

9

CONCEITOS SUPERIORES E CONCEITOS INFERIORES

Os conceitos chamam-se *superiores* (*conceptus superiores*) na medida em que têm outros conceitos sob si, que em comparação com eles podem ser denominados *inferiores*. – Uma característica da característica – uma característica *remota* – é um conceito superior; o conceito que está em relação com uma característica remota, um conceito inferior.

Observação – Visto que os conceitos superiores e inferiores só são assim chamados *relativamente* (*respective*), um e o mesmo conceito pode, pois, em diversas relações, ser ao mesmo tempo um conceito superior e um conceito inferior. Assim, por exemplo, o conceito de *homem* é, em relação com o conceito de *cavalo*⁽¹⁵⁾ um conceito superior; em relação com o conceito de *animal*, um conceito inferior.

A 150

/ # 10
GÊNERO E ESPÉCIE

O conceito superior se chama, com respeito ao seu inferior, *gênero* (*genus*), o conceito inferior, relativamente ao seu superior, *espécie* (*species*).

Ak 97

/ Assim como os conceitos superiores e inferiores, assim também os *conceitos de gênero* e os *conceitos de espécie* se diferenciam, não quanto à sua natureza, mas apenas com respeito à sua relação recíproca (*termini a quo* ou *ad quod*) na subordinação lógica.

(15) A edição da Academia corrige: “o conceito de *negro*” (N. T.).

11
GÊNERO SUPREMO E
ESPÉCIE ÍNFIMA

O gênero *supremo* é aquele que não é uma espécie (*genus summus non est species*), assim como a espécie ínfima é aquela que não é um gênero (*species, quae non est genus, est infima*).

Em consonância, porém, com a lei da continuidade não pode haver nem uma espécie *ínfima* nem uma espécie *mais próxima*.

Observação. – Se pensamos uma série de vários conceitos subordinados uns aos outros, por exemplo, ferro, metal, corpo, substância, coisa, podemos obter aqui gêneros progressivamente superiores; pois cada *espécie* pode sempre ser considerada ao mesmo tempo como *gênero* relativamente ao seu conceito inferior, por exemplo, o / conceito de *sábio* relativamente ao conceito de *filósofo* – até que cheguemos finalmente a um *gênero* que não pode ser de novo *espécie*. E a semelhante conceito temos que poder chegar derradeiramente, porque tem que haver afinal um conceito supremo (*conceptus summus*) do qual, enquanto tal, nada mais se deixa abstrair sem que desapareça o conceito inteiro. Mas um conceito ínfimo (*conceptus infimus*) ou uma espécie ínfima, sob o qual nenhum outro mais estaria contido, não existe na série das espécies e gêneros, porque é impossível determinar semelhante conceito. Pois, ainda que tenhamos um conceito que apliquemos *imediatamente* a indivíduos, sempre pode haver ainda relativamente a ele diferenças específicas que ou bem não observamos ou bem desconsideramos. É só *comparativamente para o uso* que há conceitos *ínfimos*, que receberam esse significado por assim dizer por convenção, na medida em que se ajustou não descer mais baixo.

A 151

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*.

A152 }
Ak98 }

/ # 12
CONCEITO MAIS LATO E CONCEITO
MAIS ESTRITO – CONCEITOS RECÍPROCOS

O conceito superior também se chama *mais lato*; o inferior, *mais estrito*.

Conceitos que têm a mesma esfera são denominados *conceitos recíprocos* (*conceptus reciproci*).

13

RELAÇÃO DO CONCEITO INFERIOR COM
O SUPERIOR. – DO MAIS LATO COM O MAIS ESTRITO

O conceito inferior não está contido no superior; pois ele contém *mais em si* do que o inferior; mas ele está no entanto contido *sob* o mesmo, porque o superior contém a razão do conhecimento do inferior.

Além disso, um conceito não é mais lato do que outro porque ele contém *mais sob si* – pois isso não se pode saber –, mas sim na medida em que ele contém sob si o *outro conceito e, além dele, algo mais*.

14

REGRAS UNIVERSAIS EM VISTA
DA SUBORDINAÇÃO DOS CONCEITOS

Relativamente à extensão lógica dos conceitos valem as seguintes regras universais:

A 153 / 1) Aquilo que cabe ou repugna aos conceitos superiores também cabe ou repugna a todos os conceitos inferiores que estejam contidos sob aqueles conceitos superiores; e

2) inversamente: aquilo que cabe ou repugna a *todos* os conceitos inferiores, também cabe ou repugna a seu conceito superior.

Ak 99 *Observação.* – Visto que aquilo em que as coisas convêm deriva de suas propriedades *universais*, e aquilo em que diferem uma das outras deriva de suas propriedades *particulares*, não se pode concluir: aquilo que cabe ou repugna a *um* conceito inferior também cabe ou repugna a *outros* conceitos inferiores que pertencem juntamente com aquele a *um* conceito superior. / Assim, por exemplo, não se pode concluir: o que não cabe ao homem tampouco cabe aos anjos.

15

CONDIÇÕES DO SURGIMENTO DE CONCEITOS
SUPERIORES E INFERIORES: ABSTRAÇÃO LÓGICA E
DETERMINAÇÃO LÓGICA

O prosseguimento da abstração lógica faz surgirem conceitos superiores cada vez mais elevados, assim como o prosseguimento da determinação lógica dá origem a conceitos cada vez mais inferiores. A máxima abstração possível dá o conceito

A 154 supremo ou mais abstrato, – aquele do qual/o pensamento não pode mais afastar nenhuma outra determinação. A mais alta determinação acabada daria um conceito *completamente determinado* (*conceptum omnimode determinatum*), isto é, um conceito tal que a ele não mais se poderia acrescentar em pensamento nenhuma determinação ulterior.

Observação. – Visto que só as coisas singulares ou os indivíduos podem ser completamente determinados, também só pode haver conhecimentos completamente determinados a título de *intuições*, mas não a título de conceitos; relativamente aos últimos, a determinação lógica não pode jamais ser considerada como acabada (cf. # 11, *Observação*).

16

USO DOS CONCEITOS *IN ABSTRACTO* E *IN CONCRETO*

Todo conceito pode ser usado *universalmente e particularmente* (*in abstracto e in concreto*). *In abstracto*, o conceito inferior é usado relativamente ao seu conceito superior; *in concreto*, o conceito superior é usado relativamente ao seu inferior.

A 155 *Observações.* – 1) As expressões *abstrato e concreto* não se referem, pois, tanto aos conceitos em si mesmos – pois todo conceito é um conceito abstrato – quanto ao seu *uso*. E esse uso pode por sua vez comportar diferentes graus, conforme a gente trate um conceito ora mais ora menos abstrato ou concretamente, quer dizer, conforme a gente deixe de lado ou acrescente ora mais ora menos determinações. Pelo / uso abstrato, um conceito se aproxima do gênero supremo; pelo uso concreto, ao contrário, do indivíduo.

Ak 100 2) Qual desses dois usos dos conceitos, o abstrato ou o concreto, tem primazia sobre o outro? Isso é impossível de decidir. O valor de um não deve ser estimado menor do que o valor do outro. Mediante conceitos muito abstratos conhecemos *pouco de muitas* coisas; mediante conceitos muito concretos conhecemos *muito em poucas* coisas; o que, por conseguinte, ganhamos de um lado, de novo o perdemos do outro. Um conceito que tenha uma grande esfera é muito útil na medida em que se pode aplicá-lo a muitas coisas; mas, em compensação, o seu conteúdo é tanto menor. No conceito de *substância*, por exemplo, eu não penso tanto quanto penso no conceito de *giz*.

3) Acertar com a proporção entre a representação *in abstracto e in concreto* no mesmo conhecimento, logo entre o conceito e sua exibição, o que permite que se alcance o máximo de conhecimento tanto em extensão quanto em conteúdo, é nisto que consiste a *arte da popularidade*.

A156 }
Ak101 }

/ CAPÍTULO II
DOS JUÍZOS

17

EXPLICAÇÃO DE UM JUÍZO EM GERAL

Um juízo é a representação da unidade da consciência de diferentes representações, ou a representação da relação das mesmas, na medida em que constituem um conceito.

18

MATÉRIA E FORMA DOS JUÍZOS

A todo juízo pertencem, a título de componentes essenciais do mesmo, *matéria e forma*. A *matéria* consiste nos conhecimentos dados e ligados para a unidade da consciência no juízo; a *forma* do juízo consiste na determinação da maneira pela qual as diferentes representações, enquanto tais, pertencem a *uma* consciência.

A 157

/ # 19

OBJETO DA REFLEXÃO LÓGICA – A MERA FORMA DOS JUÍZOS

Como a Lógica abstrai de toda distinção real ou objetiva do conhecimento, ela pode se ocupar tão pouco da matéria dos juízos quanto do conteúdo dos conceitos. Portanto, ela tem de levar em consideração unicamente a diferença dos juízos do ponto de vista de sua mera forma.

Ak 102

/ # 20

FORMAS LÓGICAS DOS JUÍZOS: QUANTIDADE, QUALIDADE, RELAÇÃO E MODALIDADE

As diferenças dos juízos com respeito à sua forma podem ser reduzidas aos quatro aspectos principais da *quantidade*, da

qualidade, da relação e da modalidade, relativamente às quais se encontram determinadas exatamente outras tantas espécies diferentes de juízos.

21

A QUANTIDADE DOS JUÍZOS: UNIVERSAIS, PARTICULARES, SINGULARES

A 158 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; no *particular*, uma parte do primeiro vê-se compreendida sob a esfera do outro; e, no juízo *singular*, finalmente, um conceito que não tem 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.

2) Do ponto de vista da universalidade de um conhecimento, há uma diferença real entre proposições *gerais* e proposições *universais*, que todavia em nada concerne à Lógica. Com efeito, as proposições *gerais* são aquelas que contêm meramente alguma coisa do universal de certos objetos e que, por conseguinte, não contêm condições suficientes da subsunção, por exemplo, a proposição: *É preciso dar solidez às provas*; – proposições *universais* são aquelas que asserem algo universalmente de um objeto.

A 159 / 3) Regras universais são ou *analítica* ou *sinteticamente* universais. *Aquelas* abstraem das diferenças; *estas* atentam para as distinções e, por conseguinte, determinam também em vista delas.

Ak 103 Quanto mais simplesmente um / objeto é pensado, tanto mais facilmente é possível a universalidade analítica que resulta de um conceito.

4) Se as proposições universais não podem ser discernidas em sua universalidade sem que se as conheça *in concreto*, então elas não podem servir de norma e, por conseguinte, não podem assumir um valor *heurístico* na aplicação, não passando de problemas para a investigação das razões universais daquilo que foi conhecido primeiro em casos particulares. Por exemplo, a proposição: *Diz a*

verdade quem sabe a verdade e não tem interesse em mentir – esta proposição não pode ser discernida em sua universalidade, porque só pela experiência conhecemos a restrição à condição do desinteresse; a saber, que os homens podem mentir por interesse, o que provém do fato de que eles não têm um forte apego à moralidade. Uma observação que nos ensina a fraqueza da natureza humana.

A 160 5) Quanto aos juízos particulares convém notar que, se eles devem poder ser discernidos pela razão, tendo pois uma forma racional, não meramente intelectual (abstrata), então / o sujeito tem que ser um conceito mais lato (*conceptus latior*) do que o predicado. Assim, sendo o predicado = □ o sujeito = O então a figura:



é um juízo particular; pois alguma coisa pertencente a *a* é *b*, alguma coisa não-*b* – eis aí uma consequência racional. Mas seja a figura:



Então todo *a* pode ao menos estar contido em *b*, se ele é menor, mas não se é maior; logo ele é apenas contingentemente particular.

22

A QUALIDADE DOS JUÍZOS: AFIRMATIVOS, NEGATIVOS, INFINITOS

Quanto à qualidade, os juízos são ou *afirmativos*, ou *negativos*, ou *infinitos*. No juízo *afirmativo*, o sujeito é pensado sob a esfera de um predicado; no juízo *negativo*, ele é posto fora da esfera do último; e, no *infinito*, ele é / posto na esfera de um conceito que fica fora da esfera de um outro.

Ak 104

A 161 / *Observações.* – 1) O juízo infinito não indica meramente que um sujeito não está contido na esfera de um predicado, mas, sim, que ele fica em algum lugar na esfera infinita fora do predicado; por conseguinte, este juízo representa a esfera do predicado como restringida.

Tudo o que é possível é ou *A* ou não-*A*. Se eu digo, pois: algo é não-*A*, por exemplo, a alma humana é *não-mortal*, alguns homens são não-sábios, ou algo de semelhante, então este é um juízo

infinito. Pois por ele não fica determinado a qual *conceito* além da esfera finita *A* o objeto pertence, mas única e tão-somente que ele pertence à esfera fora de *A*, a qual não é propriamente uma esfera, mas apenas a *área limítrofe de uma esfera estendendo-se ao infinito* ou a *própria limitação*. Ora, mesmo que a exclusão seja uma negação, ainda assim a restrição de um conceito é uma ação positiva. Donde os limites são conceitos positivos de objetos restringidos.

A 162 2) Segundo o princípio da exclusão de todo terceiro (*exclusi tertii*), a esfera de um conceito relativamente a uma outra é ou bem excludente ou bem includente. Ora, como a Lógica só tem a ver com a forma do juízo, mas não com os conceitos quanto ao seu conteúdo, a distinção entre os / juízos infinitos e os juízos negativos não pertence a essa ciência.

3) Nos juízos negativos, a negação afeta sempre a cópula; nos infinitos, não é a cópula, mas o predicado que é afetado pela negação, o que se deixa exprimir melhor em latim.

23

A RELAÇÃO DOS JUÍZOS: CATEGÓRICOS, HIPOTÉTICOS, DISJUNTIVOS

Quanto à relação, os juízos são ou *categóricos*, ou *hipotéticos*, ou *disjuntivos*. Com efeito, as representações dadas no juízo são subordinadas uma à outra para a unidade da consciência, ou bem como o *predicado ao sujeito*; ou bem como a *conseqüência à razão*; ou bem como um *membro da divisão ao conceito dividido*. Pela primeira relação ficam determinados os juízos *categóricos*, pela segunda os *hipotéticos* e pela terceira os juízos *disjuntivos*.

Ak 105

/ # 24

JUÍZOS CATEGÓRICOS

A 163 Nos juízos *categóricos*, o sujeito e o predicado constituem sua matéria; a forma, pela qual se vê determinada e expressa a relação (de acordo / ou conflito) entre o sujeito e o predicado, é o que se chama de *cópula*.

Observação. – Os juízos *categóricos* constituem, é verdade, a matéria dos demais juízos; mas nem por isso se deve acreditar, como vários lógicos, que os juízos *hipotéticos* bem como os *disjuntivos* nada mais sejam do que diversas vestimentas dos *categóricos*, deixando-se por isso reduzir totalmente a estes últimos. Todas as três espécies de juízos baseiam-se em funções lógicas do entendimento que são essencialmente diferentes, tendo por isso que ser consideradas segundo a sua diferença específica.

25

JUÍZOS HIPOTÉTICOS

A matéria dos juízos *hipotéticos* consiste de dois juízos, que estão conectados um com o outro a título de razão e conseqüência. Desses juízos, aquele que contém a razão é o *antecedente* (*antecedens, prius*), o outro que se relaciona com aquele como a conseqüência < *Folge* > é o *conseqüente* (*consequens, posterius*); e a representação dessa espécie de conexão dos dois juízos entre si para a unidade da consciência chama-se *conseqüência* < *Konsequenz* >, a qual constitui a forma dos juízos *hipotéticos*.

A 164 / *Observações.* – 1) O que é para os juízos *categóricos* a cópula é, pois, para os *hipotéticos* a conseqüência – a forma dos mesmos.

Ak 106 2) Alguns acreditam que é fácil transformar uma proposição *hipotética* numa proposição *categórica*. Contudo, isto não pode ser, porque as duas são por natureza inteiramente diferentes uma da outra. Nos juízos *categóricos* nada é *problemático*, mas tudo é *assertórico*; nos *hipotéticos*, ao contrário, só a conseqüência é *assertórica*. Daí por que nos últimos posso conectar dois juízos falsos um com o outro; pois aqui importa apenas a correção da conexão / – a *forma da conseqüência*, sobre a qual repousa a verdade lógica desses juízos. Há uma diferença essencial entre estas duas proposições: *Todos os corpos são divisíveis* e *Se todos os corpos são compostos, então são divisíveis*. Na primeira proposição, é diretamente que eu afirmo a coisa; na última, tão-somente sob uma condição expressa *problematicamente*.

26

MODOS DE CONEXÃO NOS JUÍZOS HIPOTÉTICOS: MODUS PONENS E MODUS TOLLENS

A forma da conexão nos juízos *hipotéticos* é dupla: a que põe (*modus ponens*) e a que tira (*modus tollens*).

A 165 / 1) Se a razão (*antecedens*) é verdadeira, então o conseqüente (*consequens*) determinado por ele é também verdadeiro. Tal é o *modus ponens*.

2) Se o conseqüente (*consequens*) é falso, então a razão (*antecedens*) também é falsa. Tal é o *modus tollens*.

27

JUÍZOS DISJUNTIVOS

Um juízo é *disjuntivo* se as partes da esfera de um conceito dado se determinam uma a outra enquanto complementos (*complementa*) no todo ou para constituir um todo.

28
 MATÉRIA E FORMA
 DOS JUÍZOS DISJUNTIVOS

Os vários juízos dados de que se compõe o juízo disjuntivo constituem a *matéria* do mesmo e denominam-se *membros da disjunção ou oposição*. A forma desses juízos consiste na disjunção ela própria, quer dizer, na determinação da relação dos diferentes juízos, na medida em que estes se excluem ou se complementam mutuamente enquanto membros da esfera inteira do conhecimento dividido.

A 166 / *Observação*. – Todos os juízos disjuntivos apresentam, pois, diferentes juízos *como situados na comunidade de uma esfera* e produzem cada juízo tão-somente pela / restrição do outro relativamente à esfera total; eles determinam, pois, a relação de cada juízo com a esfera inteira e assim, ao mesmo tempo, a relação que os diferentes membros resultantes da separação (*membra disjuncta*) mantêm eles próprios entre si. Portanto, um membro só determina aqui a todo outro na medida em que eles todos estejam associados a título de partes de uma esfera inteira do conhecimento, *fora da qual nada se deixa pensar numa certa relação*.

29
 CARÁTER PECULIAR
 DOS JUÍZOS DISJUNTIVOS

O caráter peculiar de todos os juízos disjuntivos, pelo qual sua diferença específica se vê determinada, sob o ponto de vista da relação, em face dos demais, consiste em que os membros da disjunção são em sua totalidade juízos problemáticos dos quais não se pode pensar de outra maneira senão que, na qualidade de partes da esfera de um conhecimento e constituindo cada um deles o complemento do outro para o todo (*complementum ad totum*), eles equivalem tomados em conjunto à esfera do primeiro. E daqui segue-se que a verdade tem que estar contida em *um* desses juízos pro / blemáticos ou – o que dá no mesmo – que *um* deles tem que ter um valor *assertórico*, porque fora deles a esfera do conhecimento, nas condições dadas, nada mais compreende, e um está oposto ao outro; por conseguinte, que não pode haver nem *fora deles* algum outro juízo verdadeiro, *nem* tampouco *entre* eles mais do que *um* juízo verdadeiro.

Observação. – Num juízo categórico, a coisa cuja representação é considerada como uma parte da esfera de uma outra representação subordinada se vê considerada ela própria como

contida sob este seu conceito superior; por conseguinte, aqui, na subordinação das esferas, a parte da parte se vê comparada com o todo. Mas nos juízos disjuntivos, eu vou do todo para todas as partes tomadas em conjunto. Conseqüentemente, a esfera precisa primeiro ser dividida. Quando, por exemplo, enuncio o juízo disjuntivo: *O sábio é possuidor ou bem de um saber histórico ou bem de um saber racional*, determino deste modo que estes conceitos, quanto à esfera, são partes da esfera dos sábios, mas de modo algum que sejam partes um do outro, e que, tomados eles todos em conjunto, são completos.

A168 } / O fato de que, nos juízos disjuntivos, não é a esfera do
 Ak108 } conceito dividido que é considerada como contida na esfera das divisões, mas, sim, que é aquilo que está contido sob o conceito dividido que se vê considerado como contido sob um dos membros da divisão, pode ser tornado intuitivo pelo seguinte esquema da comparação entre juízos categóricos e juízos disjuntivos.

Nos juízos categóricos, *x*, que está contido sob *b*, está também sob *a*



Nos juízos disjuntivos *x*, que está contido sob *a*, está contido seja sob *b*, seja sob *c* etc.:



Portanto, a divisão nos juízos disjuntivos indica a coordenação, não das partes do conceito inteiro, mas todas as partes de sua esfera.⁽¹⁶⁾ Aqui eu penso *muitas coisas* mediante *um* conceito; *lá uma coisa* mediante *muitos* conceitos, por exemplo, o *definitum* mediante todas as características da coordenação.

A 169

/ # 30
 A MODALIDADE DOS JUÍZOS:
 PROBLEMÁTICOS, ASSERTÓRICOS, APODÍCTICOS

Quanto à modalidade, aspecto pelo qual está determinada a relação do juízo inteiro com a faculdade de conhecer, os juízos são ou *problemáticos*, ou *assertóricos*, ou *apodícticos*. Os problemáticos são acompanhados da consciência da mera possibilidade; os assertóricos, da consciência da realidade efetiva; os apodícticos, por fim, da consciência da necessidade de julgar.

(16) *Sic*. Talvez se deva entender: “de todas as partes de sua esfera” (N.T.).

Observações. – 1) Este aspecto da modalidade indica, pois, apenas a maneira pela qual algo é afirmado ou negado no juízo, a saber, se nada decidimos sobre a verdade ou inverdade de um juízo, como no / juízo problemático: *a alma do homem pode ser mortal*; ou se determinamos algo sobre isso – como no juízo assertórico: *a alma humana é imortal*; ou, finalmente, se exprimimos a verdade de um juízo até mesmo com a dignidade da necessidade, como no juízo apodíctico: *a alma do homem tem que ser imortal*. Esta determinação da verdade meramente possível, ou real, ou necessária / concerne, pois, tão-somente ao juízo *ele próprio*, de modo algum à coisa sobre a qual se julga.

A 170 2) Em juízos problemáticos que ainda se podem explicar como aqueles cuja matéria está dada com a relação possível entre predicado e sujeito, o sujeito tem que ter sempre uma esfera menor do que o predicado.

3) É na distinção entre juízos problemáticos e juízos assertóricos que se funda a verdadeira distinção entre juízos e proposições, que de outro modo se costuma situar erroneamente na mera expressão mediante palavras, sem a qual não se poderia jamais julgar. No juízo, a relação de diferentes representações em vista da unidade da consciência é pensada como meramente problemática; numa proposição, ao contrário, como assertórica. Uma proposição problemática é uma *contradictio in adjecto*. Antes de ter uma proposição, tenho primeiro que julgar; e eu julgo sobre muita coisa que não decido, o que porém tenho que fazer tão logo determino um juízo como *proposição*. Aliás, é bom primeiro julgar problematicamente, antes de admitir o juízo como assertórico, para assim examiná-lo. E também não é sempre necessário para o nosso propósito que tenhamos juízos assertóricos.

A 171 / # 31
JUÍZOS EXPONÍVEIS

Os juízos nos quais estão contidas ao mesmo tempo uma afirmação e uma negação, mas ocultamente, de tal modo que a afirmação de fato ocorre claramente, mas a negação ocultamente, são *proposições exponíveis*.

Observação. – No juízo exponível, por exemplo: *poucos homens são sábios* – está contido (1) mas de maneira oculta, o juízo negativo: *muitos homens não são sábios*; e (2) o afirmativo: *alguns homens são doutos*. Como a natureza das proposições exponíveis depende unicamente de condições da linguagem, segundo as quais é possível, para abreviar, exprimir dois juízos ao mesmo tempo, então a observação de que em nossa linguagem pode haver

juízos que devem ser expostos pertence, não à Lógica, mas à Gramática.

Ak 110

/ # 32
PROPOSIÇÕES TEÓRICAS E
PROPOSIÇÕES PRÁTICAS

Chamam-se proposições *teóricas* aquelas que se relacionam ao objeto e determinam o que convém ou não convém ao mesmo; proposições *práticas*, ao contrário, são aquelas que enunciam a ação pela qual, enquanto condição necessária da mesma, um objeto se torna possível.

A 172

/ *Observação.* – A Lógica só tem de tratar das proposições práticas *quanto à forma*, as quais se opõem nesta medida às *teóricas*. Proposições práticas *quanto ao conteúdo*, e nesta medida distintas das *especulativas*, pertencem à Moral.

33
PROPOSIÇÕES INDEMONSTRÁVEIS E
PROPOSIÇÕES DEMONSTRÁVEIS

Proposições *demonstráveis* são aquelas que são passíveis de uma prova; as que não são passíveis de prova denominam-se *indemonstráveis*.

Juízos imediatamente certos são indemonstráveis e, portanto, devem ser considerados como *proposições elementares*.

34
PRINCÍPIOS

Juízos imediatamente certos *a priori* podem-se chamar princípios na medida em que outros juízos possam ser provados a partir deles, não podendo eles próprios, porém, serem subordinados a nenhum outro. Eis por que são denominados *princípios (inícios)*.

35
PRINCÍPIOS INTUITIVOS E DISCURSIVOS:
AXIOMAS E ACROAMAS

A 173 Os princípios são ou *intuitivos* ou *discursivos*. – Os primeiros podem / ser exibidos na intuição e chamam-se *axiomas (axiomata)*; os últimos só se deixam exprimir mediante conceitos e podem ser denominados *acroamas (acroamata)*.

/ # 36
**PROPOSIÇÕES ANALÍTICAS E
 PROPOSIÇÕES SINTÉTICAS**

Proposições *analíticas* chamam-se aquelas cuja certeza repousa sobre a *identidade* dos conceitos (do predicado com a noção do sujeito). As proposições cuja verdade não se funda na identidade dos conceitos devem ser denominadas *sintéticas*.

Observações. – 1) A todo *x*, ao qual convenha o conceito de corpo (*a + b*), também convém a *extensão* (*b*) – é um exemplo de uma proposição *analítica*.

A todo *x*, ao qual convenha o conceito de corpo (*a + b*), também convém a *atração* (*c*) – é um exemplo de uma proposição *sintética*. As proposições sintéticas aumentam o conhecimento *materialiter*; as analíticas, apenas *formaliter*. Aquelas contêm *determinações (determinationes)*, estas apenas *predicados lógicos*.

2) Princípios analíticos não são axiomas; pois são *discursivos*. E princípios sintéticos também só são axiomas quando são *intuitivos*.

A 174

/ # 37
PROPOSIÇÕES TAUTOLÓGICAS

A identidade dos conceitos em juízos analíticos pode ser uma identidade *expressa (explicita)* ou *não-expressa (implicita)*. No primeiro caso, as proposições analíticas são *tautológicas*.

Observações. – 1) As proposições tautológicas são *virtualiter* vazias ou *sem conseqüências*; pois elas são sem utilidade e sem uso. Tal é por exemplo a proposição tautológica: *o homem é homem*. Pois, se não sei dizer do homem outra coisa senão que ele é um homem, então nada mais sei dele.

As proposições implicitamente idênticas, ao contrário, não são sem conseqüências e infecundas; pois elas tornam claro por *desenvolvimento (explicatio)* o predicado que se encontrava não-desenvolvido (*implicite*) no conceito do sujeito.

2) Proposições sem conseqüências devem ser distinguidas das proposições *vazias de sentido*, que são desprovidas de sentido porque concernem à determinação das chamadas *qualidades ocultas (qualitates occultae)*.

/ # 38
POSTULADO E PROBLEMA

Um *postulado* é uma proposição prática imediatamente certa ou um princípio que / determina uma ação possível na qual se pressupõe que a maneira de executá-la é imediatamente certa.

Os *problemas (problemata)* são as proposições demonstráveis que carecem de uma instrução, ou aquelas que enunciam uma ação cujo modo de execução não é imediatamente certo.

Observações. – 1) Ao problema pertence: (1) a *questão*, que contém o que deve ser executado; (2) a *resolução*, que contém a maneira, pela qual se pode levar a cabo o que deve ser executado, e (3) a *demonstração* de que o exigido há de se cumprir, se eu houver procedido dessa maneira.

39
**TEOREMAS, COROLÁRIOS,
 LEMAS E ESCÓLIOS**

Os *teoremas* são proposições teóricas que são passíveis e carentes de prova. Os *corolários* são conseqüências imediatas de uma das proposições precedentes. *Lemas (lemmata)* chamam-se as proposições / que não são oriundas da ciência na qual devem ser pressupostas como provadas, mas são tomadas de empréstimo a outras ciências. Os *escólios*, enfim, são meras *proposições elucidativas*, que, por conseguinte, não são membros pertencentes ao todo do sistema.

Observação. – Os componentes essenciais e universais de todo teorema são a *tese* e a *demonstração*. A diferença entre teoremas e corolários pode ser situada, de resto, no fato de que estes são inferidos imediatamente, ao passo que aqueles são extraídos de proposições imediatamente certas mediante uma série de conseqüências.

Ak 113

/ # 40
**JUÍZOS DE PERCEPÇÃO E
 JUÍZOS DE EXPERIÊNCIA**

Um *juízo de percepção* é meramente *subjetivo*; um juízo objetivo a partir de percepções é um *juízo de experiência*.

Observação. – Um juízo a partir de meras percepções de certo não é possível a não ser que eu enuncie minha representação enquanto *percepção*: eu que percebo uma torre percebo nela a cor vermelha. Mas não posso dizer: *ela é vermelha*. Pois isto não seria

A 177 simplesmente um / juízo empírico , mas também um *juízo de experiência*, isto é, um juízo empírico pelo qual obtenho um conceito do objeto. Por exemplo: *Ao tocar a pedra sinto calor* – é juízo de percepção, ao contrário: *A pedra é quente*, um juízo de experiência. Pertence ao último que eu não atribua ao objeto aquilo que está apenas em meu sujeito; pois um juízo de experiência é a percepção de onde se origina um conceito do objeto; por exemplo, se é na lua que se deslocam pontos luminosos, ou se no *ar* ou em *meu olho*.

A178 }
Ak114 }

/ CAPÍTULO III
DAS INFERÊNCIAS

41
A INFERÊNCIA EM GERAL

Por *inferir* deve-se entender a função do pensamento pela qual um juízo é derivado de outro. Uma inferência em geral é, pois, a derivação de um juízo a partir de outro.

42
INFERÊNCIAS IMEDIATAS E MEDIATAS

Todas as inferências são ou *imediatas* ou *mediatas*.

Uma inferência *imediatas* (*consequentia immediata*) é a derivação (*deductio*) de um juízo a partir de outro sem um juízo intermediário (*iudicium intermedium*). Uma inferência é *mediata* se é preciso, para derivar um conhecimento do conceito contido em um juízo, de ainda outros conceitos.

A 179

/ # 43
**INFERÊNCIAS DO ENTENDIMENTO,
DA RAZÃO E DO PODER DE JULGAR**

As inferências imediatas também se chamam *inferências do entendimento*; ao contrário, todas as inferências mediatas são ou *inferências da razão*, ou *inferências do poder de julgar*. Vamos tratar primeiro aqui das inferências imediatas, ou do entendimento.

Ak 115

/ I – AS INFERÊNCIAS DO ENTENDIMENTO

44
**A NATUREZA PECULIAR DAS INFERÊNCIAS
DO ENTENDIMENTO.**

O caráter essencial de todas as inferências imediatas e o princípio de sua possibilidade consistem tão-somente numa

alteração da *mera forma* dos juízos; ao passo que a *matéria* dos juízos, o sujeito e o predicado, permanece *inalteradamente a mesma*.

A 180

Observações. – 1) Pelo fato de que, nas inferências imediatas só a forma se vê alterada, e não de modo algum a matéria, essas inferências distinguem-se essencialmente de todas as inferências mediatas, nas quais os juízos também se distinguem quanto à *matéria*, na medida em que é preciso aduzir um novo conceito, enquanto / juízo mediador ou enquanto conceito médio (*terminus medius*), para deduzir um juízo de outro. Se, por exemplo, infiro: *todos os homens são mortais, logo Caio também é mortal*, isto não é uma inferência imediata. Pois aqui preciso ainda para a dedução do juízo intermediário: *Caio é homem*; através deste novo conceito, porém, a matéria do juízo se vê alterada.

2) No caso das inferências do entendimento também é possível, é verdade, fazer um *iudicium intermedium*, mas então esse juízo intermediário é meramente *tautológico*. Assim, por exemplo, na inferência imediata: *Todos os homens são mortais. Alguns homens são homens*. Logo, alguns homens são mortais – o conceito médio é uma proposição tautológica.

45

MODOS DAS INFERÊNCIAS DO ENTENDIMENTO

As inferências do entendimento atravessam todas as classes das funções lógicas do juízo e, por conseguinte, estão determinadas em suas principais espécies pelos aspectos da quantidade, da qualidade, da relação e da modalidade. É nisso que se funda a seguinte divisão dessas inferências.

A181 }
Ak116 }

/ # 46

I. INFERÊNCIAS DO ENTENDIMENTO (RELATIVAMENTE À QUANTIDADE DOS JUÍZOS) PER IUDICIA SUBALTERNATA

Nas inferências do entendimento *per iudicia subalternata*, os dois juízos distinguem-se pela *quantidade*, e aqui o juízo particular é derivado do universal segundo o princípio: *do universal ao particular a inferência é válida (ab universali ad particulare valet consequentia)*.

Observação. – Um *iudicium* chama-se *subalternatum* na medida em que está contido *sob* o outro; assim como, por exemplo, os juízos *particulares* sob os *universais*.

47

2. INFERÊNCIAS DO ENTENDIMENTO (RELATIVAMENTE À QUALIDADE DOS JUÍZOS) PER IUDICIA OPPOSITA

Nas inferências do entendimento desta espécie, a alteração concerne à *qualidade* dos juízos, considerada aliás relativamente à *oposição*. Ora, como esta pode ser uma *tríplice* oposição, resulta daqui a seguinte divisão particular da inferência imediata: por juízos *opostos contraditoriamente*, por juízos *contrários* e por juízos *sub-contrários*.

A 182

/ *Observação.* – As inferências do entendimento por juízos equivalentes (*iudicia aequipollentia*) não podem propriamente chamar-se inferências; pois aqui não tem lugar nenhuma consequência, devendo antes serem consideradas como uma mera substituição de palavras que designam um único e o mesmo conceito, enquanto os juízos eles próprios permanecem inalterados também quanto à forma. Por exemplo: *Nem todos os homens são virtuosos, e: Alguns homens não são virtuosos*. Os dois juízos dizem uma única e a mesma coisa.

48

a) INFERÊNCIAS DO ENTENDIMENTO PER IUDICIA CONTRADICTORIE OPPOSITA

Nas inferências do entendimento por juízos que estão opostos contraditoriamente um ao outro e que constituem, enquanto tais, a genuína e pura oposição, / a verdade de um dos juízos contraditoriamente opostos é deduzida da falsidade do outro e vice-versa. Pois a genuína oposição que tem lugar aqui não contém nem mais nem menos daquilo que pertence à oposição. Em consequência do *princípio do terceiro excluído*, os juízos que se contradizem não podem ser ambos verdadeiros, mas tampouco podem ser ambos falsos. Onde, se um é verdadeiro, então o outro é falso e vice-versa.

Ak 117

A 183

/ # 49

b) INFERÊNCIAS DO ENTENDIMENTO PER IUDICIA CONTRARIE OPPOSITA

Juízos contrários ou antagônicos (*iudicia contrarie opposita*) são juízos dos quais um é universalmente afirmativo, o outro universalmente negativo. Ora, como um deles enuncia mais do que o outro e como a falsidade pode se encontrar no supérfluo

que ele enuncia a mais além da mera negação do outro, então é certo que os dois não podem ser verdadeiros, embora possam ser falsos ambos os dois. Por isso, no que respeita a esses juízos, vale apenas a inferência da verdade de um para a falsidade do outro, mas não inversamente.

50

e) INFERÊNCIAS DO ENTENDIMENTO
PER IUDICIA SUBCONTRARIE OPPOSITA

Juízos subcontrários são aqueles dos quais um afirma ou nega particularmente (*particulariter*) o que o outro nega ou afirma particularmente.

Como podem ser ambos verdadeiros, mas não podem ser ambos falsos, com respeito a eles vale apenas a seguinte inferência: se uma dessas proposições é falsa, então a outra é verdadeira, mas não inversamente.

A 184

/Observação. – No caso dos juízos subcontrários não ocorre uma pura e estrita oposição; pois, num dos juízos, não se nega ou se afirma do mesmo objeto o que se afirmou ou negou no outro. Assim, por exemplo, na inferência: *Alguns homens são sábios, logo alguns homens não são sábios*, no primeiro juízo não se afirma dos mesmos homens o que se nega no outro.

Ak 118

| # 51

3. INFERÊNCIAS DO ENTENDIMENTO
(RELATIVAMENTE À RELAÇÃO DOS JUÍZOS)
PER IUDICIA CONVERSA SIVE PER CONVERSIONEM

As inferências imediatas por conversão concernem à relação dos juízos e consistem na transposição do sujeito e do predicado nos dois juízos; de tal sorte que o sujeito de um dos juízos se transforma no predicado do outro e vice-versa.

52

CONVERSÃO PURA E CONVERSÃO ALTERADA

Com a conversão, a quantidade dos juízos ou fica alterada ou permanece inalterada. No primeiro caso, o juízo convertido (*conversum*) difere do juízo convertente (*convertente*) segundo a quantidade e a conversão chama-se / alterada (*conversio per*

A 185

accidens); no segundo caso, a conversão denomina-se pura (*conversio simpliciter talis*).

53

REGRAS GERAIS DA CONVERSÃO

No que concerne às inferências do entendimento pela conversão valem as seguintes regras:

1) Os juízos universalmente afirmativos só podem ser convertidos *per accidens*; pois o predicado nestes juízos é um conceito mais extenso e, por conseguinte, é só alguma coisa dele que está contida no conceito do sujeito.

2) Mas todos os juízos universalmente negativos podem ser convertidos *simpliciter*; pois aqui o sujeito se vê destacado da esfera do predicado. Da mesma maneira, finalmente:

3) Todas as proposições afirmativas particulares podem ser convertidas *simpliciter*; pois, nestes juízos, uma parte da esfera dos sujeito foi subsumida ao predicado, por conseguinte uma parte da esfera do predicado também se deixa subsumir ao sujeito.

Observações. – 1) Nos juízos universalmente afirmativos, o sujeito é considerado como um *contentum* do predicado, / já que ele está contido sob a esfera dele. / Por isso, só posso inferir por exemplo: *todos os homens são mortais; logo, alguns daqueles que estão contidos sob o conceito de mortal são homens*. Mas, que os juízos universalmente negativos se deixem converter *simpliciter* explica-se pelo fato de que dois conceitos universalmente contraditórios um do outro se contradizem na mesma extensão.

A 186

Ak 119

2) É verdade que muitos juízos universalmente afirmativos também podem ser convertidos *simpliciter*. Todavia, a razão disso não está em sua forma, mas na natureza particular de sua matéria; como, por exemplo, os dois juízos: *tudo o que é imutável é necessário e tudo o que é necessário é imutável*.

54

4. INFERÊNCIAS DO ENTENDIMENTO
(RELATIVAMENTE À MODALIDADE DOS JUÍZOS)
PER IUDICIA CONTRAPOSITA

O modo de inferência imediata por contraposição consiste na transposição (*metathesis*) dos juízos na qual apenas a quantidade permanece a mesma, ao passo que a qualidade fica alterada. Ela só afeta a modalidade dos juízos ao transformar um juízo assertórico num juízo apodfético.

REGRA GERAL DA CONTRAPOSIÇÃO

Para a contraposição vale a seguinte regra geral:

Todos os juízos universalmente afirmativos podem se contrapor simpliciter. Pois, se o predicado é negado como aquilo que contém sob si o sujeito, por conseguinte, se a esfera inteira é negada, então também deve ser negada uma parte dela, isto é, o sujeito.

Observações. – 1) A metátese dos juízos por conversão e a metátese por contraposição se opõem, pois, uma à outra na medida em que aquela altera apenas a quantidade, esta a qualidade apenas.

2) Os modos de inferência imediata mencionados referem-se apenas aos juízos *categóricos*

/ II. AS INFERÊNCIAS DA RAZÃO

56

A INFERÊNCIA DA RAZÃO EM GERAL

Uma inferência da razão é o discernimento da necessidade de uma proposição pela subsunção de sua condição a uma regra geral dada.

/ # 57

PRINCÍPIO UNIVERSAL
DE TODAS AS INFERÊNCIAS DA RAZÃO

O princípio universal sobre o qual repousa a validade de toda inferência pela razão pode ser expresso de maneira determinada na seguinte fórmula:

O que está sob a condição de uma regra também está sob a própria regra.

Observação. – A inferência da razão toma como premissa uma *regra universal* e uma *subsunção* à condição da regra. Dessa maneira, discernimos a conclusão *a priori*, não no singular, mas enquanto contida no universal e necessária sob uma certa condição. E isto, a saber, que tudo esteja sob o universal e seja determinável em regras universais, é precisamente o princípio da *racionalidade* ou da *necessidade* (*principium rationalitatis sive necessitatis*).

58

OS COMPONENTES ESSENCIAIS DA INFERÊNCIA DA RAZÃO

A toda inferência da razão pertencem os três fatores essenciais seguintes:

1) uma regra universal, chamada *maior* (*propositio maior*);

2) a proposição que subsume um conhecimento à condição da regra e se chama *menor* (*propositio minor*); e, por fim:

3) a proposição que afirma ou nega do conhecimento subsumido o predicado da regra – a *conclusão* (*conclusio*).

/ As duas primeiras proposições denominam-se em sua ligação recíproca *antecedentes* ou *premissas*.

Observação. – Uma regra é uma asserção sob uma condição universal. A relação da condição com a asserção, a saber, o modo como esta está sob aquela, é o *expoente* da regra.

O discernimento de que a condição tem lugar (onde quer que seja) é a *subsunção*.

A ligação daquilo que foi subsumido à condição com a asserção da regra é a *inferência*.

59

MATÉRIA E FORMA
DAS INFERÊNCIAS DA RAZÃO

Os antecedentes ou premissas constituem a *matéria*, e a conclusão, na medida em que contém a consequência, a *forma* das inferências da razão.

Observações. – 1) Em toda inferência da razão, deve-se, pois, primeiro examinar a verdade das premissas e, em seguida, a correção / da consequência. Jamais devemos, ao rejeitar uma inferência da razão, rejeitar primeiro a conclusão, mas sempre primeiro as premissas ou a consequência.

60

DIVISÃO DAS INFERÊNCIAS DA RAZÃO
(SEGUNDO A RELAÇÃO)
EM CATEGÓRICAS, HIPOTÉTICAS E DISJUNTIVAS

Todas as regras (juízos) contêm uma unidade objetiva da consciência do múltiplo do conhecimento; por conseguinte, uma condição sob a qual um conhecimento pertence juntamente com outro a uma consciência. Ora, só se pode pensar em três condições dessa unidade, a saber: como sujeito da inerência das características; ou como a razão da dependência de um conhecimento relativamente a outro; ou, por fim, como ligação das partes em um todo (divisão lógica). Conseqüentemente, só pode haver outras / tantas espécies de regras universais (*propositiones maiores*) pelas quais a consequência de um juízo a partir de outro se vê mediada.

E é nisto que se funda a divisão de todas as inferências da razão em *categóricas, hipotéticas e disjuntivas*.

A 191 / *Observações*. – As inferências da razão não podem ser divididas nem segundo a *quantidade* – pois toda maior é uma regra, logo algo de universal; *nem* relativamente à *qualidade* – pois é indiferente se a conclusão é afirmativa ou negativa; *nem*, finalmente, com respeito à *modalidade* – pois a conclusão está sempre acompanhada da consciência da necessidade e tem, por conseguinte, a dignidade de uma proposição apodictica. Portanto, resta apenas a *relação* como único fundamento possível da divisão das inferências da razão.

2) Muitos lógicos só consideram *ordinárias* as inferências categóricas da razão; as demais, ao contrário, como *extraordinárias*. Só que isso é sem fundamento e falso. Pois todas as três espécies são produtos de funções igualmente corretas da razão, mas também essencialmente diversas uma da outra.

61

A DIFERENÇA PECULIAR ENTRE AS INFERÊNCIAS DA RAZÃO CATEGÓRICAS, HIPOTÉTICAS E DISJUNTIVAS

A característica distintiva das três espécies mencionadas de inferências da razão está na *maior*. Nas inferências da razão *categóricas*, a maior é uma proposição categórica, nas *hipotéticas* é uma proposição hipotética e nas *disjuntivas* é uma proposição disjuntiva.

A 192

/ # 62

1. INFERÊNCIAS CATEGÓRICAS DA RAZÃO

Em toda inferência categórica da razão, encontram-se três *conceitos principais (termini)*, a saber:

1) o predicado na conclusão; o qual conceito se chama *termo maior (terminus maior)*, porque ele tem uma esfera maior do que o sujeito;

2) o *sujeito* (na conclusão), cujo conceito se chama *termo menor (terminus minor)*; e

Ak 123

/3) uma característica intermediária (*nota intermedia*), que se chama *termo médio (terminus medius)*, porque é por meio dele que um conhecimento é subsumido à condição da regra.

Observação. – Esta distinção dos *termini* mencionados só ocorre nas inferências categóricas da razão, porque só estas inferem por meio de um *terminum medium*; ao passo que as outras só o fazem

pela subsunção de uma proposição representada de maneira problemática na *maior* e assertórica na *menor*.

63

PRINCÍPIO DAS INFERÊNCIAS CATEGÓRICAS DA RAZÃO

O princípio sobre o qual repousa a possibilidade e validade de todas as inferências da razão é o seguinte:

A 193

/O que convém à característica de uma coisa também convém à própria coisa; e o que repugna à característica de uma coisa também repugna à própria coisa (*nota notae est nota rei ipsius; repugnans notae, repugnat rei ipsi*).

Observação. – Do princípio que acabamos de estabelecer pode-se facilmente deduzir o chamado *dictum de omni et nullo*, e é por isso que ele não pode valer como o princípio supremo nem das inferências da razão em geral, nem das categóricas em particular.

Os *conceitos genéricos e específicos* são, com efeito, características universais de todas as coisas que estão sob esses conceitos. Em consequência, vale aqui a regra: *o que convém ou repugna ao gênero ou à espécie também convém ou repugna a todos os objetos contidos sob esse gênero ou a essa espécie*. E é precisamente esta regra que se chama o *dictum de omni et nullo*.

64

REGRAS PARA AS INFERÊNCIAS CATEGÓRICAS DA RAZÃO

Da natureza e do princípio das inferências categóricas da razão derivam para elas as seguintes regras:

A194

Ak124

/1) Em toda inferência categórica da razão não pode haver nem mais nem menos do que três *conceitos principais (termini)*; pois eu devo ligar aqui dois conceitos (sujeito e predicado) por meio de uma característica intermediária.

2) Os antecedentes, ou premissas, não podem ser ambos negativos (*ex puris negativis nihil sequitur*); pois a subsunção na menor tem que ser afirmativa, sendo aquela que diz que um conhecimento está sob a condição da regra.

3) As premissas também não podem ser proposições particulares (*ex puris particularibus nihil sequitur*); pois então não haveria nenhuma regra, quer dizer, nenhuma proposição universal da qual se pudesse deduzir um conhecimento particular.

4) *A conclusão se rege sempre pela parte mais fraca da inferência*; quer dizer, pela proposição negativa e particular

nas premissas, que é o que se denomina a parte mais fraca da inferência categórica da razão (*conclusio sequitur partem debiliorem*). Por isso,

5) se um dos antecedentes é uma proposição negativa, então a conclusão também tem que ser negativa; e,

6) se um antecedente é uma proposição particular, então a conclusão também tem que ser particular.

A 195 7) Em todas as inferências categóricas da razão, a maior tem que ser uma proposição universal (*universalis*), a menor, / porém, uma proposição afirmativa (*affirmans*); e daqui segue-se por fim,

8) que a conclusão deve reger-se, no que diz respeito à *qualidade*, pela maior, mas no que respeita à *quantidade*, pela menor.

Observação. – Que a conclusão tenha sempre de se reger pela proposição negativa e particular nas premissas é fácil de ver.

Se faço da menor uma proposição particular apenas e digo: algo está contido sob a regra, então também só posso dizer na conclusão que o predicado da regra convém a algo, porque não subsumi à regra *nada mais além disso*. E se eu tenho por regra (maior) uma proposição negativa, então tenho de tornar a conclusão também negativa. Pois, se a menor diz: de tudo aquilo que está sob a condição da regra tal ou qual predicado tem que ser negado, então

Ak 125 a / conclusão também tem que negar o predicado daquilo (o sujeito) que foi subsumido à condição da regra.

65

INFERÊNCIAS CATEGÓRICAS DA RAZÃO PURAS E MISTAS

A 196 Uma inferência categórica da razão é pura, se nenhuma inferência imediata se misturou com a mesma nem a ordem legítima das premissas / ficou alterada; caso contrário ela se denomina *impura* ou *mista* (*ratiocinium impurum* ou *hybridum*).

66

INFERÊNCIAS DA RAZÃO MISTAS POR CONVERSÃO DAS PROPOSIÇÕES – FIGURAS

Entre as inferências mistas, devem-se contar aquelas que surgem da conversão das proposições e nas quais, portanto, a posição das proposições não está em conformidade com as leis. Este caso ocorre nas três últimas daquilo que se chama de *figuras* da inferência categórica da razão.

67

AS QUATRO FIGURAS DAS INFERÊNCIAS

Por figuras devem-se entender as quatro maneiras de inferir cuja diferença é determinada pela posição particular das premissas e dos seus conceitos.

68

A RAZÃO DETERMINANTE DA SUA DIFERENÇA PELA POSIÇÃO DIFERENTE DO TERMO MÉDIO

Com efeito, o termo médio, cuja posição é o que aqui de fato importa, pode ou bem (1) ocupar na maior o lugar do sujeito e na menor o lugar do predicado, ou bem (2) ocupar em ambas as premissas o lugar do predicado, ou bem (3) ocupar em ambas o / lugar do sujeito, ou bem finalmente (4) ocupar na maior o lugar do predicado e na menor o lugar do sujeito. É por estes quatro casos que fica determinada a diferença / das quatro figuras. Designando por S o sujeito da conclusão, por P o predicado dela e por M o *terminum medium*, o esquema para as quatro figuras mencionadas pode ser apresentado no seguinte quadro:

M P	P M	M P	P M
S M	S M	M S	M S
S P	S P	S P	S P

69

REGRAS PARA A PRIMEIRA FIGURA, A ÚNICA LEGÍTIMA

A regra da *primeira* figura é: seja a *maior* uma *proposição universal* e a *menor* uma *proposição afirmativa*. E, como esta deve ser a regra universal de todas as inferências categóricas da razão em geral, resulta daqui que a primeira figura é a única legítima, servindo de fundamento a todas as demais e à qual todas as demais, na medida em que tenham validade, devem ser reduzidas por conversão das premissas (*metathesisin praemissorum*).

A 198

/ *Observação.* – A primeira figura pode ter uma conclusão com qualquer quantidade e qualidade. Nas demais figuras, só há conclusões de uma certa espécie; alguns de seus modos estão excluídos delas. Isto já indica que essas figuras não são perfeitas,

havendo certas restrições que impedem que a conclusão ocorra em todos os modos, como na primeira figura.

70
CONDIÇÃO DA REDUÇÃO DAS
TRÊS ÚLTIMAS FIGURAS À PRIMEIRA

A condição de validade das três últimas figuras, sob a qual Ak 127 é possível em cada uma delas um modo correto de inferir, /equivale à seguinte exigência: que o *terminus mediis* assuma uma posição tal que, mediante inferências imediatas (*consequentias immediatas*), sua posição possa decorrer da aplicação das regras da primeira figura. Daí resultam as seguintes regras para as três últimas figuras.

71
REGRA DA SEGUNDA FIGURA

Na segunda figura, a *menor* está correta; logo, a *maior* tem que ser *convertida*, e isso de tal sorte que ela fique *universal* (*universalis*). Isto só é possível se ela for *universalmente negativa*; / se, porém, for *afirmativa*, terá que ser *contraposta*. Em ambos os casos, a conclusão se torna *negativa* (*sequitur partem debiliorem*).

Observação. – A regra da segunda figura é: aquilo a que repugna uma característica da coisa repugna à própria coisa. Ora, aqui é preciso primeiro converter e dizer: aquilo a que uma característica repugna repugna a essa característica; ou então é preciso converter a conclusão: aquilo a que uma característica de uma coisa repugna, a isto repugna a própria coisa; por conseguinte, ele repugna à coisa.

72
REGRA DA TERCEIRA FIGURA

Na terceira figura, a *maior* está *correta*; logo, a *menor* tem que ser *convertida*; porém de tal sorte que daí resulte uma proposição afirmativa. Mas isto só é possível na medida em que a proposição é *particular*; por conseguinte, a *conclusão* é *particular*.

Observação. – A regra da terceira figura é: o que convém ou repugna a uma característica também convém ou repugna a algumas das coisas entre as quais essa característica está contida. Aqui tenho que dizer primeiro: ele convém ou repugna a todas as coisas que estão contidas sob essa característica.

/ # 73
REGRA DA QUARTA FIGURA

Se, na quarta figura, a *maior* é universalmente negativa, então ela pode ser convertida pura e simplesmente (*simpliciter*), do mesmo modo que a *menor* quando esta for particular; logo, a conclusão é particular. Se, ao contrário, a *maior* é universalmente afirmativa, então só *per accidens* poderá ser convertida ou contraposta; logo, a conclusão é ou particular ou negativa. Se a conclusão não deve ser convertida (*PS* transformado em *SP*), então é preciso que ocorra uma transposição das premissas (*metathesis praemissorum*) ou uma conversão (*conversio*) de ambas.

Observação. – Na quarta figura infere-se: o *predicado* depende do *terminus mediis*, o *terminus mediis* do *sujeito* (da conclusão), conseqüentemente o *sujeito* do *predicado*; o que, porém, não se segue em absoluto, mas antes sua *conversa*. Para tornar isso possível, a *maior* tem que se transformar na *minor* e vice-versa, devendo a conclusão ser convertida, porque, com a primeira modificação, o *terminus minor* se vê transformado no *terminus maior*.

74
RESULTADOS GERAIS ACERCA
DAS TRÊS ÚLTIMAS FIGURAS

A partir das regras indicadas para as três últimas figuras fica claro:

- A 201
- 1) que em nenhuma delas a conclusão é universalmente afirmativa, mas sempre ou bem negativa, ou bem particular;
 - 2) que em cada uma delas se imiscui uma *inferência imediata* (*consequentia immediata*), a qual, é verdade, não se vê expressamente designada, mas, no entanto, tem que ser tacitamente subentendida, donde também se segue:
 - 3) que esses três últimos *modi* do inferir devem ser denominados, não inferências puras, mas impuras (*ratiocinia hybrida, impura*), visto que nenhuma inferência pura pode ter mais do que três proposições principais (*termini*).

/ # 75
2. INFERÊNCIAS DA RAZÃO HIPOTÉTICAS

Uma inferência hipotética é uma inferência que tem por *maior* uma proposição hipotética. Ela consiste, pois, de duas proposições: 1) um antecedente (*antecedens*) e 2) um conseqüente (*consequens*), e aqui se deduz ou segundo o *modus ponens* ou segundo o *modus tollens*.

Observações. – 1) As inferências hipotéticas da razão não têm, pois, *terminus medius*, mas nelas a consequência de uma proposição a partir de outra é apenas indicada. Com efeito, na maior delas indica-se a consequência de duas proposições uma da outra, das quais a primeira é uma premissa, a segunda uma conclusão. A

A 202

minor é uma trans / formação da condição problemática em uma proposição categórica.
2) A partir do fato de que a inferência hipotética só consiste de duas proposições, sem ter um termo médio, pode-se perceber que ela não é propriamente uma inferência da razão, mas antes tão-somente uma inferência imediata a ser demonstrada segundo a matéria ou a forma a partir de um antecedente e um consequente (*consequentia immediata demonstrabilis [ex antecedente et consequente] vel quoad materiam vel quoad formam*).

Toda inferência da razão deve ser uma prova. Ora, a inferência hipotética traz consigo apenas o *fundamento* da prova. Consequentemente fica claro a partir daqui também que não poderia ser uma inferência da razão.

76

O PRINCÍPIO DAS INFERÊNCIAS HIPOTÉTICAS

O princípio das inferências hipotéticas é o *princípio da razão*: *A ratione ad rationatum; a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia*.

77

3. INFERÊNCIAS DA RAZÃO DISJUNTIVAS

Nas inferências hipotéticas, a maior é uma proposição *disjuntiva* e, por isso, tem que ser, enquanto tal, membro da divisão ou *disjunção*.

Ak 130

/ Aqui se infere, seja (1) da verdade de um membro da disjunção, a falsidade dos demais, seja (2) da falsidade de todos os membros, / salvo um, a verdade deste último. Aquele ocorre *per modum ponentem* (ou *ponendo tollentem*), este *per modum tollentem* (*tollendo ponentem*).

A 203

Observações. – 1) Todos os membros da disjunção, salvo um, tomados em conjunto, constituem o oposto contraditório deste último. Ocorre aqui, pois, uma dicotomia segundo a qual, se um dos dois é verdadeiro, o outro tem que ser falso e vice-versa.

2) Todas as inferências disjuntivas da razão contendo mais de dois membros da disjunção são, pois, a rigor, *polissilogísticas*. Com efeito, toda verdadeira disjunção só pode ser *bimembris*, e a

divisão lógica também é *bimembris*, mas os membros subdividentia são postos para abreviar entre os *membra dividientia*.

78

PRINCÍPIO DAS INFERÊNCIAS DA RAZÃO DISJUNTIVAS

O princípio das inferências disjuntivas é o *princípio do terceiro excluído*:

A contradictorie oppositorum negatione unius ad affirmationem alterius, a positione unius ad negationem alterius valet consequentia.⁽¹⁷⁾

79

O DILEMA

Um dilema é uma inferência hipotético-disjuntiva, ou uma inferência hipotética, cujo *consequens* é um juízo disjuntivo. A

A 204

proposição hipo / tética cujo *consequens* é disjuntivo é a maior; a menor afirma que o *consequens* (*per omnia membra*) é falso e a conclusão afirma que o *antecedens* é falso. (*A remotioe consequentis ad negationem antecedentis valet consequentia*.)
Observação. – Os Antigos davam muita importância ao dilema e deram a esse tipo de inferência o apelido de *cornutus*. Eles sabiam acuar um adversário / enumerando-lhes todas as saídas para as quais pudessem se voltar para, em seguida, refutá-las uma a uma. Mostravam-lhe muitas dificuldades em toda e qualquer opinião que adotasse. Todavia, é um artifício sofisticado não refutar diretamente as proposições, mas apenas mostrar dificuldades; o que afinal se pode fazer em muitas coisas se não na maioria delas.

Ak 131

Ora, se de imediato quisermos declarar falso tudo aquilo em que se encontram dificuldades, vai ser uma brincadeira de crianças rejeitar tudo. De certo, é bom mostrar a impossibilidade do contrário; só que há nisto algo de enganoso, na medida em que se toma a *incompreensibilidade* do contrário pela impossibilidade dele. Por isso, há muito de capcioso nos *dilemas*, mesmo que infiram corretamente. Eles podem ser usados para defender proposições verdadeiras, mas também para atacar proposições verdadeiras através de dificuldades erguidas contra elas.

(17) Da negação de uma de duas proposições opostas contraditoriamente para a afirmação da outra, ou da posição de uma para a negação da outra, a inferência é boa (N. T.).

INFERÊNCIAS DA RAZÃO FORMAIS E OCULTAS (RATIOCINIA FORMALIA E CRYPTICA)

Uma inferência da razão formal é uma inferência que não apenas contém tudo o que se requer quanto à matéria, mas também é correta e completamente expressa quanto à forma. As inferências formais da razão opõem-se às ocultas (*cryptica*), entre as quais podem se contar todas aquelas nas quais ou as premissas estão transpostas, ou uma das premissas está omitida, ou enfim só o termo médio está ligado à conclusão. Uma inferência oculta da razão da segunda espécie, na qual uma das premissas não está expressa, mas apenas subentendida, chama-se uma inferência *mutilada* ou um *entimema*. As inferências da terceira espécie denominam-se inferências *contratas*.

III. AS INFERÊNCIAS DO PODER DE JULGAR

81

O PODER DE JULGAR DETERMINANTE E REFLEXIONANTE

O poder de julgar é duplo: o determinante e o reflexionante. O primeiro vai do universal ao particular, o segundo do particular ao universal. O último só tem validade subjetiva / pois o universal em direção ao qual ele / progride a partir do particular é tão-somente uma universalidade empírica – um mero análogo da universalidade lógica.

82

INFERÊNCIAS DO PODER DE JULGAR (REFLEXIONANTE)

As inferências do poder de julgar consistem em certos modos de inferir servindo para passar de conceitos particulares a conceitos universais. Não são, pois, funções do poder de julgar *determinante*, mas do poder de julgar *reflexionante*; por conseguinte, também não determinam o *objeto*, mas apenas a *maneira de refletir* sobre ele a fim de se chegar ao seu conhecimento.

83

PRINCÍPIO DESSAS INFERÊNCIAS

O princípio em que se baseiam as inferências do poder de julgar é o seguinte: *que muitos não hão de se pôr de acordo em UM*

sem um fundamento comum, mas, ao contrário, aquilo que convém desta maneira a muitos há de ser necessário a partir de um fundamento comum.

Observação. – Já que as inferências do poder de julgar se baseiam em semelhante princípio, elas não podem por isso mesmo serem consideradas como inferências *imediatas*.

INDUÇÃO E ANALOGIA – AS DUAS ESPÉCIES DE INFERÊNCIAS DO PODER DE JULGAR

Ao progredir do particular para o universal a fim de extrair juízos universais da experiência, logo não *a priori*, mas empiricamente, o poder de julgar *ou bem* passa em suas inferências de *muitas a todas* as coisas de uma espécie, *ou bem* de *muitas* determinações e propriedades nas quais as coisas de uma mesma espécie concordam *para as demais, na medida em que pertencem ao mesmo princípio*. A primeira espécie de inferência chama-se inferência por indução; a outra, inferência *segundo a analogia*.

Observações. – 1) A *indução* infere, pois, do particular para o universal (*a particulari ad universale*) segundo o princípio da *generalização*: *O que a muitas coisas de um gênero convém convém às demais também*. A *analogia* infere da semelhança *particular* de duas coisas a semelhança *total*, segundo o princípio da especificação: as coisas de um gênero das quais conhecemos muitos aspectos concordantes também concordam nos demais aspectos que conhecemos em algumas coisas deste gênero, mas não percebemos em outras. A indução amplia o que é empiricamente dado do particular para o universal no que respeita a *muitos objetos*; a analogia, ao contrário, / estende as propriedades⁽¹⁸⁾ dadas de uma coisa a várias outras *da mesma coisa*. *Um em muitos*, logo em todos: *indução*; *muitos em UM* (que também está em outros), logo também o restante no mesmo: *analogia*. Assim, por exemplo, o argumento para a imortalidade, a partir do pleno desenvolvimento das disposições naturais de cada criatura, é um inferência segundo a analogia.

No caso da inferência segundo a analogia, entretanto, não se exige a *identidade do fundamento (par ratio)*. Segundo a analogia, inferimos tão-somente a existência de habitantes da lua, mas não de homens. Tampouco se pode, segundo a analogia, inferir algo além do *tertium comparationis*.

(18) *Sic*. Talvez se deva entender: *passa das propriedades dadas* (N. T.).

2) Toda inferência da razão deve dar necessidade. Por isso, a indução e a analogia não são inferências da razão, mas apenas presunções lógicas, ou ainda inferências empíricas; e pela indução chegamos, certamente, a proposições gerais, mas não a universais.

3) As mencionadas inferências do poder de julgar são úteis e indispensáveis para a ampliação do nosso conhecimento por experiência. Mas, como só proporcionam certeza empírica, devemos nos servir delas com prudência e cautela.

A 209

85

INFERÊNCIAS DA RAZÃO SIMPLES E COMPOSTAS

Uma inferência da razão chama-se *simples* se consiste em apenas UMA; *composta*, se consiste de várias inferências da razão.

86

RATIOCINATIO POLYSYLLOGISTICA

Ak 134 Uma inferência composta na qual as várias inferências da razão estão coligadas não por mera coordenação, mas por *subordinação*, / quer dizer, como razões e conseqüências, denomina-se uma cadeia de inferências da razão (*ratiocinatio polysyllogistica*).

87

PROSILLOGISMOS E EPISSILLOGISMOS

Na série de inferências compostas, pode-se inferir de duas maneiras: ou descendo das razões às conseqüências, ou remontando das conseqüências às razões. A primeira ocorre mediante *prosillogismos*, a outra mediante *epissillogismos*.

A 210 Um epissillogismo é, com efeito, aquela inferência na série de inferências cuja premissa se torna a conclusão de um *prosillogismo*; logo, uma / inferência que tem por conclusão a premissa do primeiro.

88

O SORITES OU A CADEIA DE INFERÊNCIAS

Uma <inferência composta>⁽¹⁹⁾ de várias inferências abreviadas e ligadas entre si de modo a levar a UMA conclusão

(19) Acréscimo da edição da Academia (N. T.).

chama-se *sorites*, ou uma *cadeia de inferências* que pode ser ou *progressiva*, ou *regressiva*, conforme se remonte das razões mais próximas às mais remotas ou se desça das razões mais remotas às mais próximas.

89

SORITES CATEGÓRICOS E HIPOTÉTICOS

As cadeias de inferências progressivas bem como as regressivas podem ser por sua vez ou *categóricas* ou *hipotéticas*. Aquelas compõem-se de proposições *categóricas*, como uma série de predicados; *estas*, de proposições *hipotéticas*, como uma série de conseqüências.

90

A FALÁCIA – O PARALOGISMO – O SOFISMA

Ak 135 } Uma inferência da razão que seja falsa segundo a forma, embora tendo a seu favor a aparência de uma inferência correta, chama-se *falácia*. Semelhante inferência é um *paralogismo* na medida em que nós próprios / nos deixamos enganar por ela; / um *sofisma*, na medida em que através dela procuramos enganar intencionalmente os demais.

Observações. – Os Antigos ocuparam-se muito da arte de fazer semelhantes sofismas. Por isso surgiram muitos no gênero, por exemplo, o *sophisma figurae dictionis*, no qual o *medius terminus* é tomado em sentido diverso; a *fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*; o *sophisma heterozeteseos*, *elenchi ignorationis* e outros que tais.

91

O SALTO NA INFERÊNCIA

Um salto (*saltus*) ao inferir ou provar é a ligação de UMA premissa com a conclusão de tal sorte que a outra premissa se vê omitida. Semelhante salto é *legítimo* (*legitimus*) se é fácil para qualquer um acrescentar em pensamento a premissa que falta; *ilegítimo* (*illegitimus*), porém, se a subsunção não é clara. Aqui uma característica remota se vê conectada com uma coisa sem uma característica intermédia (*nota intermedia*).

92

PETITIO PRINCIPII - CIRCULUS IN PROBANDO

A 212 Por *petitio principii* entende-se a admissão de uma proposição como argumento a título de uma proposição imediatamente certa, muito embora ela ainda careça de prova. E um *circulo ao pro / var* é o que se comete quando se toma a proposição que se queria provar como fundamento de sua *própria* prova.

Observação. - Muitas vezes, o círculo ao provar é difícil de descobrir; e esta falta é justamente o que de hábito se comete com mais freqüência quando as provas são difíceis.

Ak 136

/ # 93

PROBATIO PLUS E MINUS PROBANS

Uma prova pode provar *de mais* ou *de menos*. No último caso, ela prova apenas uma parte do que deve ser provado; no *primeiro*, ela se estende também ao que é falso.

Observação. - Uma prova que prove demasiado pouco pode ser verdadeira e, portanto, não deve ser rejeitada. Mas, se ela prova demais, então prova mais do que é verdadeiro; e isto é então falso. Assim, por exemplo, a prova contra o suicídio, segundo a qual quem não se deu a vida também não a pode tirar, prova demais; pois, por essa razão, também não seria lícito matar os animais. É, portanto, falsa.

A213 }
Ak137 }

/ II -

DOCTRINA GERAL DO MÉTODO

A215 }
Ak139 }

/ # 94
MANEIRA E MÉTODO

Todo conhecimento bem como um todo do mesmo têm que ser conformes a uma regra. (A falta de regra é ao mesmo tempo a irrazão.) Mas esta regra é quer a regra da *maneira* (livre), quer a do *método* (coerção).

95
A FORMA DA CIÊNCIA - O MÉTODO

Enquanto ciência, o conhecimento tem que ser organizado segundo um método. Pois a ciência é um todo do conhecimento como sistema e não como simples agregado. Ela requer, por isso, um conhecimento sistemático; portanto, formulado segundo regras refletidas.

96
**DOUTRINA DO MÉTODO -
SEU OBJETO E SUA FINALIDADE**

Assim como a Doutrina Elementar na Lógica tem por conteúdo os elementos e as condições da perfeição de um conhecimento, assim também de sua parte a Doutrina Geral do Método, que é a outra parte da Lógica, tem que tratar da forma de uma ciência em geral, ou da maneira de proceder para conectar o múltiplo do conhecimento em uma ciência.

A 216

/ # 97
**MEIOS DE PROMOVER
A PERFEIÇÃO LÓGICA DO CONHECIMENTO**

A Doutrina do Método deve expor a maneira pela qual chegamos à perfeição do conhecimento. Ora, uma das mais

Ak 140 essenciais / perfeições lógicas do conhecimento consiste na distinção, no tratamento a fundo e na ordenação sistemática do conhecimento de modo a constituir o todo de uma ciência. Conseqüentemente, a Doutrina do Método terá sobretudo de indicar os meios pelos quais se podem promover essas perfeições do conhecimento.

98

CONDIÇÕES DA DISTINÇÃO DO CONHECIMENTO

A distinção dos conhecimentos e sua ligação num todo sistemático depende da distinção dos conceitos, tanto no que concerne ao que está contido *dentro* deles, quanto no que respeita ao que está contido *sob* eles.

A consciência distinta do conteúdo dos conceitos é promovida pela *exposição e definição* dos mesmos; a consciência distinta da sua *extensão*, ao contrário, pela *divisão lógica* dos mesmos. Tratemos, pois, aqui em primeiro lugar dos meios de promover a distinção dos conceitos *no que concerne ao seu conteúdo*.

A 217

/ I. PROMOÇÃO DA PERFEIÇÃO LÓGICA DO CONHECIMENTO PELA DEFINIÇÃO, EXPOSIÇÃO E DESCRIÇÃO DOS CONCEITOS

99

A DEFINIÇÃO

Uma definição é um conceito suficientemente distinto e adequado (*conceptus rei adequatus in minimis terminis, complete determinatus*).

Observação. – Só a definição deve ser considerada como um conceito logicamente perfeito; pois nela se reúnem as duas perfeições mais essenciais de um conceito: a distinção e a perfeição e precisão na distinção (quantidade da distinção).

Ak 141

/ # 100

DEFINIÇÃO ANALÍTICA E DEFINIÇÃO SINTÉTICA

Todas as definições são analíticas ou sintéticas. As primeiras são definições de um conceito *dado*; as últimas, definições de um conceito *factício*.

101

CONCEITOS DADOS E CONCEITOS FACTÍCIOS A PRIORI E A POSTERIORI

A 218 Os conceitos dados de uma definição analítica são ou bem dados *a priori*, ou bem dados *a posteriori*; / assim como os conceitos factícios de uma definição sintética são feitos ou bem *a priori* ou bem *a posteriori*.

102

DEFINIÇÕES SINTÉTICAS POR EXPOSIÇÃO OU POR CONSTRUÇÃO

A síntese dos conceitos factícios, da qual resultam as definições sintéticas, é ou bem a síntese da *exposição* (dos fenômenos), ou bem a síntese da *construção*. A última é a síntese de conceitos *arbitrariamente* feitos, a primeira a síntese de conceitos feitos empiricamente – quer dizer, a partir de fenômenos dados como a matéria deles (*conceptus factitii vel a priori vel per synthesin empiricam*). Os conceitos arbitrariamente feitos são os conceitos *matemáticos*.

Observações. – Todas as definições dos conceitos matemáticos e – na medida em que de todo sejam possíveis, as definições no caso dos conceitos empíricos – também dos conceitos de experiência têm, pois, que serem feitas sinteticamente. Pois também no caso dos conceitos da última espécie, por exemplo, nos conceitos empíricos de água, fogo, ar e coisas semelhantes não devo analisar o que está neles, mas aprender pela experiência o que *pertence* a eles. Todos os conceitos empíricos têm, pois, que ser considerados como conceitos factícios cuja síntese, porém, não é arbitrária, mas empírica.

A 219

/ # 103

IMPOSSIBILIDADE DE DEFINIÇÕES EMPIRICAMENTE SINTÉTICAS

Ak 142 Visto que a síntese dos conceitos empíricos não é arbitrária, mas empírica e, enquanto tal, jamais pode ser completa (porque se / podem sempre descobrir na experiência outras características mais do conceito), os conceitos empíricos também não podem ser definidos.

Observação. – Sinteticamente só se deixam definir, por conseguinte, os conceitos arbitrários. Semelhantes definições de conceitos arbitrários, que não apenas são sempre possíveis, mas

também necessárias e que devem preceder o que foi dito através de um conceito arbitrário, poder-se-iam também denominar *declarações*, na medida em que através delas declaramos os nossos pensamentos ou prestamos contas do que entendemos por uma palavra. Tal é o caso com os *matemáticos*.

104

DEFINIÇÕES ANALÍTICAS POR DESMEMBRAMENTO DE CONCEITOS DADOS A PRIORI OU A POSTERIORI

A 220 Todos os conceitos *dados*, não importa se são dados *a priori* ou *a posteriori*, só podem ser definidos por *análise*. Pois os conceitos dados só podem ser tornados distintos na medida em que aclaramos sucessivamente as características deles. Se todas as características de um / conceito dado se vêem aclaradas, então o conceito se torna *completamente* distinto; se ele tampouco contém características demais, então ele é ao mesmo tempo preciso e daí resulta uma definição do conceito.

Observação. – Como nenhum teste pode dar a certeza de se terem exaurido por uma análise completa todas as características de um conceito dado, todas as definições analíticas devem ser tidas por inseguras.

105

EXPOSIÇÕES E DESCRIÇÕES

Portanto, nem todos os conceitos *podem*, mas tampouco *precisam* ser definidos.

Há aproximações da definição de certos conceitos; estas são em parte exposições (*expositiones*), em parte descrições (*descriptiones*).

Ak 143 / A *exposição* de um conceito consiste na representação uma a uma (sucessiva) de suas notas características, na medida em que estas foram encontradas por análise.

A *descrição* é a exposição de um conceito na medida em que não é uma definição precisa.

Observações. – 1) Podemos expor quer um *conceito*, quer a experiência. A primeira ocorre por análise, a segunda por síntese.

2) A *exposição* só tem lugar, pois, no caso de conceitos *dados*, que são assim tornados claros; ela distingue-se assim da *declaração*, que é uma representação distinta de conceitos *fictícios*.

A 221 Como nem sempre é possível tornar a análise completa; e como além disso um desmembramento, antes de se tornar completo,

é necessariamente incompleto, uma exposição mesmo incompleta é também, enquanto parte de uma definição, uma exibição verdadeira e útil de um conceito. Neste caso, a definição permanece sempre apenas a idéia de uma perfeição lógica, que temos de procurar atingir.

3) A descrição só pode ter lugar no caso dos conceitos empiricamente dados. Ela não tem regras determinadas e contém apenas os materiais para a definição.

106

DEFINIÇÕES NOMINAIS E DEFINIÇÕES REAIS

Por meras *explicações de nomes*, ou *definições nominais*, devem-se entender aquelas que contêm o significado que se quis dar arbitrariamente a um certo nome e que, por isso, designam apenas a essência lógica de seu objeto, ou que servem simplesmente para distingui-lo de outros objetos. Ao contrário, as *explicações de coisas*, ou *definições reais*, são aquelas que são suficientes para o conhecimento do objeto, segundo suas determinações internas, na medida em que exibem a possibilidade do objeto a partir de suas características internas.

A 222 / Se um conceito é internamente suficiente para distinguir a coisa, então ele certamente também o é externamente; mas, se ele não é internamente suficiente, ele pode no entanto ser externamente suficiente sob *certo* aspecto apenas, a saber, na comparação do *definitum* com outros. Só que a suficiência externa *irrestrita* não é possível sem a primeira.

Ak 144 / 2) Os objetos da experiência só admitem explicações nominais. As definições nominais lógicas de conceitos do entendimento dados são tiradas de um atributo; as definições reais, ao contrário, da essência da coisa, da primeira razão da possibilidade. As últimas contêm, pois, aquilo que convém sempre à coisa – a essência real dela. As definições meramente negativas também não podem se chamar definições reais, porque as características negativas podem, é verdade, servir para distinguir uma coisa de outras tanto quanto as afirmativas, mas não para o conhecimento da coisa segundo a sua possibilidade interna.

Em matéria de Moral, é preciso buscar sempre as definições reais; é para isso que todos os nossos esforços devem estar dirigidos. Definições reais encontram-se na Matemática; pois a definição de um conceito arbitrário é sempre uma definição *real*.

3) Uma definição é *genética* se ela dá um conceito mediante o qual o objeto pode ser exibido *a priori in concreto*; tais são todas as definições matemáticas.

OS PRINCIPAIS REQUISITOS DA DEFINIÇÃO

Os requisitos essenciais e universais que se exigem para a perfeição de uma definição em geral podem ser considerados sob os quatro aspectos principais da quantidade, qualidade, relação e modalidade.

1) Segundo a *quantidade* – no que concerne à esfera da definição – é preciso que a definição e o *definitum* sejam conceitos recíprocos (*conceptus reciproci*), e, por conseguinte, a definição não pode ser nem mais *lata*, nem mais *estrita do que o seu definitum*.

2) Segundo a *qualidade*, é preciso que a definição seja um conceito *detalhado e, ao mesmo tempo, preciso*.

3) Segundo a *relação*, ela não pode ser *tautológica*, isto é, é preciso que as características do *definitum* sejam, enquanto *razões do conhecimento* do mesmo, diferentes dele próprio. E finalmente:

4) segundo a *modalidade*, é preciso que as características sejam *necessárias e, por conseguinte, que não sejam daquelas que advêm pela experiência*.

Observação. – A condição de que o conceito do gênero e o conceito da diferença específica (*genus e differentia specifica*) constituam a definição, / vale apenas com respeito às definições nominais na *comparação*, mas não para as definições reais na *derivação*.

REGRAS PARA O EXAME DAS DEFINIÇÕES

No exame das definições, cumpre realizar quatro operações, a saber, é preciso investigar aí:

1) se a definição, considerada como uma proposição é verdadeira;

2) se a definição, considerada como um conceito, é distinta;

3) se a definição, considerada como um conceito distinto, também é detalhada, e finalmente:

4) se a definição, enquanto um conceito detalhado, é ao mesmo tempo *determinada*, isto é, adequada à coisa mesma.

REGRAS PARA A ELABORAÇÃO DAS DEFINIÇÕES

Exatamente as mesmas operações que são necessárias para o exame das definições devem agora também ser efetuadas em sua elaboração. Para este fim, procure, pois: 1) proposições verdadeiras;

2) aquelas cujo predicado não pressuponha já o conceito da coisa; 3) reúna várias delas e compare-as com o conceito da coisa mesma para ver se ela é adequada, e finalmente: 4) veja se uma característica não se encontra em outra ou a ela está subordinada.

Observações. – 1) Estas regras valem – como está claro sem que seja preciso lembrá-lo – apenas para as definições analíticas. Ora, como não se pode ter aqui jamais a certeza de que a análise foi completa, só é lícito estabelecer a definição tentativamente e dela só se servir como se nenhuma definição fosse. Com esta / restrição, é possível utilizar-se dela como um conceito distinto e verdadeiro, e extrair corolários das características de um conceito. Assim poderei dizer: aquilo a que convém o conceito do *definitum* também convém a definição, mas não, de certo, inversamente, já que a definição não esgota todo o *definitum*.

2) Servir-se do conceito do *definitum* na explicação ou, na definição, tomar o *definitum* por fundamento, significa explicar mediante um *círculo (circulus in definiendo)*.

/ II. PROMOÇÃO DA PERFEIÇÃO LÓGICA DO CONHECIMENTO PELA DIVISÃO LÓGICA DOS CONCEITOS

CONCEITO DA DIVISÃO LÓGICA

Todo conceito contém um múltiplo *sob si* na medida em que este é concordante; mas também na medida em que este múltiplo é diverso. A determinação de um conceito com respeito a todos os objetos possíveis contidos sob ele, na medida em que se opõem um ao outro, isto é, diferem um do outro, chama-se *divisão lógica do conceito*. O conceito superior chama-se *conceito dividido (divisum)* e os conceitos inferiores *membros da divisão (membra dividenda)*.

Observações. – 1) *Dissecar <teilen>* um conceito e *dividi-lo <einteilen>*⁽²⁰⁾ são, pois, coisas mui diversas. Ao dissecar um conceito, fico olhando para o que está contido *dentro* dele (por análise); ao dividi-lo, estou considerando o que está contido *sob* ele. Aqui, estou dividindo a esfera do conceito, não o próprio conceito. Portanto, longe de ser a divisão uma dissecação do conceito, os membros da divisão, muito pelo contrário, encerram em si mais do que o conceito dividido.

(20) *Teilen*: lit. partir, dividir em partes. *Einteilen*: dividir, repartir, partilhar, distribuir (N. T.).

2) Remontamos dos conceitos inferiores aos superiores e em seguida podemos de novo descer destes para os inferiores – por divisão.

111 REGRAS GERAIS DA DIVISÃO LÓGICA

Em toda divisão de um conceito deve-se atentar para o seguinte:

1) que os membros da divisão se excluam ou estejam opostos uns aos outros;

2) que, além disso, se situem sob um conceito superior (*conceptum communem*); e finalmente:

3) que, tomados em conjunto, constituam a esfera do conceito dividido ou sejam iguais a ela.

Ak 147 / *Observações.* – Os membros da divisão devem estar separados uns dos outros por oposição *contraditória*, não por uma mera oposição (*contrarium*).

A 227

/ # 112 CODIVISÃO E SUBDIVISÃO

As diferentes divisões de um conceito feitas com intenções diferentes chamam-se *codivisões*, e a divisão dos membros da divisão denomina-se *subdivisão* (*subdivisio*).

Observações. – 1) A subdivisão pode ser prolongada ao infinito; mas, comparativamente, pode ser finita. A codivisão também vai ao infinito, em particular no caso dos conceitos da experiência; pois quem pode esgotar todas as relações dos conceitos?

2) Também se pode denominar a *codivisão* uma divisão segundo a diferença dos conceitos do mesmo objeto (pontos de vista); bem como a subdivisão, uma divisão dos pontos de vista eles próprios.

113 DICOTOMIA E POLITOMIA

Uma divisão em *dois* membros chama-se *dicotomia*; mas, se ela tem mais do que dois membros, ela é denominada *politomia*.

Observações. – 1) Toda *politomia* é empírica; a *dicotomia* é a única divisão a partir de princípios *a priori* – logo, a única divisão primitiva. Pois os membros da divisão devem estar opostos uns aos outros, e de todo A o contrário nada mais é do que não-A.

A 228

/ 2) A *politomia* não pode ser ensinada na Lógica; pois para isto é necessário o *conhecimento do objeto*. A *dicotomia*, porém, precisa apenas do *princípio da contradição*, sem que se conheça o conceito que se quer dividir *quanto ao conteúdo*. A *politomia* carece da *intuição*, seja *a priori*, como na Matemática (por exemplo, a divisão das secções cônicas), seja a *intuição empírica*, como na Descrição da Natureza. No entanto, a divisão a partir do *princípio da síntese a priori* envolve *tricotomia*; a saber: (1) o / conceito, como a condição, (2) o condicionado e (3) a derivação do último a partir do primeiro.

Ak 148

114 DIFERENTES DIVISÕES DO MÉTODO

No que concerne agora em particular ao próprio *método* na elaboração e tratamento dos conhecimentos científicos, há diferentes espécies principais que podemos indicar aqui segundo a divisão que se segue.

115 1. MÉTODO CIENTÍFICO OU MÉTODO POPULAR

O método *científico* ou *escolástico* distingue-se do *popular* pelo fato de que aquele parte de proposições básicas e elementares, este ao contrário do que é *costumeiro* e interessante. / Aquele visa a elaboração *a fundo* e, por isso, afasta tudo o que é heterogêneo; este tem em vista o *entretenimento*.

A 229

Observação. – Estes dois métodos distinguem-se, pois, quanto à *espécie* e não quanto à mera maneira de *apresentar*; e a popularidade no método é, por conseguinte, distinta da popularidade na maneira de apresentar.

116 2. MÉTODO SISTEMÁTICO OU MÉTODO FRAGMENTÁRIO

O método *sistemático* opõe-se ao método *fragmentário* ou *rapsódico*. Se houvermos pensado segundo um método e se em seguida houvermos expresso este método também na apresentação, tendo indicado distintamente a passagem de uma proposição à outra, teremos tratado um conhecimento de maneira *sistemática*. Se, ao contrário, houvermos, é verdade, pensado segundo um método, mas sem ter organizado metodicamente a apresentação, então convém chamar semelhante método de *rapsódico*.

Observação. – A apresentação sistemática opõe-se à apresentação *fragmentária*, assim como a apresentação *metódica* à *Ak 149 tumultuária*. Quem pensa / metodicamente pode, com efeito, fazer *A 230* uma apresentação de maneira sistemática ou frag / mentária. A apresentação exteriormente fragmentária, mas em si mesma metódica é *aforística*.

117

3. MÉTODO ANALÍTICO OU MÉTODO SINTÉTICO

O método *analítico* opõe-se ao método *sintético*. Aquele começa do condicionado e fundamentado e prossegue em direção aos princípios (*a principiatis ad principia*), este ao contrário vai dos princípios às conseqüências ou do simples ao composto. Ao primeiro poder-se-ia também chamar *regressivo*, assim como ao segundo *progressivo*.

Observação. – O método analítico também é chamado de método da *invenção*. Para fins de popularidade, o método analítico é mais apropriado, mas, para fins da elaboração científica e sistemática do conhecimento, mais apropriado é o método sintético.

118

4. MÉTODO SILOGÍSTICO – MÉTODO TABELAR

O método *silogístico* é aquele no qual uma ciência é apresentada numa cadeia de inferências.

A 231 / *Tabelar* chama-se o método segundo o qual um edifício doutrinário já pronto é apresentado em sua conexão inteira.

119

5. MÉTODO ACROAMÁTICO OU MÉTODO EROTEMÁTICO

Acroamático, o método o é na medida em que alguém ensina apenas; *erotemático*, na medida em que também questiona. O segundo método pode, por sua vez, dividir-se no método *dialógico* ou *socrático* e no método *catequético*, conforme as questões se dirijam seja ao *entendimento*, seja meramente à *memória*.

Ak 150 *Observação*. – Não se pode ensinar segundo o método erotemático a não ser por meio do *diálogo socrático*, no qual ambos os interlocutores têm que interrogar e também responder alternadamente, / de tal sorte que parece que o discípulo também é, ele próprio, um mestre. Com efeito, o diálogo socrático ensina por meio de questões, ensinando ao aprendiz como conhecer os princípios da sua própria razão e aguçando-lhe a atenção para isso.

Pela *catequese* comum, porém, não é possível ensinar, mas apenas indagar o que se ensinou acroamaticamente. Por isso, o método catequético vale apenas para conhecimentos empíricos e históricos; o dialógico, ao contrário, para conhecimentos racionais.

A 232

/ # 120
MEDITAR

Por meditar deve-se entender refletir ou *pensar metodicamente*. A meditação tem que acompanhar toda leitura e aprendizado; e, para isso, exige-se *antes de mais nada* proceder a investigações preliminares e *em seguida* pôr em ordem os seus pensamentos ou ligá-los segundo um método.

ANEXO

Ak 303

**/ NOTÍCIA DO PROF. IMMANUEL KANT
SOBRE A ORGANIZAÇÃO DE SUAS PRELEÇÕES
NO SEMESTRE DE INVERNO
DE 1765-1766**

Título da edição original (A):

**M. Immanuel Kants Nachricht
von der Einrichtung seiner Vorlesungen
in den Winterhalbjahren
von 1765-1766**

Königsberg,
bey Johann Jacob Kanter

A3
Ak305 }

/ O ensino da juventude envolve sempre a dificuldade de que somos forçados a nos adiantar aos anos com o discernimento e, sem aguardar a maturidade do entendimento, devemos transmitir conhecimentos que, segundo a ordem natural, só poderiam ser alcançados por uma razão mais exercitada e mais experimentada. É aí que têm origem os eternos preconceitos das escolas, mais tenazes e muitas vezes mais desenxabidos do que os comuns, bem como a tagarelice precoce dos jovens pensadores, mais cega do que qualquer outra arrogância e mais insanável do que a ignorância. Não obstante, esta é uma dificuldade que não se pode evitar de todo, porquanto, numa época de uma constituição civil tão cheia de atavios, os discernimentos mais subtis fazem parte dos meios de avançar e tornam-se necessidades que, por sua natureza, deviam ser colocadas entre os adornos da vida e, por assim dizer, entre as belezas supérfluas dela. / No entanto, é possível, neste ponto também, acomodar mais o ensino público segundo a natureza, senão harmonizá-lo inteiramente com esta. Com efeito, visto que o progresso natural do conhecimento humano é tal que, primeiro, o entendimento se forma, na medida em que chega pela experiência a juízos intuitivos e, por meio destes, a conceitos, conceitos estes que, em seguida, são colocados pela razão <Vernunft> em relação com as razões <Gründe> e as conseqüências deles, para serem finalmente discernidos <erkannt> por meio da ciência num todo bem ordenado, o ensino também terá que seguir o mesmo caminho. De um professor espera-se, pois, que ele forme em seu ouvinte, primeiro, o homem *sensato*, depois o homem *racional* e, por fim, o *douto*. Semelhante procedimento tem a vantagem de que o aprendiz, mesmo que jamais chegue ao último grau, como em geral / acontece, terá sempre ganho alguma coisa com o ensino e se terá tornado mais exercitado e mais atinado, senão perante a escola, pelo menos perante a vida.

Ak 306

Se invertermos esse método, o aluno vai abocanhar uma espécie de razão, antes mesmo que o entendimento tenha sido formado nele, tornando-se portador de uma ciência de empréstimo,

que nele estará, por assim dizer, apenas grudada e não desenvolvida, ao passo que suas aptidões mentais permanecerão tão estêreis como dantes, tendo se tornado, porém, com o delírio da sabedoria, muito mais corrompidas. Aqui está a causa de não raro se encontrarem pessoas dotas (na verdade instruídas) que demonstram pouco entendimento, bem como a razão por que as academias põem no mundo mais cabeças desenxabidas do que qualquer outra instituição da coisa pública.

A 5

/ A regra do comportamento é, pois, a seguinte: antes de mais nada amadurecer o entendimento e acelerar seu crescimento, exercitando-o nos juízos da experiência e despertando sua atenção para aquilo que as sensações comparadas de seus sentidos possam ensinar. Partindo destes juízos ou conceitos, ele não deve empreender nenhum vôo em direção a outros mais elevados e mais distantes, mas deve chegar até aí pela calçada natural e transitável dos conceitos inferiores que aos poucos o levem mais longe; tudo, porém, em conformidade com aquela aptidão do entendimento que o exercício precedente houver necessariamente produzido nele e não em conformidade com aquela que o professor percebe, ou crê perceber, em si mesmo e que ele erroneamente também pressupõe em seu ouvinte. Em suma, ele não deve ensinar *pensamentos*, mas a *pensar*; não se deve *carregá-lo*, mas *guiá-lo*, se se quer que ele seja apto no futuro a *caminhar* por si próprio.

Semelhante didática, exige-a a própria natureza da Filosofia. Mas, como esta é propriamente uma ocupação para a idade adulta apenas, não é de admirar que surjam dificuldades quando se quiser acomodá-la à aptidão menos exercitada da juventude. O adolescente que acabou sua formação escolar estava acostumado a *aprender*. Ele pensa que, de agora em diante, vai *aprender Filosofia*, o que porém é impossível, pois agora ele deve *aprender a filosofar*. Vou me explicar com maior clareza. Todas as ciências que a gente pode em sentido próprio *aprender* podem se reduzir a dois gêneros: o *histórico* e o *matemático*. Entre as primeiras encontram-se, além da História propriamente dita, a História Natural, a Filologia, o / Direito Positivo etc. etc... Ora, visto que em tudo o que é histórico, a experiência própria ou o testemunho alheio, ao passo que em tudo o que é matemático, a evidência dos conceitos e a infalibilidade da demonstração constituem algo que está de fato dado e de que, por conseguinte, estamos providos e que é preciso apenas apanhar, nos dois casos é possível aprender, isto é, imprimir seja na memória, seja no entendimento, aquilo que pode ser posto diante de nós como uma disciplina pronta e acabada. Para aprender, pois, a Filosofia, seria preciso que realmente já houvesse uma. Teria que ser possível exibir um livro e dizer: eis aqui sabedoria

A 6

Ak 307

e discernimento fidedigno; procurai entendê-lo e assimilá-lo, sobre isso edificai no futuro, sereis então filósofos; até que me mostrem semelhante livro da Filosofia, ao qual eu possa recorrer como, por exemplo, ao *Políbio*, para elucidar um fato histórico, ou ao *Euclides*, para explicar uma proposição da Matemática, seja-me permitido dizer: que é um abuso da confiança da comunidade, em vez de ampliar a aptidão intelectual dos jovens que nos foram confiados e de formá-los para uma discernimento *próprio* mais amadurecido no futuro, enganá-los com uma Filosofia pretensamente já pronta, que teria sido excogitada por outros em seu benefício, donde resulta um simulacro de ciência que só tem curso como moeda autêntica em certo lugar e entre certas pessoas, mas que é desacreditada em qualquer outra parte. O método peculiar de ensino na Filosofia é *zetético*, como lhe chamavam os Antigos (de *ζητεiv*), isto é, *investigante*, e só se torna *dogmático*, isto é, *decidido*, no caso de uma razão mais exercitada em diferentes questões. Também o autor filosófico / em que nos baseamos no ensino deve ser considerado, não como o modelo do juízo, mas apenas como o ensejo de julgarmos nós próprios sobre ele e até mesmo contra ele; e o método de refletir e concluir *por conta própria* é aquilo cujo domínio o aprendiz está a rigor buscando, o qual também é o único que lhe pode ser útil, de tal sorte que os discernimentos decididos que por ventura se tenham obtido ao mesmo tempo têm que ser considerados como conseqüências contingentes dele, conseqüências estas para cuja plena abundância ele só tem de plantar em si mesmo a raiz fecunda.

A 7

Ak 308

A 8

Se a isso compararmos o procedimento comum tão diverso dele, poderemos compreender várias outras coisas que de outro modo parecem estranhas aos nossos olhos. Como, por exemplo, por que não há nenhuma espécie de sapiência do ofício onde tantos mestres são encontrados como na Filosofia, e, ao passo que muitos dos que aprenderam História, Direito, Matemática etc. se conformam com o fato de apesar disso ainda não / terem aprendido o bastante para ensiná-las, por que por outro lado raramente se encontra alguém que não se imagine com toda seriedade capaz, além de sua ocupação restante, de ensinar Lógica, Moral e coisas semelhantes, caso quisesse se meter em tais miudezas. A razão é que, nessas ciências, há um padrão comum, nesta porém cada um tem o seu. Do mesmo modo, ver-se-á claramente que é muito pouco natural que a Filosofia seja um ganha-pão, na medida em que repugna ao seu caráter essencial acomodar-se à ilusão da demanda e à lei da moda, e que só a / necessidade, cuja força ainda se faz sentir sobre a Filosofia, pode forçá-la a amoldar-se à forma do aplauso comum.

As ciências que tenciono apresentar e tratar completamente, no semestre que ora se inicia, em lições privadas são as seguintes:

A 9 Ak 309 1. *Metafísica*. – Num texto breve e apressadamente redigido,⁽²¹⁾ procurei mostrar que esta ciência, a despeito dos grandes esforços dos sábios em prol dela, ainda é tão imperfeita e insegura porque o procedimento peculiar da mesma tem sido ignorado, na medida em que este não é *sintético*, como o da Matemática, mas *analítico*. De acordo com este, o que é simples e o mais geral na Matemática também é o mais fácil; na ciência principal, porém, o mais difícil; naquela, ele deve naturalmente vir primeiro, nesta por último. Naquela, começa-se a doutrina pelas definições, nesta é com elas que se termina, e do mesmo modo em vários outros pontos. Há muito, venho trabalhando com base nesse projeto e, na medida em que a cada passo por essa via vou descobrindo as fontes dos erros e a norma do juízo pela qual eles podem ser evitados, se isso for jamais possível, espero poder em breve referir completamente aquilo que pode me servir para a fundamentação de meu modo de apresentar a mencionada ciência. Até lá, porém, posso muito bem, graças a uma pequena / inflexão do rumo, encaminhar no mesmo sentido o autor, A. G. Baumgarten, cujo compêndio escolhi por causa sobretudo da sua riqueza e da precisão de sua maneira de ensinar. / Assim, depois de uma breve introdução, começo com a *Psicologia empírica*, a qual é a rigor a ciência metafísica empírica do *homem*; pois, no que concerne à expressão da alma, neste capítulo ainda não é lícito afirmar que ela tenha uma. O segundo capítulo, que deve tratar em geral da natureza corpórea, tomo-o de empréstimo às principais partes da Cosmologia, onde se trata da *matéria*, e que também completei por alguns acréscimos escritos. Ora, visto que na primeira ciência (à qual também se acrescenta, por causa da analogia, a Zoologia empírica, isto é, a consideração dos animais) se examinou toda a *vida* que cai sob os nossos sentidos, na segunda porém tudo o que é *inanimado* em geral, e visto que todas as coisas do mundo podem ser reduzidas a essas duas classes, passo em seguida para a Ontologia, a saber, para a ciência das propriedades mais gerais de todas as coisas, cuja conclusão inclui a distinção entre os seres *espirituais* e *materiais*, bem como a conexão ou a separação dos dois e, por conseguinte, a *Psicologia racional*. Aqui, de agora em diante, tenho a grande vantagem de não apenas introduzir na mais difícil dentre todas as

(21) O segundo dos tratados que a Real Academia de Ciências em Berlim editou por ocasião do prêmio para o ano de 1763 (N. A.).

A 10 Ak 310 investigações filosóficas um ouvinte já exercitado, mas também, ao examinar em cada consideração o abstrato contido naquele concreto que as disciplinas precedentes fornecem, a vantagem de colocar tudo na maior clareza, sem me antecipar a mim mesmo, isto é, sem ter o direito de recorrer para a explicação a algo que só futuramente vai ocorrer, / o que é o erro comum e inevitável da apresentação sintética. Por fim vem a consideração da causa de todas as coisas, isto é, a ciência de Deus e do mundo. Não posso deixar de mencionar uma vantagem que se baseia apenas, é verdade, em causas fortuitas, mas que nem por isso deve ser pouco estimada e que penso extrair desse método. Todos sabem com que entusiasmo o início das aulas é feito pela juventude alegre e inconstante e como em seguida as salas de aulas vão aos poucos ficando mais espaçosas. Se eu suponho agora que aquilo que não deve acontecer voltará sempre, no entanto, a acontecer no futuro a despeito de toda lembrança, então a mencionada maneira de ensinar há de conservar uma utilidade peculiar a ela. Pois o ouvinte, cujo entusiasmo já houvesse evaporado lá pelo final da Psicologia empírica (o que, porém, dificilmente se há de presumir no caso dessa maneira de proceder) teria não obstante ouvido alguma coisa que seria compreensível por sua facilidade, / aprazível pelo interesse que desperta e útil pelos casos freqüentes de aplicação na vida; ao passo que, se a Ontologia, uma ciência difícil de se entender, o tivesse desanimado de continuar, o que ele houvesse compreendido não lhe poderia ser muito útil para nada mais.

A 11 2. *Lógica*. – Desta ciência há a rigor dois gêneros. A do primeiro é uma crítica e norma do *bom-senso*, na medida em que este confina por um lado com os conceitos grosseiros e com a ignorância, mas por outro lado com a ciência e a erudição. A Lógica dessa espécie é aquilo que se / deve colocar no início do ensino acadêmico de toda Filosofia, por assim dizer a quarentena (se posso me exprimir assim) que deve cumprir o aprendiz que queira passar do país do preconceito e do erro para o domínio da razão esclarecida e das ciências. O segundo gênero de Lógica é a crítica e a norma da *sapiência propriamente dita* e jamais pode ser tratada de outra maneira senão após as ciências cujo *organon* ela deve ser, para que se torne mais regular o procedimento de que se utilizou na prática e para que se discirna a natureza da disciplina juntamente com os meios de seu aperfeiçoamento. Assim, acrescento ao final da Metafísica uma consideração sobre o método peculiar da mesma, enquanto *organon* dessa ciência, o qual, se colocado no começo desta, não estaria em seu lugar correto, na medida em que é impossível tornar claras as regras se não dispomos de exemplos com os quais se possa mostrá-los *in concreto*. O professor, é verdade, deve

de antemão ter em mente o *organon*, antes de apresentar a ciência, para que ele próprio se oriente por ele, mas ao ouvinte ele jamais deve apresentá-lo a não ser por último. A crítica e a norma da Filosofia inteira como um todo, essa Lógica completa, só pode encontrar, pois, o seu lugar no ensino ao final da Filosofia inteira, pois só os conhecimentos já adquiridos da mesma e a História das opiniões humanas tornam possível fazer considerações sobre a origem de seus discernimentos, bem como de seus erros, e riscar a planta exata segundo a qual semelhante edifício / da razão deve ser erigido de maneira duradoura e regular.

A 12

Vou apresentar a Lógica da primeira espécie, seguindo aliás o manual do senhor professor Meier; porque este não perde de vista os limites / dos objetivos mencionados e, ao mesmo tempo, enseja a compreensão, não só da cultura da razão mais fina e douta, mas também da formação do senso comum, é verdade, porém ativo e bom, aquela para a vida contemplativa, esta para a vida ativa e civil. Ao mesmo tempo, a afinidade muito próxima das matérias dá ensejo, quando da *crítica da razão*, a lançar uma vista d'olhos à *crítica do gosto*, isto é, à *Estética*, as regras de uma servindo para elucidar as regras da outra e o seu contraste sendo um meio de melhor compreender a ambas.

Ak 311

3. *Ética*. – A Filosofia moral tem esse destino peculiar de assumir, antes mesmo que a Metafísica, a aparência da ciência e um certo ar de trabalho feito a fundo, se bem que nenhuma dessas duas coisas possam ser encontradas nela; a razão disso é que a distinção do bom e do mau nas ações e os juízos sobre a legitimidade moral podem ser fácil e corretamente discernidos pelo coração humano de uma maneira direta e sem o rodeio das provas, graças àquilo que se chama sentimento; assim, a questão já tendo sido no mais das vezes decidida antes dos argumentos racionais, o que não acontece na Metafísica, não admira que a gente não se mostre particularmente relutante a deixar passar como prestantes razões que só têm uma aparência de solidez. / Por isso, nada mais comum do que o título de filósofo moral, e nada mais raro do que merecer semelhante nome.

A 13

Por ora, vou apresentar a *Filosofia prática geral* e a *Doutrina da Virtude*, ambas segundo Baumgarten. Os ensaios de *Shaftesbury*, *Hutcheson* e *Hume*, que, embora incompletos e falhos, são os que no entanto mais longe chegaram na busca dos fundamentos primeiros de toda moralidade, receberão aquela precisão e complementação que lhes faz falta e, considerando sempre de uma maneira histórica e filosófica na Doutrina da Virtude aquilo que *acontece*, antes de indicar o que *deve acontecer*, tornarei claro o método segundo o qual é preciso estudar o *homem*: não somente aquele que foi deformado pela figura mutável que seu estado contingente imprimiu nele e que

enquanto tal ficou quase sempre ignorado dos próprios filósofos; mas a *natureza* do homem que sempre permanece e sua posição peculiar na criação, para que se saiba qual perfeição lhe é adequada no estado da simplicidade *rude* e / qual no estado da simplicidade *sábia*, e qual ao contrário a norma de seu comportamento quando, abandonando ambos os limites, trata de tocar o grau supremo da excelência física ou moral, desviando-se porém mais ou menos de ambas. Este método da investigação moral é uma bela descoberta de nossos tempos e, se o consideramos em seu plano completo, ficou inteiramente desconhecido dos Antigos.

A 14

4. *Geografia física*. – Quando percebi bem no começo de meu ensino acadêmico que uma grande negligência da juventude estudantil consiste sobretudo em aprender cedo a *arraoar*, sem possuir conhecimentos históricos suficientes que possam tomar o lugar da experiência, concebi o plano de fazer da História do estado atual da Terra, ou da Geografia no sentido mais lato, uma suma agradável e fácil daquilo que ela poderia preparar para uma razão prática e que pudesse servir para despertar o prazer de ampliar cada vez mais os conhecimentos aí iniciados. Denominei a disciplina daquela parte para a qual se voltava meu principal interesse: *Geografia física*. Desde então, ampliei pouco a pouco esse projeto e tenciono agora, concentrando mais aquela parte que se ocupa das regularidades físicas da Terra, ganhar tempo para me estender mais ao discorrer sobre as outras partes da mesma que têm uma utilidade geral ainda maior. Essa disciplina será, pois, uma *Geografia físico-moral e política*, na qual serão *primeiro* indicadas as peculiaridades da natureza através de seus três reinos, mas escolhendo aquelas entre inúmeras outras que se oferecem sobremodo à curiosidade geral graças ao atrativo de sua raridade, ou graças também à influência que têm sobre os Estados por intermédio do comércio e da indústria. Esta parte, que contém ao mesmo tempo a relação natural entre todos os países e mares e a base de sua conexão, é o verdadeiro fundamento de toda a História, sem o qual ela pouco se distingue dos contos lendários; a / segunda parte considera o *homem* na Terra inteira segundo a multiplicidade de suas qualidades naturais e a diferença daquilo que nele é moral; uma consideração muito importante e igualmente cheia de atrativos, sem a qual dificilmente se podem fazer juízos gerais sobre o homem e onde a comparação recíproca e com o / estado moral dos tempos mais antigos desdobra ante os nossos olhos um grande mapa da raça humana. *Por último*, tratar-se-á daquilo que pode ser considerado como uma consequência da interação das duas forças anteriormente mencionadas, a saber, a situação dos Estados e populações sobre a Terra, não tanto na medida em que depende das causas contingentes

A 15

Ak 313

do empreendimento e do destino de pessoas particulares, como, por exemplo, a sucessão dos governos, as conquistas ou intrigas políticas, mas em relação com aquilo que é mais constante e contém o fundamento remoto daqueles, a saber a situação de seus países, os produtos, costumes, indústria, negócios e população. Até mesmo o rejuvenescimento, se posso dizer assim, de uma ciência de tão amplas perspectivas segundo uma escala menor tem a sua grande utilidade, na medida em que só por meio disso se alcança unidade do conhecimento, sem a qual todo saber não passa de uma obra fragmentária. Não terei o direito, num século sociável como é o atual, de colocar a provisão, que uma grande multiplicidade de conhecimentos agradáveis e instrutivos e de fácil compreensão oferece para a manutenção do convívio social, entre as utilidades que ter em vista não é nenhum desdouro para a ciência? Pelo menos, não pode ser agradável para uma pessoa douda ver-se muitas vezes no embaraço em que / se encontrou o orador Isócrates, o qual, ao ser animado numa reunião social a falar alguma coisa, teve que dizer: *o que sei não convém, e o que convém não sei.*

A 16

Esta é a breve indicação das ocupações que consagro no semestre que se inicia à Academia e que só estimei necessária para que se pudesse fazer uma idéia do tipo de ensino no qual tive por bem proceder agora a uma modificação. *Mihi usus est: Tibi, quod opus est facto, face* (Terêncio).⁽²²⁾

(22) A edição da Academia corrige: *Mihi sic est usus: Tibi ut opus facto est, face.* ("Para mim assim é que é preciso; quanto a ti, faz como for preciso") (N. T.).

Nota sobre a tradução de alguns termos

I. *Merkmal*, que Kant usa como correspondente do termo latino *nota*, foi traduzido aqui por *nota característica* (ou mais brevemente por *característica* apenas), por ser mais literal e explicitar a idéia de que as "notas" pensadas num conceito são as características do objeto pensado através desse conceito e que nos servem de critério para identificar os objetos dados na intuição.

II. *Grund* = *razão* ou *fundamento*. O termo latino correspondente em Kant é *ratio*. Apesar da ambigüidade do termo *razão*, que também pode designar a faculdade do conhecimento (*Vernunft*), preferimos usá-lo na maioria das passagens em que ocorre o termo, notadamente:

1) Quando *Grund* é usado por oposição a *Folge* (conseqüência) e significa a razão de ser ou vir a ser, ou seja, quando corresponde à expressão latina: *ratio essendi* ou *ratio fiendi*.

2) Quando ocorre na expressão: *Erkenntnisgrund*, cujo correspondente em latim é a *ratio cognoscendi* e que traduzimos em geral por *razão do conhecimento* (ou *razão de conhecer*) e mais raramente, para evitar ambigüidade, por *fundamento cognitivo*. O termo designa aquilo em que se funda o conhecimento de um objeto, notadamente, as notas características de um objeto pensadas em seu conceito.

3) Quando ocorre na expressão *Bestimmungsgrund*, que traduzimos por *razão determinante* (ou *da determinação*), a saber de nossos juízos ou ações.

Todavia, traduzimos *Beweisgrund* em geral por *argumento* e apenas ocasionalmente por *fundamento da prova*. Ao contrário de muitos tradutores, jamais usamos *princípio* para traduzir *Grund*, reservando essa expressão para *Grundsatz*.

III. *Kennen* e *Erkennen* foram traduzidos respectivamente por *conhecer* e *reconhecer*, muito embora não sejam equivalentes exatos. *Kennen* designa comumente o estado ou o fato de ter conhecimento de alguma coisa e que independe de ter consciência disso. Por exemplo: *Er kennt seine Fehler* = *ele conhece os seus erros* (mesmo quando não está pensando neles); *Er kennt mich (nicht)* = *ele (não) me conhece* (e ele não deixa de me conhecer quando deixa de pensar em mim). *Erkennen*, ao contrário, designa antes o ato ou

o processo de adquirir conhecimento, no sentido de vir a saber, de ter ciência ou se tornar consciente de alguma coisa. Por exemplo: *Er erkannte seinen Fehler* = ele viu, percebeu, tomou consciência de seu erro (e não: reconheceu ou admitiu o seu erro); *Er erkannte mich nicht* = ele não me reconheceu (porque estava distraído, esquecido, inconsciente etc.). Embora *reconhecer* contenha a idéia de uma reidentificação (quando corresponde em alemão a *wiedererkennen*) e às vezes também a idéia de uma confissão ou admissão (quando corresponde a *zugestehen, zugeben*), não vejo outra maneira de traduzir *erkennen*, se se quer, como Kant (em *A 85*), preservar a ligação terminológica com *kennen*. Como se viu no texto de Kant, o critério de distinção decisivo para Kant é a ausência ou presença da consciência.

IV. *Führwahrhalten* foi, como de costume, traduzido por *assentimento*, muito embora nossa expressão tenha uma extensão mais ampla do que a do termo alemão, uma vez que não está restrito às proposições assertóricas, que são as proposições para as quais erguemos uma pretensão de *verdade*. Ocasionalmente, quando o contexto o exigiu, foi vertido literalmente como *ter por* ou *considerar como verdadeiro*.

V. *Erörterung, Darstellung e Vortrag*. — Cada uma dessas expressões pode ser traduzida em português por *exposição*. Reservamos, porém, *exposição* para *Erörterung*, visto que Kant usa *Exposition* como sinônimo e *expositio* como o termo correspondente em latim (cf. *Lógica*, # 105 e KrV, A 23 = B 38). Traduzimos *Darstellung* por *exibição*, levando em conta que o correspondente latino em Kant é *exhibitio* (cf. KU, Introd. VIII, A XLIX), e reservamos *apresentação* para *Vortrag*.

O termo *Erörterung* (*expositio*) designa o processo pelo qual um conceito é analisado em suas notas características em vista de uma definição (cf. acima § 98). O termo *Darstellung* (*exhibitio*) designa a operação que permite a “construção” de um conceito pela exibição da intuição correspondente, ou mais precisamente, pela exibição na intuição do objeto que corresponde a esse conceito (cf. acima *A 22* e KrV, A 713 = B 741). O termo *Vortrag*, por fim, designa o processo pelo qual a matéria de uma ciência é apresentada em vista da comunicação (cf. acima *A 16*).

No prefácio de Jäsche, contudo, *Darstellung* é usado como equivalente de *Vortrag*, e não pudemos ter o mesmo rigor em sua tradução que tivemos com o texto de Kant, onde os termos são usados no sentido técnico explicado acima. Do mesmo modo mais acima em *A 66*, *Darstellung*, usado como sinônimo de *Vortrag*, foi traduzido por “apresentação”.



Diagramação e Edição:
VIDA — Edição por Computador
Tel.: (021) 248-7506 — 571-9535