

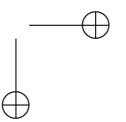
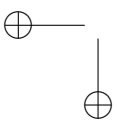
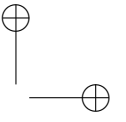
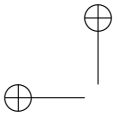
# LÓGICA

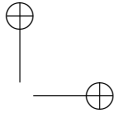
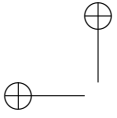
[*Excertos da*] Introdução



Immanuel Kant  
(1800)

Tradutor:  
Artur Morão  
[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)





LUSOSofia:press

FICHA TÉCNICA

Título: *Lógica*. [Excertos da] *Introdução*

Autor: Immanuel Kant

Tradutor: Artur Morão

Colecção: Textos Clássicos de Filosofia

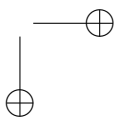
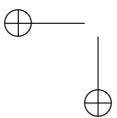
Direcção da Colecção: José Rosa & Artur Morão

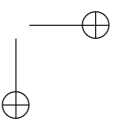
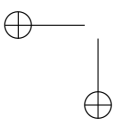
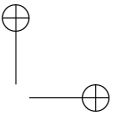
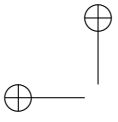
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

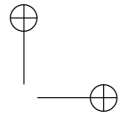
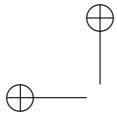
Paginação: José Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2009







# Lógica.

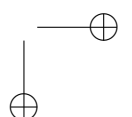
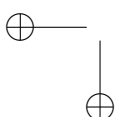
## [*Excertos da*] Introdução (1800)

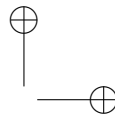
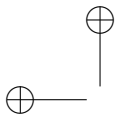
Immanuel Kant

### I. Conceito de lógica

[IX, 11] Tudo na natureza, tanto no mundo inanimado como no animado, acontece *segundo regras*, embora nem sempre conheçamos estas regras. – A chuva cai segundo leis da gravidade, e também segundo regras tem lugar nos animais o movimento do andar. Segundo regras se move o peixe na água e a ave no céu. A natureza inteira nada mais é, em geral, do que uma concatenação de fenômenos segundo regras; e em toda a parte não existe em geral *irregularidade alguma*. E se julgamos encontrá-la, podemos neste caso apenas dizer que as regras nos são desconhecidas.

Também o exercício das nossas faculdades decorre de acordo com certas regras que seguimos, primeiro delas *inconscientes*, até que, pouco a pouco, mediante experiências e um longo uso das nossas faculdades, chegamos ao seu conhecimento, e das mesmas nos tornamos, por fim, tão familiares que nos é exigido um grande esforço para as pensar *in abstracto*. Assim, por ex., a gramática universal é a forma de uma língua em geral. Fala-se igualmente sem conhecer a gramática; e aquele que fala, sem a conhecer, tem





realmente uma gramática e fala segundo regras, mas delas não é consciente.

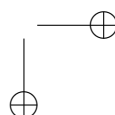
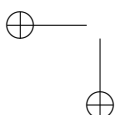
Tal como todas as nossas faculdades em conjunto, também o *entendimento* em especial está, nas suas acções, ligado a regras, que podemos pesquisar. Mais ainda, o entendimento deve considerar-se como a fonte e a faculdade de pensar regras em geral. Assim como a sensibilidade é a faculdade das intuições, assim o entendimento é a faculdade de pensar, ou seja, a faculdade de submeter a regras as representações dos sentidos. Ele anseia, pois, por indagar as regras e alegra-se [IX, 12] por tê-las encontrado. Pergunta-se então: visto que o entendimento é a fonte das regras, de acordo com que regras ele próprio procede?

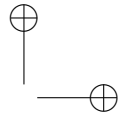
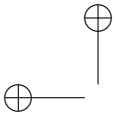
Não há, com efeito, dúvida alguma de que não podemos pensar ou fazer uso do nosso entendimento excepto de harmonia com certas regras. Mas, mais uma vez, podemos pensar estas regras por si mesmas, isto é, podemos pensá-las *sem a sua aplicação* ou *in abstracto*. Que são, então, estas regras?



Todas as regras, segundo as quais opera o entendimento, são ou *necessárias* ou *contingentes*. As primeiras são aquelas sem as quais nenhum uso do entendimento seria possível; as últimas, aquelas sem as quais não poderia ter lugar um certo uso determinado do entendimento. As regras contingentes, que dependem de um objecto determinado do conhecimento, são tão numerosas como estes próprios objectos. Existe assim, por exemplo, um uso intelectual na matemática, na metafísica, na moral, etc. As regras deste uso particular e determinado do entendimento nas ciências consideradas são contingentes, porque é contingente que eu pense este ou aquele objecto, a que se referem estas regras particulares.

Mas se pusermos de lado todo o conhecimento que temos de ir buscar apenas aos *objectos*, e se reflectirmos tão-só acerca do uso





do entendimento em geral, descobriremos então as suas regras, que são absolutamente necessárias em todo o propósito e independentemente de todos os objectos particulares do pensar, porque sem elas não os pensaríamos. Estas regras podem, pois, considerar-se também *a priori*, ou seja, *independentemente de toda a experiência*, porque contêm apenas, *sem distinção dos objectos*, as condições do uso do entendimento em geral, seja ele *puro* ou *empírico*. E daqui se segue, ao mesmo tempo, que as regras gerais e necessárias do pensar se podem referir unicamente à sua *forma*, e de nenhum modo à sua *matéria*. A ciência destas regras universais e necessárias é, pois, tão-só uma ciência da forma do nosso conhecimento intelectual ou do pensar. Podemos, por conseguinte, fazer para nós uma ideia da possibilidade de semelhante ciência, tal como a fazemos de uma *gramática geral*, que nada mais contém do que a simples forma [IX, 13] da linguagem em geral, sem palavras, que pertencem à matéria da língua.

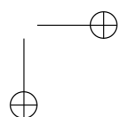
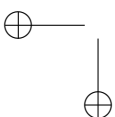
A esta ciência das leis necessárias do entendimento e da razão em geral ou – o que é a mesma coisa – da simples forma do pensar em geral, chamamos *lógica*.



Como ciência que se ocupa do pensar em geral, abstraindo dos objectos enquanto matéria do pensamento, a lógica deve considerar-se:

- 1) como *fundamento* de todas as outras ciências e como *propedêutica* de todo o uso do entendimento. E justamente porque abstrai, de modo pleno, de todos os objectos,
- 2) não pode ser nenhum *órganon* das ciências.

Entendemos por *órganon* uma directiva sobre o modo como se deve alcançar um certo conhecimento. Mas isso implica que eu já possua uma noção do objecto do conhecimento a engendrar segundo certas regras. A simples lógica não é, portanto, um *órganon*

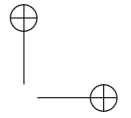
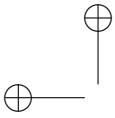


das ciências, porque este pressupõe o conhecimento exacto das ciências, dos seus objectos e das suas fontes. Assim, por exemplo, a matemática é um *órganon* excelente, enquanto ciência que contém o fundamento da amplificação do nosso conhecimento respeitante a um certo uso da razão. Em contrapartida, a lógica, por não poder, enquanto propedêutica universal de todo o uso do entendimento e da razão em geral, ingressar nas ciências e antecipar a sua matéria, é apenas uma *arte universal da razão (canonica Epicuri)*, de ajustar conhecimentos em geral à forma do entendimento e, por isso, só se chamará um *órganon* enquanto serve, não para o *alargamento*, mas apenas para a *apreciação* e a *rectificação* do nosso conhecimento.

3) Como ciência das leis necessárias do pensar, sem as quais não tem lugar uso algum do entendimento e da razão, e que são, por conseguinte, as condições sob as quais apenas o entendimento se pode e deve pôr de acordo consigo mesmo – leis e condições necessárias do seu legítimo uso – a lógica é um *cânon*. E, como *cânon* do entendimento e da razão, também não pode, pois, ir buscar princípios nem a qualquer ciência nem a qualquer experiência; deve conter somente leis puras *a priori*, [IX, 14] que são necessárias e se dirigem ao entendimento em geral.

Alguns lógicos pressupõem, decerto, na lógica princípios *psicológicos*. Mas introduzir tais princípios na lógica é tão disparatado como derivar a moral a partir da vida. Se formos buscar os princípios à psicologia, isto é, às observações do nosso entendimento, descobriremos simplesmente como o pensar para si se desenrola e *como ele existe* sob os muitos obstáculos e condicionamentos subjectivos – o que levará, então, ao conhecimento de leis meramente *contingentes*. Na lógica, porém, não se trata de regras *contingentes*, antes *necessárias*; não de como pensamos, mas de como devemos pensar. Por conseguinte, as regras da lógica não se devem ir buscar ao uso *contingente*, mas *necessário* do entendimento, que encontramos em nós, sem qualquer psicologia. Na lógica não pretendemos saber como é e pensa o entendimento, e como até aqui ele





procedeu no pensar, mas como no pensar teve de proceder. Deve ela, pois, ensinar-nos o uso legítimo do entendimento, ou seja, o que com ele próprio é consonante.

---

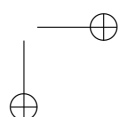
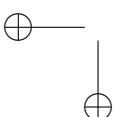
A partir desta elucidação da lógica, podem ainda deduzir-se as restantes propriedades essenciais desta ciência, a saber, que ela

4) é uma ciência racional, não quanto à simples forma, mas *quanto à matéria*, já que as suas regras se não extraem da experiência e ela tem, ao mesmo tempo, a razão por seu objecto. A lógica é, portanto, um autoconhecimento do entendimento e da razão, não segundo a sua capacidade quanto aos objectos, mas tão-só quanto à forma. Na lógica não perguntarei: Que é que o entendimento conhece, quanto pode ele conhecer, ou até onde chega o seu conhecimento? Pois isso seria autoconhecimento relativamente ao seu uso *material* e inscreve-se, portanto, na metafísica. Na lógica existe somente a questão: *Como é que o entendimento se conhecerá a si mesmo?*

Por fim, como ciência racional quanto à matéria e à forma, a lógica é ainda:

5) uma *doutrina* ou *teoria demonstrada*. Visto que se não ocupa do uso comum e, enquanto tal, meramente empírico do entendimento e [IX, 15] da razão, mas apenas das leis universais e necessárias do pensar em geral, assenta ela em princípios *a priori*, dos quais se podem deduzir e comprovar todas as suas regras como aquelas a que se ajustará todo o conhecimento da razão.

Dado que a lógica se há-de considerar como uma ciência *a priori* ou como uma doutrina para um cânon do uso do entendimento e da razão, distingue-se essencialmente da *estética*, a qual, enquanto simples *crítica do gosto*, não tem cânon algum (lei), mas apenas uma *norma* (modelo ou critério somente para apreciação), que consiste no acordo universal. A estética contém as regras da consonân-



cia do conhecimento com as leis da sensibilidade; a lógica, pelo contrário, as regras da consonância do conhecimento com as leis do entendimento e da razão. Aquela possui unicamente princípios empíricos e nunca poderá, pois, ser uma ciência ou uma doutrina, se por doutrina se entender uma instrução dogmática a partir de princípios *a priori*, na qual tudo se mira através do entendimento sem informações de outra índole, recebidas da experiência, e que nos fornece regras cujo seguimento suscita a perfeição desejada.

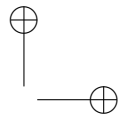
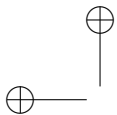
Alguns, sobretudo oradores e poetas, tentaram sofismar sobre o gosto, mas nunca conseguiram a seu respeito formular um juízo definitivo. O filósofo *Baumgarten*, em Francoforte, elaborou o plano de uma estética como ciência. Mas *Home*, de modo mais correcto, chamou crítica à estética, porque esta não fornece nenhuma regra *a priori* que determinem assaz o juízo, como o faz a lógica; pelo contrário, vai buscar as suas regras *a posteriori* e torna mais gerais, só pela comparação, as leis empíricas segundo as quais reconhecemos o mais defeituoso e o mais perfeito (o belo).

A lógica é, portanto, algo mais do que simples crítica; é um cânon que, ulteriormente, serve para a crítica, isto é, de princípio para avaliar todo o uso intelectual em geral, ainda que só da sua correcção quanto à simples forma, já que ela não é um órgãoon, como tão-pouco o é a gramática geral.

Como propedêutica de todo o uso do entendimento em geral, a lógica universal distingue-se também, ao mesmo tempo, da *lógica transcendental*, em que o próprio objecto se representa como um objecto do simples entendimento; a lógica universal, pelo contrário, refere-se a todos os objectos em geral.

Se, porém, condensarmos todas as características essenciais que pertencem à determinação minuciosa do conceito de lógica, deveremos então dela estabelecer o conceito seguinte:

*A lógica é uma ciência racional, não só quanto à simples forma, mas também quanto à matéria; uma ciência a priori das leis necessárias do pensar, mas não relativamente a objectos particulares, antes a todos os objectos em geral – portanto, uma ciência do uso cor-*



*recto do entendimento e da razão em geral, mas não subjectiva, isto é, segundo princípios empíricos (psicológicos), sobre o modo como o entendimento pensa, antes objectiva, isto é, de acordo com princípios a priori, sobre como ele deve pensar.*

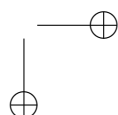
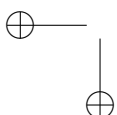
**III. Conceito da filosofia em geral**  
**A filosofia considerada segundo o conceito**  
**escolástico e o conceito cósmico.**  
**Exigências e fins essenciais do filosofar**  
**Tarefas mais gerais e elevadas desta ciência**

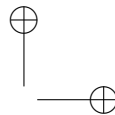
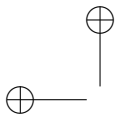
[IX, 21] É difícil, por vezes, explicar o que se entende por uma ciência. Mas a ciência ganha em precisão ao determinar-se o seu conceito, e evitam-se assim alguns erros em virtude de certas razões que, aliás, se introduzem furtivamente, quando a ciência ainda não consegue distinguir-se das ciências a ela afins.

[IX, 22] Entretanto, antes de tentarmos fornecer uma definição de filosofia, temos de deslindar o carácter dos diferentes conhecimentos em si mesmos e, já que os conhecimentos filosóficos se integram nos conhecimentos racionais, explicar sobretudo o que por estes se deve entender.

Os conhecimentos racionais opõem-se aos conhecimentos *históricos*. Aqueles são conhecimentos *a partir de princípios* (*ex principiis*); os segundos, conhecimentos *a partir de dados* (*ex datis*). – Mas um conhecimento pode derivar da razão e, todavia, ser histórico; assim, por exemplo, se um simples literato estudar os produtos da razão alheia, o seu conhecimento de tais produtos racionais será então puramente histórico.

Os conhecimentos podem diferenciar-se:





1) quanto à sua origem *objectiva*, ou seja, quanto às fontes a partir das quais apenas um conhecimento é possível. Sob este aspecto, todos os conhecimentos são ou *racionais* ou *empíricos*.

2) quanto à sua origem *subjectiva*, isto é, quanto ao modo como um conhecimento pode ser adquirido pelos homens. Considerados sob este último ponto de vista, os conhecimentos são ou *racionais* ou *históricos*, seja qual for a sua procedência. Pode, pois, *objectivamente* haver qualquer conhecimento racional que, no entanto, *subjectivamente* é apenas histórico.

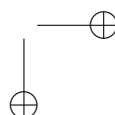
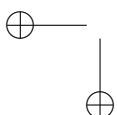
Em certos conhecimentos racionais é danoso conhecê-los só de um modo histórico; noutros, porém, é indiferente. Por exemplo, o marinheiro conhece as regras da navegação historicamente a partir das suas tábuas, e isto lhe basta. Mas se o jurista conhecer a doutrina do direito só de modo histórico, será então inteiramente corrupto para um juiz atento e, mais ainda, para o legislador.

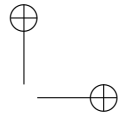
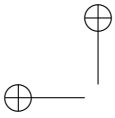
Da diferença aduzida entre os conhecimentos *objectiva* e *subjectivamente* racionais depreende-se que, sob certo aspecto, se poderia aprender filosofia, sem se conseguir filosofar. Portanto, quem pretender tornar-se verdadeiramente filósofo deve exercitar-se a fazer da sua razão um uso livre, não apenas imitativo e, por assim dizer, mecânico.



Explicámos que os conhecimentos racionais são conhecimentos a partir de princípios; donde se segue que eles devem ser *a priori*. Mas há [IX, 23] duas espécies de conhecimentos que são ambos *a priori* e que, no entanto, têm muitas diferenças importantes, a saber, a *matemática* e a *filosofia*.

É costume afirmar que a matemática e a filosofia diferem entre si *segundo o objecto*, porquanto a primeira lida com a *quantidade*, e a última com a *qualidade*. Tudo isto é falso. A diferença destas ciências não pode assentar no objecto, porque a filosofia incide em





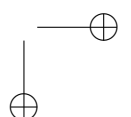
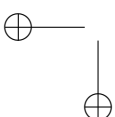
tudo, e portanto também nos *quanta*, e em parte igualmente na matemática, uma vez que tudo tem uma grandeza. Só o *tipo diferente do conhecimento racional ou do uso da razão* na matemática e na filosofia é que constitui a diferença específica entre estas duas ciências. A filosofia é o *conhecimento racional a partir de simples conceitos*; a matemática, pelo contrário, é o *conhecimento racional a partir da construção dos conceitos*.

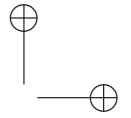
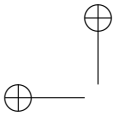
*Construímos* conceitos, quando os representamos na intuição *a priori* sem o concurso da experiência, ou quando na intuição representamos o objecto, que corresponde ao nosso conceito do mesmo. – O matemático nunca se pode servir da sua razão segundo simples conceitos, o filósofo nunca se serve da sua mediante a construção dos conceitos. Na matemática, necessita-se da razão *in concreto*, mas a intuição não é empírica, antes se faz aqui de algo *a priori* um objecto da intuição.

E aqui, como vemos, a matemática tem uma vantagem frente à filosofia, porque os conhecimentos da primeira são *intuitivos*, ao passo que os conhecimentos da última são, ao invés, *discursivos*. Mas a causa por que na matemática ponderamos mais as grandezas reside no facto de que estas podem ser construídas *a priori* na intuição; em contrapartida, as qualidades não se podem representar na intuição.



A filosofia é, pois, o sistema dos conhecimentos filosóficos ou dos conhecimentos racionais a partir de conceitos. Tal é o *conceito escolástico* desta ciência. Segundo o *conceito cósmico*, ela é a ciência dos últimos fins da razão humana. Esta noção elevada confere *dignidade* à filosofia, isto é, um valor absoluto. E, de facto, [IX, 24] só ela possui um valor *intrínseco*, só ela confere um valor aos outros conhecimentos.





Apesar de tudo, acaba-se sempre por perguntar: para que serve o filosofar e o seu fim derradeiro, que a própria filosofia, enquanto ciência, encara de acordo com o *conceito escolar*?

Neste significado escolástico da palavra, a filosofia ocupa-se apenas da *destreza*; pelo contrário, em relação ao conceito cósmico, lida com a *utilidade*. Na primeira acepção, ela é, pois, uma *doutrina da destreza*; na segunda, uma *doutrina da sabedoria*, a *legisladora* da razão; e, por isso, o filósofo *não* é um *artista da razão*, mas *legislador*.

O artista da razão ou, como o denomina *Sócrates*, o *filodoxo*, aspira apenas a um saber especulativo, sem ver até que ponto o saber contribui para o fim postremo da razão humana; faculta regras para o uso da razão em vista de fins espúrios e arbitrários. O filósofo prático, o mestre da sabedoria por meio da doutrina e do exemplo, é o filósofo genuíno. De facto, a filosofia é a ideia de uma sabedoria perfeita, que nos mostra os fins derradeiros da razão humana.

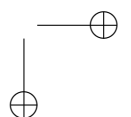
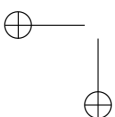
À filosofia, segundo o conceito escolar, incumbem duas tarefas:

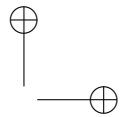
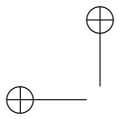
*Primeiro*, uma provisão suficiente de conhecimentos racionais; *depois*, um conjunto sistemático destes conhecimentos, ou seja, uma conexão dos mesmos na ideia de um todo.

A filosofia não só permite essa conexão rigorosamente sistemática, mas é mesmo a única ciência que, no sentido mais genuíno, possui umnexo sistemático e confere unidade sistemática a todas as outras ciências.

Mas no tocante à filosofia segundo o conceito cósmico (*in sensu cosmico*), ela pode também chamar-se *uma ciência das máximas supremas do uso da nossa razão*, já que por máximas se entende o princípio interno da escolha entre fins diferentes.

A filosofia é, pois, na última acepção, a ciência da referência de todo o conhecimento e do uso da razão ao fim postremo da razão humana, ao qual, enquanto fim supremo, todos os outros fins estão subordinados e nele se devem todos jungir na unidade.





[IX, 25] O campo da filosofia, neste significado cósmico, pode reconduzir-se às questões seguintes:

- 1) *Que posso saber?*
- 2) *Que devo fazer?*
- 3) *Que me é permitido esperar?*
- 4) *Que é o homem?*

A *metafísica* responde à primeira pergunta, a *moral* à segunda, a *religião* à terceira e a *antropologia* à quarta. Mas, no fundo, tudo isto se poderia incluir na antropologia, visto que as três primeiras questões se referem à última.

Por conseguinte, o filósofo deve poder determinar:

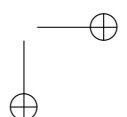
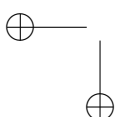
- 1) as fontes do saber humano.
- 2) o âmbito do uso possível e útil de todo o saber e, por fim,
- 3) os limites da razão.

A última tarefa é a mais necessária e a mais difícil, mas com ela não se preocupa o filodoxo.

A um filósofo incumbem sobretudo duas coisas: 1) o cultivo do talento e da destreza para os aplicar a toda a classe de fins; 2) a perícia no uso de todos os meios para quaisquer fins. Ambas as coisas devem estar juntas; pois, sem conhecimentos, jamais alguém se tornará filósofo, e os conhecimentos, por si sós, também nunca farão o filósofo, a não ser que ocorra uma junção teleológica de todos os conhecimentos e destrezas na unidade e um discernimento da consonância dos mesmos com os fins supremos da razão humana.

Não se pode em geral chamar filósofo àquele que não consegue filosofar. Apenas se filosofa mediante o exercício e o uso da própria razão.

Mas como se aprenderá, então, a filosofia? Todo o pensador filosófico constrói, por assim dizer, a sua própria obra sobre as ruínas de outro, e jamais alguma obra se efectuou que permanecesse sólida em todas as suas partes. Já por isso se não pode, de raiz, aprender a filosofia, porque *ainda não existe*. Mesmo se, por hipótese, *realmente existisse uma*, quem a aprendesse não poderia dizer de



si que é um filósofo, porque o conhecimento que dela tivesse seria apenas *subjectivamente histórico*.

[IX, 26] As coisas passam-se de maneira diversa na matemática. Esta ciência pode, até certo ponto, aprender-se, porque as provas são aqui tão evidentes que cada qual se pode delas convencer: por causa também da sua evidência, ela pode considerar-se, por assim dizer, como uma *doutrina certa e estável*.

Em contrapartida, quem deseje aprender a filosofar deve encarar todos os sistemas da filosofia apenas como *histórias do uso da razão* e como objectos do exercício do seu talento filosófico.

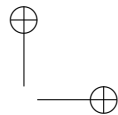
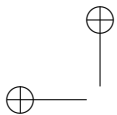
O verdadeiro filósofo deve, pois, como alguém que pensa por si, fazer um uso livre e autónomo da sua razão, e não de modo servil e imitativo; dela não fará também nenhum uso *dialéctico*, ou seja, um uso que visa unicamente dar aos conhecimentos uma *aparência de verdade e de sabedoria*. Essa é a ocupação do simples *sofista*, mas de todo incompatível com a dignidade do filósofo enquanto conhecedor e mestre da sabedoria.

De facto, a ciência tem um valor intrínseco, verdadeiro, só como *órgão da sabedoria*. Mas, enquanto tal, é-lhe igualmente indispensável, pelo que se pode afirmar o seguinte: a sabedoria sem a ciência seria uma silhueta de uma tal perfeição que nunca a ela chegaríamos.

A quem odeia a ciência, para assim amar tanto mais a sabedoria, dá-se o nome de *misólogo*. A misologia provém, comumente, de uma carência de conhecimentos científicos e de um certo tipo concomitante de futilidade. Por vezes, caem também no erro da misologia aqueles que, de início, correram atrás das ciências com grande diligência e êxito, mas acabaram por não encontrar nenhuma satisfação em todo o seu saber.

A filosofia é a única ciência que nos ensina a alcançar esta satisfação interior, pois que fecha, por assim dizer, o círculo científico e só por ela recebem as ciências ordem e conexão.





Deveremos, assim, em vista do exercício no pensar por si ou no filosofar, atender mais ao *método* do uso da nossa razão do que às próprias proposições, às quais por meio dele chegámos.

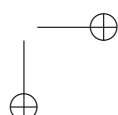
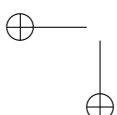
**V. Conhecimento em geral**  
**Conhecimento intuitivo e discursivo**  
**Intuição e conceito, e sua diferença em particular**  
**Perfeição lógica e estética do conhecimento**

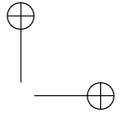
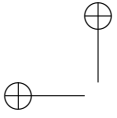
[IX, 33] Todo o nosso conhecimento tem uma *dupla* referência: *primeiro*, uma referência ao *objecto* e, *em segundo lugar*, uma referência ao *sujeito*. Sob o primeiro aspecto, refere-se à *representação*; sob o último, à *consciência*, condição universal de todo o conhecimento em geral. – (A consciência é, em rigor, uma representação de que em mim existe outra representação.)

Em todo o conhecimento é necessário distinguir *matéria*, isto é, o objecto, e *forma*, ou seja, o modo como conhecemos o objecto. – Um selvagem, por exemplo, avista de longe uma casa, cujo uso desconhece: na representação que diante de si tem, possui decerto este objecto como outro qualquer, que ele conhece de modo determinado como uma habitação destinada ao homem. Mas, quanto à forma, este conhecimento de um só e mesmo objecto é diferente em ambos. Num é *simples intuição*; no outro é, ao mesmo tempo, *intuição e conceito*.

A diferença da forma do conhecimento baseia-se numa condição que acompanha todo o conhecer, na *consciência*. Se sou consciente da representação, então esta é *clara*; se da mesma não sou consciente, é *obscura*.

Visto que a consciência é condição essencial de toda a forma lógica dos conhecimentos, a lógica só pode e deve então lidar com representações claras, e não com obscuras. Não vemos, na lógica,



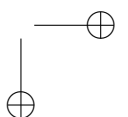
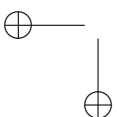


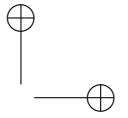
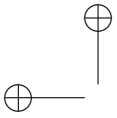
como surgem as representações, mas tão-só como as mesmas se amoldam à forma lógica. – Em geral, a lógica também não pode tratar das simples representações e da sua possibilidade. Deixa isso para a metafísica. Ocupa-se simplesmente das regras do pensar em conceitos, juízos e raciocínios, enquanto por eles ocorre todo o pensar. Algo decerto acontece, antes de uma representação [IX, 34] se tornar conceito. É o que no seu lugar ainda havemos de mostrar. Mas não indagaremos: como surgem as representações? A lógica trata também, sem dúvida, do conhecer, porque no conhecer já decorre o pensar. Mas a representação ainda não é conhecimento, antes o conhecimento pressupõe sempre a representação. E esta última não se pode explicar de um modo cabal. De facto, elucidar [a questão] sobre *o que é a representação* teria de ser de novo através de outra representação.

Todas as representações claras, às quais apenas se aplicam as regras lógicas, se podem dividir quanto à *clareza* e à *indistinção*. Se somos conscientes da representação completa, mas não da diversidade nela contida, então a representação não é clara. – Recorramos, antes de mais, a um exemplo tirado da intuição para elucidar o assunto.

Vemos ao longe uma casa de campo. Se estamos conscientes de que o objecto percebido é uma casa, teremos então necessariamente também uma representação das diferentes partes dessa casa, das janelas, das portas, etc. De facto, se não víssemos as partes, então também não veríamos a própria casa. Mas não somos conscientes da representação da diversidade das suas partes e, por isso, a nossa representação do próprio objecto pensado é uma representação obscura.

Se, além disso, desejarmos um exemplo de indistinção em conceitos, então pode a tal prestar-se o conceito de beleza. Cada qual tem da beleza um conceito claro. Só que neste conceito ocorrem características diversas, entre outras, a de que o belo deverá ser algo que 1) cai sob os sentidos, e 2) que em geral agrada. Mas se não conseguirmos demarcar a diversidade destas e de outras carac-





terísticas do belo, então o conceito que dele temos continua ainda a ser indistinto.

Os sequazes de *Wolff* chamam à representação indistinta uma representação *confusa*. Mas esta expressão não é adequada, porque o contrário de confusão não é a clareza, mas a ordem.

A clareza é, decerto, um efeito da ordem, e a obscuridade um efeito da desordem; e, por isso, todo o conhecimento confuso é, ao mesmo tempo, um conhecimento indistinto. Mas a proposição inversa não se impõe: nem todo o conhecimento indistinto é um conhecimento confuso. De facto, nos conhecimentos em que não existe qualquer multiplicidade não há ordem alguma, e também nenhuma confusão.

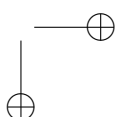
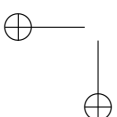
[IX, 35] Isto passa-se com todas as representações *simples*, que nunca chegam a ser claras; não porque nelas se depare com a confusão, mas porque não contêm multiplicidade alguma. Devem, pois, dizer-se indistintas, mas não confusas.

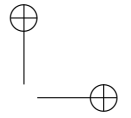
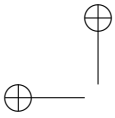
E nas representações compostas, em que é possível distinguir uma diversidade de características, a obscuridade não deriva, muitas vezes, da confusão, mas da *debilidade da consciência*. Uma coisa pode ser clara *quanto à forma*, isto é, posso ter consciência da diversidade na representação; mas a clareza pode diminuir *quanto à matéria*, se o grau de consciência diminuir, embora a ordem plena ali exista. Tal é o que acontece com as representações abstractas.

A própria clareza pode ser dupla:

*Primeiro, sensível*. Esta consiste na consciência da multiplicidade na intuição. Vejo, por exemplo, a Via láctea como uma faixa esbranquiçada; os raios luminosos de todas as estrelas que nela se encontram devem, necessariamente, confluir nos meus olhos. Mas a representação delas era apenas clara e só pelo telescópio se torna distinta, porque vejo agora as estrelas singulares contidas na Via láctea.

*Em segundo lugar, intelectual; clareza nos conceitos ou clareza do entendimento*. Esta baseia-se na análise do conceito em relação à multiplicidade que nele se contém. Assim, por exemplo, no con-



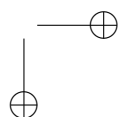
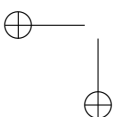


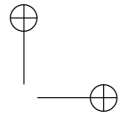
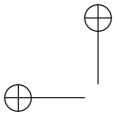
ceito de *virtude* encerram-se como características 1) o conceito de liberdade; 2) o conceito de afeição a regras (o dever), e 3) o conceito de superação do poder das inclinações, enquanto contrárias àquelas regras. Se, pois, decomposermos o conceito de virtude nos seus elementos singulares, ela torna-se então clara mediante esta análise. Mas, por meio desta clarificação, nada acrescentamos a um conceito; apenas o explicamos. Os conceitos não se melhoram, pois, em clareza quanto à *matéria*, mas somente *quanto à forma*.



Se reflectirmos acerca dos nossos conhecimentos, no tocante às duas faculdades básicas essencialmente diversas, sensibilidade e [IX, 36] entendimento, de que eles decorrem, embatemos aqui na diferença entre intuições e conceitos. Todos os nossos conhecimentos são, sob este aspecto, ou *intuições* ou *conceitos*. As primeiras têm a sua fonte na *sensibilidade*, faculdade das intuições; os últimos no *entendimento*, faculdade dos conceitos. Tal é a diferença *lógica* entre entendimento e sensibilidade, segundo a qual esta nos fornece tão-só intuições e aquele, ao invés, apenas conceitos. As duas faculdades fundamentais podem ainda considerar-se a partir de outra vertente e definir-se de outro modo, a saber: a sensibilidade como uma faculdade da *receptividade*, o entendimento como uma faculdade da *espontaneidade*. Mas este tipo de explicação não é lógico, antes *metafísico*. É habitual chamar também à sensibilidade a faculdade *inferior* e ao entendimento, pelo contrário, a faculdade *superior*, porque a sensibilidade fornece apenas o material para pensar, ao passo que o entendimento dispõe deste material e o submete a regras ou conceitos.

Na diferença, aqui proposta, entre conhecimentos *intuitivos* e *discursivos*, ou entre intuições e conceitos, se baseia a divergência entre a perfeição *estética* e a perfeição *lógica* do conhecimento.



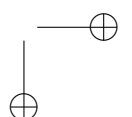
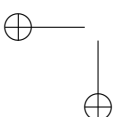


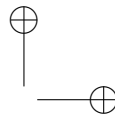
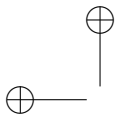
Um conhecimento pode ser perfeito, quer segundo as leis da sensibilidade quer segundo as leis do entendimento: no primeiro caso, ele é perfeito *esteticamente*, no outro *logicamente*. As duas perfeições, a estética e a lógica, são, pois, de índole diferente; a primeira refere-se à sensibilidade e a última ao entendimento. A perfeição lógica do conhecimento assenta no seu acordo com o objecto, portanto nas leis *universalmente válidas*, e pode, por conseguinte, avaliar-se de harmonia com normas *a priori*. A perfeição estética consiste na consonância do conhecimento com o sujeito e funda-se na sensibilidade particular do homem. Não há, pois, na perfeição estética quaisquer leis objectiva e universalmente válidas, em relação às quais ela se possa julgar *a priori* de um modo universalmente válido para todos os seres pensantes em geral. Todavia, no caso de haver também leis universais da sensibilidade que, embora não tenham validade objectiva e para todos os seres pensantes em geral, possuem, contudo, uma validade subjectiva para toda a humanidade, pode conceber-se ainda uma perfeição estética, que contém o fundamento de um [IX, 37] prazer subjectivamente universal. Este é a *beleza*, que agrada aos sentidos na *intuição* e, justamente por isso, pode ser o objecto de um agrado universal, porque as leis da intuição são leis universais da sensibilidade.

Em virtude desta concordância com as leis universais de sensibilidade, o *belo genuíno, autónomo*, cuja essência consiste na *simples forma*, distingue-se, quanto à espécie, do *agradável*, que deleita apenas na sensação pelo encanto ou pela comoção e, por isso, só pode ser também o fundamento de um prazer meramente individual.

Esta essencial perfeição estética é aquela que, entre todas, se coaduna com a perfeição lógica e que com ela melhor se pode conectar.

Olhada a partir desta vertente, a perfeição estética pode, em relação ao belo essencial, ser também vantajosa para a perfeição lógica. Sob outro aspecto, porém, pode igualmente ser-lhe prejudicial, uma vez que na perfeição estética olhamos apenas para o belo

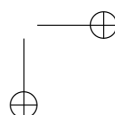
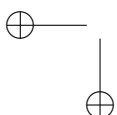


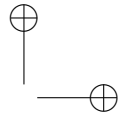
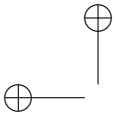


*accidental*, o que *encanta* ou *comove*, que agrada aos sentidos na simples sensação e não se refere à simples forma, mas à matéria da sensibilidade. De facto, encanto e comoção podem corromper sobremaneira a perfeição lógica nos nossos conhecimentos e juízos.

Persiste sempre, é verdade, entre a perfeição estética e a perfeição lógica do nosso conhecimento, uma espécie de antagonismo, que se não pode plenamente dissipar. O entendimento quer ser instruído, a sensibilidade avivada; o primeiro anseia por discernimento; a segunda por apreensibilidade. Se os conhecimentos hão-de instruir, devem então, nessa medida, ser sólidos; se hão-de, ao mesmo tempo, interessar, devem então ser igualmente belos. Se uma exposição for bela, mas superficial, conseguirá apenas deleitar a sensibilidade, mas não o entendimento; se, pelo contrário, for sólida, mas árida, agradará então só ao entendimento, mas não à sensibilidade.

Todavia, dado que a necessidade da natureza humana e a mira da popularidade do conhecimento exigem que tentemos unir entre si as duas perfeições, devemos então esforçar-nos por conseguir aqueles conhecimentos que, em geral, são passíveis de uma perfeição estética e por tornar popular, graças à forma estética, um conhecimento de tipo escolar, logicamente perfeito. [IX, 38] Mas neste empenho de jungir a perfeição estética à perfeição lógica nos nossos conhecimentos não perderemos de vista as regras seguintes, a saber, 1) que a perfeição lógica é a base todas as outras perfeições e, por isso, se não pode sujeitar de todo a nenhuma outra, nem ser-lhe sacrificada; 2) que se atenda sobretudo à perfeição estética *formal*; a consonância de um conhecimento com as leis da intuição, porque nisto consiste justamente o belo essencial, que se deixa associar da melhor maneira à perfeição lógica; 3) que importa ser muito cauteloso com o *encanto* e a *comoção*, por meio dos quais um conhecimento actua sobre a sensação e preserva para ela um interesse, visto que assim a atenção facilmente se pode deslocar do objecto para o sujeito; surgirá então, de modo patente, uma influência muito perniciosa sobre a perfeição lógica do conhecimento.





---

A fim de tornarmos ainda mais identificáveis as diferenças essenciais, que há entre a perfeição lógica e a perfeição estética do conhecimento, não só em geral, mas também a partir de várias vertentes particulares, queremos comparar as duas entre si relativamente aos quatro momentos principais da quantidade, da qualidade, da relação e da modalidade, de que se trata na avaliação da perfeição do conhecimento.

Um conhecimento é perfeito: 1) segundo a quantidade, se for *universal*; 2) segundo a qualidade, se for *claro*; 3<sup>o</sup> segundo a relação, se for *verdadeiro* e, por fim, 4) segundo a modalidade, se for *certo*.

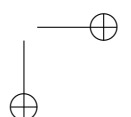
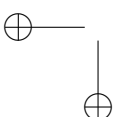
Considerado sob estes pontos de vista, um conhecimento será, pois, logicamente perfeito segundo a quantidade, se tiver universalidade objectiva (universalidade do conceito ou da regra); segundo a qualidade, se tiver clareza objectiva (clareza no conceito); segundo a relação, se tiver verdade objectiva e, por último, segundo a modalidade, se tiver certeza objectiva.

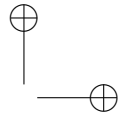
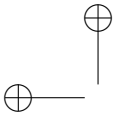
A estas perfeições lógicas correspondem agora as seguintes perfeições estéticas relativamente aos quatro momentos principais, a saber: [IX, 39]

1) a *universalidade estética*. Consiste esta na aplicabilidade de um conhecimento a uma multidão de objectos que servem de exemplos, aos quais se pode fazer a sua aplicação; deste modo, ele será, ao mesmo tempo, utilizável com o fito da popularidade;

2) a *clareza estética*. Esta é a clareza na intuição em que, através de exemplos, se representa ou elucida *in concreto* um conceito pensado de forma abstracta;

3) a *verdade estética*. Uma verdade simplesmente subjectiva, que consiste tão-só no acordo do conhecimento com o sujeito e com as leis da aparência sensível e, por conseguinte, não passa de uma aparência geral.



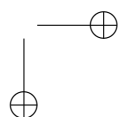
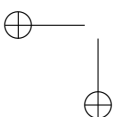


4) a *certeza estética*. Esta baseia-se naquilo que é necessário segundo o testemunho dos sentidos, ou seja, é confirmado pela sensação e pela experiência.

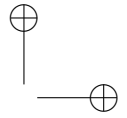
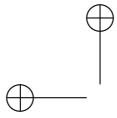


Nas perfeições justamente mencionadas ocorrem sempre dois elementos que, na sua união harmónica, constituem a perfeição em geral, ou seja, *multiplicidade e unidade*. No entendimento, a unidade reside no conceito, e nos sentidos na intuição.

A simples multiplicidade sem unidade não nos pode satisfazer. E, por isso, a verdade é, entre todas, a perfeição principal, porque é o fundamento da unidade mediante a referência do nosso entendimento ao objecto. Também na perfeição estética a verdade continua a ser sempre a *conditio sine qua non*, a condição negativa mais nobre, sem a qual algo não pode, em geral, agradar ao gosto. Ninguém pode, pois, esperar progredir nas belas ciências, se na base do seu conhecimento não pôs a perfeição lógica. Na máxima unificação possível da perfeição lógica com a perfeição estética em geral, em relação a tais conhecimentos, devendo ambos, ao mesmo tempo, instruir e recrear, é que se revela também realmente o carácter e a arte do génio.







## [Nota do tradutor]

As secções aqui oferecidas aos internautas são retiradas do texto global da *Lógica* de Kant, preparada pelo seu discípulo Gottlob Benjamin Jäsche em 1800, e que será editada, entre nós, no mês de Junho do ano corrente. São um convite e um estímulo à leitura integral da obra que, pela diafaneidade e pela coesão do discurso, ajudam a compreender e a captar as articulações do edifício do mestre de Königsberg.

A versão portuguesa, que se cinge o mais possível ao estilo e à letra do Autor, fez-se pela edição da Academia, vol. IX, cujas páginas são indicadas entre parêntesis recto.

Agradeço ao editor, Joaquim Soares da Costa, da Texto e Grafia, a amável autorização para, desde já, se proporcionar aos cultores e apreciadores da filosofia, portugueses e outros, a ocasião de saborear este texto de Kant.

