



# **O enigma da representação na *Crítica da razão pura* entre epistemologia e idealismo absoluto**

*The enigma of representation in the Critique of pure reason  
between epistemology and absolute idealism*

**Paulo R. Licht dos Santos\***

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos, SP, Brasil

---

## **Resumo**

A filosofia crítica apoia-se na noção de representação, de ponta a ponta, como fundamento de sua investigação. Essa noção, contudo, acaba por tornar-se um problema na Dedução Transcendental da *Crítica da razão pura*, ponto de partida de *pele menos* duas tradições distintas de apropriação da filosofia kantiana: a epistemologia e o idealismo absoluto. Para compreender os momentos estruturais do problema representação, tal como se apresenta na Dedução Transcendental, recuamos para duas etapas da trajetória kantiana, de algum modo pressupostas pela primeira *Crítica*: a Reflexão 1676 e a carta de Kant a Herz, de 21 fevereiro de 1772. A determinação da estrutura geral do problema

---

\* PRLS: Doutor, e-mail: paulolicht2@gmail.com

permitirá, por fim, aferir os compromissos teóricos que assumem cada uma das duas tradições de leituras da Dedução Transcendental.

**Palavras-chave:** Dedução. Transcendental. Representação. Objeto. Epistemologia. Idealismo.

### **Abstract**

*Kant's concept of representation is an essential ingredient of his entire philosophy. This concept, however, becomes a thorny problem in the Transcendental Deduction of the Critique of pure reason, constituting the departing point of two divergent philosophical traditions: epistemology and absolute idealism. This paper tries to shed some light on the structure of the problem of representation in the first Critique by analyzing two different steps of Kant's pre-critical philosophy: Rx 1676, and Kant's letter to Marcus Herz from 1772. By determining the general structure of the problem of representation we will be in a better position to comprehend the theoretical commitments of the two readings of the Transcendental Deduction.*

**Keywords:** *Transcendental Deduction. Representation. Object. Epistemology. Idealism.*

---

### **Introdução**

A noção de representação não permanece, ainda, um problema na filosofia crítica? A pergunta parece disparatada, por duas razões: Primeiro, a filosofia crítica não toma a noção de representação, de ponta a ponta, como fundamento de sua investigação, não como um problema em si mesmo? Em particular, a Dedução Transcendental da *Crítica da razão pura* apoia-se, número § 14, na representação como princípio geral para resolver o problema da validade objetiva das categorias: “Há dois casos apenas em que é possível que a representação sintética e seus objetos coincidam, se relacionem necessariamente e como que se encontrem mutuamente. Quando só o objeto possibilita a

representação ou quando só esta possibilita aquele” (A 92/B 124)<sup>1</sup>. Para um intérprete de Kant, não encontraríamos nessa passagem nenhum problema na noção de representação, mas a “afirmação definitiva do princípio” para a solução do problema da validade objetiva das categorias<sup>2</sup>. Segundo, e em sentido diverso, não constituiu esforço de grande parte do pós-kantismo radicalizar o projeto crítico para superar as dificuldades de uma noção de representação considerada infundada na letra de Kant? A Dedução Transcendental da primeira *Crítica* estabelece, no § 16, o princípio supremo da filosofia transcendental (B 134), a unidade sintética da apercepção:

*O eu penso tem de poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim.”* (B 132).

Fichte (1811), em uma exposição tardia da *Doutrina-da-Ciência*, afirma ter sido precisamente esse seu ponto de partida: “A DC [*Doutrina-da-Ciência*] teve como ponto de partida a investigação da apercepção e originou-se pela solução da questão: *que* seria a apercepção e por que seria necessariamente. Quem puder entender isso [...] possui a chave de todo o enigma” (FICHTE, 1962, II, 12, p. 209). Entenda-se bem: chave não só do enigma da representação e do conhecimento teórico, mas da Ciência, como tal; portanto, também da representação.

Dessa forma, a representação, embora seja noção central na filosofia crítica como um todo, torna-se mais visível como problema na Dedução Transcendental da primeira *Crítica*, ponto de partida de duas orientações filosóficas distintas: a epistemologia e o idealismo especulativo. Para compreender os momentos estruturais do problema

<sup>1</sup> As citações de Kant assinaladas apenas pelas letras A ou B seguidas de algarismos referem-se à paginação padrão da primeira e da segunda edição da *Crítica da razão pura*. As demais citações de Kant seguem a referência da obra, o volume e a paginação da *Akademie Ausgabe*. Agradeço à CAPES pela concessão de bolsa que tornou possível a pesquisa aqui publicada (Processo: BEX 2639/15-7). Também agradeço a Luciano Codato pelas sugestões à versão preliminar deste texto e a Márcio Suzuki pela discussão de alguns de seus tópicos

<sup>2</sup> Cf. LONGUENESSE, 2000, p. 20.

representação, tal como se apresenta na Dedução Transcendental, é necessário recuar para duas etapas da trajetória kantiana, de algum modo pressupostas pela primeira *Crítica*: a Reflexão 1676 e a carta de Kant a Herz, de 21 fevereiro de 1772.

### **Representação como imagem: Reflexão 1676**

Os historiadores referem-se à carta de Kant a Herz de 21 fevereiro de 1772 como o mais antigo testemunho do problema da representação, tal como explicitado na dedução transcendental (CARL, 1989, p. 5). Ali Kant se pergunta pelo que ele mesmo denomina o “enigma da metafísica”: “sobre que fundamento repousa a relação entre o que se chama representação em nós e o objeto?” (AA 10: 130). Contudo, essa questão aparece já nos anos cinquenta, na crítica de Kant à concepção da representação como imagem, exposta por Meier na *Vernunftlehre*, conforme uma representação (*repraesentatio*, *perceptio*) é como que uma imagem que a habilidade pictórica da alma desenha em seu interior (MEIER, 1752, p. 3-4). Conforme a *Reflexão 1676* (1752-56), a incorreção dessa explicação consiste no seguinte:

O que há, então, de concordante na representação com as coisas representadas? A representação, porque empresta sua razão (*Grund*) da coisa representada, concorda com ela no seguinte: a representação se compõe de seus conceitos parciais tal como a coisa representada como um todo se compõe de suas partes. Pode-se dizer, por exemplo, que as notas de uma partitura musical são uma representação do elo (*Verbindung*) harmônico dos sons. Não porque uma nota seja semelhante a um som, mas porque as notas estão umas para as outras em um elo tal, como os próprios sons.” (Refl, AA 16:78)<sup>3</sup>

A concordância entre a representação e a coisa explica-se não pela semelhança entre ambas, mas pelo isomorfismo (GIANNOTTI,

<sup>3</sup> Essa reflexão é citada e analisada por Giannotti (GIANNOTTI, 1995) e por Codato, de quem cito a tradução (CODATO 2009, p. 44)

1995): o modo pelo qual os conceitos parciais se ligam entre si na representação é o mesmo pelo qual as partes de uma coisa estão nela ligadas. É verdade que há notáveis diferenças entre a concepção de representação da *Reflexão 1676* e a concepção crítica do juízo (CODATO, 2009). Mas o importante, por ora, é assinalar três pontos:

- a) a pergunta é formulada em sua máxima generalidade, pois desconsidera se a representação refere-se a um objeto externo ou a um objeto interno: *Objectum repraesentationis est vel externum vel internum* (R 1678).
- b) A questão assenta-se na premissa de que a relação da representação com o objeto se dá como *concordância* entre termos de natureza diversa, e não como *acordo* entre termos de mesma natureza. A concordância se dá pelo isomorfismo entre a representação, por um lado, e a coisa representada, por outro. Embora Kant critique a concepção de Meier da representação como imagem, a *Reflexão 1676* converge, nesse ponto, com a *Vernunftlehre*: “Distingue-se da representação e do conhecimento aquilo que nos representamos e conhecemos. Este se chama objeto do conhecimento e da representação (*obiectum cognitionis et repraesentationis*)” (Meier 1752, p. 4). A explicação de como a alma forma as representações subordina-se à questão de como estas podem ser representação *de algo*, isto é, como podem referir-se ao objeto. Encontra-se aí uma concepção da verdade como correspondência entre termos de natureza diversa, e não como coerência entre termos de mesma natureza.
- c) A questão geral da concordância da representação com o objeto exige a pergunta pelo fundamento, razão ou princípio (*Grund*) dessa concordância. Nessa *Reflexão* dos anos cinquenta, o fundamento é a própria coisa, a representação é o fundado.

Cada um desses três pontos será mantido na reformulação do problema na carta de Kant a Herz de 21 de fevereiro de 1772. Os termos da questão tornam-se mais complexos e a resposta, de fato, acaba por assumir sentido inverso. Ao menos desde a *Dissertação de 1770*, o fundamento da concordância da representação com o objeto é não mais o

objeto, mas a representação. É notável, porém, que a estrutura da questão permanece idêntica nos três termos assinalados acima.

### **Questão do fundamento da relação entre representação e objeto: o “enigma da metafísica” na carta a Herz de 1772<sup>4</sup>**

A representação assume papel central, na carta de Kant a Herz de 21 fevereiro de 1772, não como princípio indubitável em si mesmo, mas como pergunta: sobre que fundamento repousa a relação entre o que se chama representação em nós e o objeto? A pergunta é duplamente radical. Em primeiro lugar, é proposta como “chave de todo o enigma da metafísica, oculta a ela mesma”; portanto, é chave para compreender não este ou aquele sistema historicamente dado, mas a metafísica como um todo. Em segundo lugar, a pergunta, dada sua ampla envergadura, constitui a abertura para um projeto filosófico ambicioso: uma “crítica da razão pura”. Nome da investigação, não da obra que será publicada em 1781, a crítica, tal como concebida em 1772, propõe-se a examinar a natureza do conhecimento em geral — não apenas o teórico, mas também o conhecimento prático, desde que o conhecimento seja, em ambos os casos, “meramente *intelectual*” (Br AA 10:132).

Há certa incongruência, ao menos à primeira vista, entre o caráter geral que a carta a Herz confere ao problema da representação e a atenção que parece dar a um problema específico, o da relação da representação intelectual (conceitos puros do entendimento) com o objeto. Contudo, a formulação do problema da representação em sua máxima generalidade está longe de ser casual. Torna possível não apenas “determinar a natureza e os limites da *metafísica*” como um todo (Br AA 10:132), mas também investigar, em termos precisos, cada caso específico do problema geral da representação. Como se constituíssem momentos estruturais

<sup>4</sup> Retomo aqui parte significativa de texto já publicado antes (Cf. LICHT DOS SANTOS, 2012). Há, porém, uma diferença importante. Antes dava ênfase ao confronto da carta a Herz com a *Dissertação de 1770* e coma dimensão moral presente na primeira *Crítica*. Agora, enfatizo os momentos estruturais do problema da representação.

desse problema nos textos de Kant, reencontram-se na carta a Herz os mesmos três pontos encontrados na *Reflexão 1676*.

## Questão da representação em geral

Embora formule o problema da representação em termos gerais, não especificando nem a representação nem o objeto que estão em jogo (“sobre que fundamento repousa a relação entre o que se chama representação em nós e o objeto?”), a carta a Herz dá a impressão de destacar como problema central o caso específico da relação dos conceitos puros com o objeto. Compartilhada por vários leitores de Kant<sup>5</sup>, essa impressão não é gratuita. Em primeiro lugar, Kant admite, na carta a Herz, que a relação da representação sensível com seu objeto não apresenta nenhuma dificuldade: “Se a representação contém apenas o modo como o *sujeito é afetado* pelo objeto, então é fácil compreender não apenas como ela é conforme ao objeto, a saber, como um efeito é conforme a sua causa, mas também como essa determinação de nossa mente pode *representar* algo, isto é, ter um objeto. (...) Pode-se compreender, portanto, tanto a relação que as representações *passivas* ou sensíveis têm com os objetos, quanto a validade que os princípios derivados da natureza de nossa alma têm para a todas as coisas, na medida em que elas devam ser objetos dos sentidos” (Br AA 10:136). Se o caso da relação das representações *sensíveis* com seu objeto é plenamente compreensível, como poderia constituir algum problema?

Por isso, em segundo lugar, o problema da representação parece limitar-se ao caso específico da relação das representações *intelectuais* com o objeto:

[...] como deve o meu entendimento formar inteiramente *a priori* e por si mesmo conceitos de coisas [*Dingen*] com os quais necessariamente as coisas [*Sachen*] devem concordar? Como deve o entendimento esboçar princípios *reais* sobre a possibilidade delas, com os quais a experiência tem de concordar fielmente, muito embora

<sup>5</sup> Cf. CARL, 1989, p. 5.

eles sejam independentes da experiência? Essas questões trazem sempre uma obscuridade a respeito da nossa faculdade de entendimento: de onde lhe vem essa concordância com as próprias coisas [*Dingen*]?" (Br AA 10:130-131)

Esse caso específico, em terceiro lugar, parece tanto mais central pela crítica que Kant faz, na carta a Herz de 1772, ao que escrevera dois anos antes: "Na *Dissertação*, tinha-me contentado em exprimir de maneira meramente *negativa* a natureza das representações *intelectuais*, dizendo que não eram *modificações* da alma pelo objeto. Mas deixei de lado a questão de como é possível uma representação que se refere a um objeto, sem ser afetada de alguma maneira por ele" (Br AA 10:130).

É notável, contudo, que o exame do caso específico da representação intelectual só é possível, como problema, a partir dos termos que compõem o problema da representação em geral. A crítica de Kant à *Dissertação* se dá nos seguintes termos: "deixei de lado a questão de como é possível uma representação que se refere a um objeto, sem ser afetada de alguma maneira por ele".

Por essa crítica, portanto, a *Dissertação* teria deixado de lado não a questão do "que" (que as representações intelectuais "não eram *modificações* da alma pelo objeto"), mas a do "como" ("como é possível uma representação que se refere a um objeto, sem ser afetada de alguma maneira por ele"). Claramente, esta última pergunta é correlata da pergunta geral: "sobre que fundamento repousa a relação entre o que se chama representação em nós e o objeto?". Ou seja, os termos do problema mais específico pressupõem os termos segundo os quais é formulado o problema geral da representação. De outro modo, não seria sequer possível a Kant criticar, na carta a Herz, a caracterização do entendimento apresentada pela *Dissertação* de 1770.

Essa admitia dois usos do entendimento: o uso lógico, que pode ser voltado ao sensível, e o uso real na metafísica. Pelo primeiro uso, o entendimento forma conceitos empíricos pela generalização dos dados imediatos da sensibilidade (*apparentiae*): "o conhecimento refletido que se origina de diversas aparências comparadas mediante o entendimento é denominado *experiência*" (MSI AA 02:394). Também admitia,

embora de modo implícito, que os conceitos puros do entendimento podiam ter emprego no sensível, a exemplo do conceito de força, representação formada pelos conceitos puros de causa e de substância em vista do conhecimento empírico<sup>6</sup>. Nos termos da carta a Herz, a *Dissertação* não teria explicado, em primeiro lugar, *como* é possível o uso dos conceitos puros no sensível: “Como deve o entendimento esboçar princípios *reais* sobre a possibilidade delas [das coisas], com os quais a experiência tem de concordar fielmente, muito embora eles sejam independentes da experiência?” Tampouco teria explicado *como* é possível o próprio uso real dos conceitos puros na metafísica, que requer abstração integral das condições sensíveis: “[...] como deve o meu entendimento formar inteiramente *a priori* e por si mesmo conceitos de coisas [*Dingen*] com os quais necessariamente as coisas [*Sachen*] devem concordar?” Assim, nos termos da carta a Herz, a *Dissertação* peca não por ter admitido *que* o entendimento possua um duplo uso, mas por não ter investigado *como* seria possível, em cada uso, a relação com o objeto, seja com o objeto dado como fenômeno, seja com o objeto pensado *in abstracto* pela metafísica. Daí o legado negativo da *Dissertação*: “Essas questões trazem sempre uma obscuridade a respeito da nossa faculdade de entendimento”

Se assim se vê, por um lado, como o caso específico da relação do pensar com o objeto só é possível, como problema, a partir da determinação do problema da representação em geral, não se vê, por outro lado, por que o caso da relação das representações sensíveis com o objeto constituiria algum problema real, uma vez que, na carta, Kant diz ser questão facilmente compreensível. No entanto, também aqui a carta a Herz só pode ser compreendida a partir do contexto da *Dissertação*. Nessa, a distinção entre representação sensível e representação intelectual está a serviço do problema da metafísica como um todo. Já nas primeiras linhas a *Dissertação* adverte que investiga o problema como “exemplo para ver de modo mais penetrante o método em metafísica” (MSI AA 02:387). Sem a distinção entre dois modos heterogêneos de representação (intelectual e sensitivo), o conceito de mundo, embora

---

<sup>6</sup> Cf. LICHT DOS SANTOS, 2008

formado segundo leis do pensar, não poderia ser representado sem contradição (MSI AA 02:392). Não há dúvida de que a distinção também se apoie no exame da cientificidade matemática: “*Há, assim, ciência do que é sensorial, ainda que deste não haja, visto que é fenômeno, intelecção real, mas apenas lógica...*” (MSI AA 02:398).

Contudo, a refutação do intelectualismo na matemática é, na *Dissertação*, apenas o meio para o fim a que se pretende chegar, a constituição de uma metafísica que, depurada de toda representação dos sentidos, também possa se tornar ciência: “*todo o método da metafísica acerca do sensitivo e do intelectual se reduz essencialmente a este preceito: deve-se evitar cuidadosamente que os princípios próprios do conhecimento sensitivo ultrapassem os seus limites e afetem os princípios intelectuais*” (MSI AA 02:411). Assim, a *Dissertação* investiga o caso da relação da representação sensível com o objeto não por ele mesmo, mas em vista do problema da metafísica como um todo. Do mesmo modo, na carta a Herz, esse caso, por mais compreensível que seja, não passa de momento particular do problema geral da representação.

### **Concordância como correspondência, não como coerência**

Kant não poupa críticas, na carta a Herz, às soluções tradicionais do problema da concordância entre a representação e o objeto por meio de um terceiro termo: “*o deus ex machina é, na determinação da origem e da validade de nossos conhecimentos, o que há de mais absurdo que jamais se poderia escolher e, além do círculo vicioso na cadeia de inferências de nossos conhecimentos, tem ainda a desvantagem de incentivar todo desvario e quimera piedosa ou especulativa*” (Br AA 10:131). Em tais explicações, não há relação efetiva entre representação e objeto da representação: a concordância consiste na harmonia assegurada por um princípio exterior, como dois relógios que marcam a mesma hora porque acertados pelo relojoeiro. Se Kant rejeita essa concepção, rejeitaria igualmente a noção de representação como *correspondência* entre dois termos de natureza distinta? Aceitaria ele, nesse

caso, uma noção da representação como coerência entre dois termos de mesma natureza?

A representação é representação *de algo* não apenas intencionalmente, pelo seu conteúdo, em dois termos de mesma natureza. Embora critique a hipótese de um terceiro termo na carta a Herz, Kant ainda aceita, a exemplo da *Reflexão 1676*, que a relação entre representação e objeto se dá entre dois termos de natureza distinta. O isomorfismo que antes assegurava a concordância cede lugar, na carta a Herz, a uma relação não de semelhança, mas de *conformidade* do efeito à sua causa:

Se a representação contém apenas o modo como o *sujeito é afetado* pelo objeto, então é fácil compreender não apenas como ela é conforme ao objeto, a saber, como um efeito é conforme a sua causa, mas também como essa determinação de nossa mente pode *representar* algo, isto é, ter um objeto. [...]. Do mesmo modo, se o que em nós se chama representação fosse *ativo* em relação *ao objeto*, isto é, se o objeto fosse produzido pela própria representação, tal como nos representamos o conhecimento divino como arquétipo [*Urbilder*] das coisas, então a *conformidade* da representação com os *objetos* também poderia ser entendida (Br AA 10:130).

Tanto no caso do *intellectus ehtypus* como no caso do *intellectus archetypus*, a relação entre representação e objeto envolve dois termos exteriores entre eles. No primeiro caso, o objeto é causa da representação; no segundo, a representação é causa do objeto.

Que em 1772 Kant aceite a tradicional noção de *correspondência* entre representação e objeto é algo corroborado, na mesma carta, em contexto polêmico. Kant relata que, assim como Mendelsohn, Lambert e Sulzer, também Schulz objeta que a idealidade atribuída pela *Dissertação* ao espaço e ao tempo como formas da representação sensível não condiz com o caráter real do movimento. Contra Schulz, Kant responde: “estou tão longe de negar que mudanças sejam algo real como de negar que corpos sejam algo real, embora só entenda por isso que algo real *corresponde* ao fenômeno” (Br AA 10:134). Assim, a

essa tese convém uma noção de acordo como correspondência entre dois termos de natureza distinta, e não uma noção de acordo como coerência entre dois termos de mesma natureza

### **A causalidade como fundamento (Grund) da correspondência entre a representação em nós e o objeto**

Kant assume, na carta a Herz, o conceito de causa e efeito como princípio heurístico geral para explicar o fundamento da relação entre a representação em nós e o objeto. Assim explica, em primeiro lugar, a relação da representação sensível com seu objeto: “Se a representação contém apenas o modo como o *sujeito é afetado* pelo objeto, então é fácil compreender não apenas como ela é conforme ao objeto, a saber, como um efeito é conforme a sua causa, mas também como essa determinação de nossa mente pode *representar* algo, isto é, ter um objeto” (Br AA 10:130). Também em termos causais Kant procura explicar a relação entre a representação intelectual e seu objeto, assumindo que um efeito é conforme a sua causa. No caso do *intellectus ectypus*, em que o objeto é causa das representações, deveríamos supor que o objeto imprime sua marca no pensamento, tal como o carimbo na folha em branco? Se fosse assim, o pensar seria mera receptividade e não espontaneidade. A explicação de Kant toma outra via: a representação intelectual, no caso do *intellectus ectypus*, contém o *modo* como o sujeito é afetado pelo objeto e, assim, pode ser representação *de algo*. Uma modificação do sujeito só vem a ser representação do objeto não pela matéria, mas pela forma, isto é, pelo *modo* segundo o qual é possível a afecção. Mesmo que se admita o objeto como causa da representação, ainda se concede ao pensar uma espontaneidade no juízo, operação de ligar entre si conceitos parciais em *uma* representação, tais *como* as partes de uma coisa se mostram ligadas na intuição sensível. Por essa hipótese, o pensar exprime conceitualmente uma ordem que já se apresenta na sensibilidade, a unidade material do objeto é causa da unidade formal da representação. Não se faz necessário um terceiro termo para assegurar a conformidade ou concordância entre a representação e a coisa representada, uma vez que a correspondência se dá em razão da estrutura

comum a ambas. É precisamente assim que Kant caracteriza o *intellectus ectypus*, “que extrai da intuição sensível das coisas os *data* de seu procedimento lógico”. Solução análoga, mas em sentido inverso, vale para os outros dois casos em que a representação é ativa em relação ao objeto. Tanto no caso do *intellectus archetypus*, hipotético entendimento divino, intuitivo (MSI AA 02:397) como no caso do entendimento humano na produção de quantidades, a unidade do ato de representar é causa da unidade formal do objeto como efeito, assegurando assim a concordância entre representação e objeto.

### Limite da explicação causal na carta a Herz

O problema da representação, ao ser formulado em sua máxima generalidade, demanda uma solução igualmente geral que, por sua vez, não pode ser dada satisfatoriamente por uma explicação causal. Se “nosso entendimento não é, por suas representações, causa do objeto (à exceção, na moral, dos fins que são bons), nem o objeto é causa das representações do entendimento (*in sensu reali*)” (Br AA 10:130), então permanece sem explicação, “no caso da relação de *qualidades*, como o meu entendimento deve formar inteiramente *a priori* e por si mesmo conceitos de coisas [*Dingen*] com os quais necessariamente as coisas [*Sachen*] devem concordar” (Br AA 10:131), Aqui se encontra a primeira anomalia da explicação causal. Se, no tocante à qualidade, nem o objeto é causa da representação nem a representação é causa do objeto, *como* explicar a concordância entre ambos, mesmo que se admita *que* haja alguma concordância?

Porém, o limite da explicação causal se mostra também no caso das representações *sensíveis*. Esse último caso, ainda que não seja explicitado na carta a Herz, é tão espinhoso quanto o caso da concordância que os conceitos puros possam manter com as coisas no aspecto qualitativo pondo em risco a doutrina da idealidade do espaço e do tempo conquistada na *Dissertação*. Esta defende que espaço e tempo, longe de serem coisas ou relações entre elas, são formas da sensibilidade que coordenam a diversidade das impressões sensíveis como *um* objeto singular (*apparentia*). Esses dois princípios formais de unidade, por serem

formas puras da representação sensível, não podem ser *efeitos* da ação do objeto na sensibilidade. Agora, se não são efeitos causados pelos objetos, não seria forçoso concluir que são causas formais da unidade do objeto?

Essa conclusão, contudo, não é possível no quadro da *Dissertação* e da carta a Herz. Se espaço e tempo fossem *causas* da unidade formal do objeto sensível representado, seriam princípios ativos, em contradição com o caráter receptivo que a *Dissertação* e a carta a Herz atribuem à sensibilidade. Quer dizer, se espaço e tempo, como formas puras da representação sensível, fossem princípios formais que causalmente engendrassem a unidade do objeto sensível representado, então seriam intuições intelectuais, em contradição textual com a *Dissertação* e com a carta a Herz. Visto que a forma pura da representação sensível não é nem efeito nem causa da unidade do objeto, permanece incompreensível, em termos causais, a relação da própria representação sensível com seu objeto.

A carta a Herz formula a pergunta sobre o fundamento da relação da representação em nós, sem mais, com o objeto, sem nenhuma especificação. Assume, então, de acordo com a generalidade desse problema, o conceito de causa e efeito como princípio heurístico geral para explicar o fundamento da relação entre a representação e o objeto. Ao fazê-lo, porém, esbarra em duas anomalias: não explica nem a relação dos conceitos puros com as coisas no aspecto qualitativo nem a relação das formas puras da intuição com o objeto sensível (anomalia não explicitada na carta a Herz). Ao final, o enigma da representação permanece intacto na carta a Herz.

### **Problema da representação na *Crítica da razão pura* e consequências para o inteiro projeto crítico**

À luz da questão geral da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, sequer mencionada na *Dissertação* de 1770 e na carta a Herz, cabe à Dedução Transcendental da primeira *Crítica* retomar a noção de representação. Deixando para trás a explicação causal, a Dedução

a retoma, no § 14, não como pergunta, mas como princípio geral de resolução de seu problema. Qual é o problema e como a noção de representação é considerada princípio de resolução para resolvê-lo?

A *Dedução Transcendental*, já na abertura (§ 13), define sua tarefa como “explicação do modo como conceitos a priori podem relacionar-se com objetos [...]” (A 85/B 117). Dois pontos se notam. Em primeiro lugar, o problema da validade objetiva das categorias é definido como *relação (Beziehung)* de um conceito puro com algo distinto dele. Em segundo lugar, a relação com algo distinto é, em última análise, não com *outra espécie de representação*, mas com *objetos*. Em terceiro lugar, abstendo-se de especificar que classe de objetos está em jogo (não fala nem de objeto sensível nem de objeto não sensível), a formulação é geral: problema da referência dos conceitos puros com objetos, sem mais. Em plena conformidade com o aspecto relacional e geral de seu problema, a *Dedução* introduz logo a seguir (§ 14) um princípio de resolução igualmente relacional e geral:

Há dois casos apenas em que é possível que a representação sintética e seus objetos coincidam, se relacionem necessariamente e como que se encontrem mutuamente. Quando só o objeto possibilita a representação ou quando só esta possibilita aquele. No primeiro caso a relação é apenas empírica e a representação jamais é possível *a priori*. Esse é o caso dos fenômenos em relação ao que se refere à sensação. No segundo caso, porém, dado que a representação em si mesma (pois não se trata aqui da sua causalidade mediante a vontade) não produz seu objeto *quanto à existência*, será contudo representação determinante *a priori* em relação ao objeto, quando só mediante ela seja possível conhecer algo *como objeto*. Há, contudo, duas condições pelas quais o conhecimento de um objeto é possível: a primeira é a *intuição*, pela qual é dado o objeto, mas só como fenômeno; a segunda é o *conceito*, pelo qual é pensado um I objeto que corresponde a essa intuição (A 92/B 124).

Kant explica a relação da representação sintética com seu objeto em termos de *condição de possibilidade*. Se, desse modo, se avizinha da pergunta, introduzida na carta a Herz de 1772, de *como* é possível que uma representação concorde com seu objeto, deixa para trás, no

entanto, a explicação causal. Como fundamento universal da concordância passa a valer a noção de condição de possibilidade<sup>7</sup>. Qual seria a consequência dessa reformulação para o problema específico da dedução transcendental? Serão abandonados todos os pressupostos ou momentos estruturais em que se assentava a formulação problema da representação?

Ao menos duas possibilidades de interpretação (levando em conta apenas os traços gerais no interior de cada uma delas, não as diferenças) parecem se abrir a partir da Dedução Transcendental. A leitura epistemológica, que, tendo como ponto de partida a dualidade de condições a priori de representação, intuição e conceito puros, explicitada no § 14 da Dedução Transcendental, procura reduzir a relação entre representação em nós e o objeto ao campo imanente da representação. A interpretação do idealismo absoluto, não apenas mais antiga, mas também mais radical, por procurar reconduzir a dualidade de condições a um único princípio sintético originário, o eu penso, conforme o § 16 da Dedução Transcendental. Reduzindo o objeto representado e sujeito a um princípio superior faz de ambos momentos de um só ato, de tal modo que nenhuma coisa ou algo = X, do ponto de vista heurístico genético, possa ser exterior ao ato que a produz.

### A leitura epistemológica

Segundo essa linha de leitura, os três momentos estruturais do problema da representação, esboçados acima, mudariam substancialmente. A partir de algumas passagens da Dedução Transcendental, em particular, do § 14, teríamos:

- a) A questão da representação perderia amplitude. Em vez de perguntar pela concordância entre representação, sem mais, e objeto, sem nenhuma qualificação, a dedução transcendental perguntaria apenas pelas condições de possibilidade de referir conceitos puros a *fenômenos*. Assim, a questão da representação *em geral* se especificaria duplamente. Primeiro, se especificaria

<sup>7</sup> É Longuenesse que chama a atenção para essa mudança (LONGUENESSE, 2000, p. 20).

como problema da validade objetiva dos conceitos puros, isto é, de representações intelectuais *a priori*. Segundo, como problema da relação entre os conceitos puros e o dado sensível.<sup>8</sup>

- b) Assim concebida, a questão da representação também perderia profundidade. A relação entre representação e representado se reduziria ao problema do acordo *interno* entre duas condições formais da experiência. Em vez da relação entre dois termos de natureza distinta, *representação* e *objeto*, valeria a relação entre dois termos de mesma natureza, embora heterogêneos entre si: *representação* conceitual e *representação* intuitiva (o fenômeno como representação “em nós”). A tradicional concepção da verdade como correspondência se converteria, então, na concepção da verdade como coerência, isto é, como acordo interno, segundo regras, entre duas formas de representação em nós.
- c) Tratando-se do acordo interno entre duas condições formais, a pergunta pelo fundamento desse acordo já não envolveria uma explicação causal, que diz respeito à relação entre dois termos exteriores entre si, mas o princípio de condição de possibilidade. Por essa leitura, teríamos que, no juízo, objeto e representação seriam da ordem das representações, isto é, representações sensíveis pensadas por representações intelectuais. Investigação epistemológica, sobretudo, das condições *a priori* de nossa cognição dos objetos, e não investigação ontológica das próprias coisas.

Essa interpretação, de ampla aceitação na literatura, traz consequências extremas para a compreensão do inteiro projeto crítico. Por isso mesmo, convém perguntar, em relação a cada um dos três pontos:

- a) A dedução transcendental diria respeito apenas à relação dos conceitos puros com o que é *dado* como *fenômenos*, isto é,

---

<sup>8</sup> Cf. Cohen: “[...] como conceitos *a priori* podem relacionar-se com objetos”, i. e., com objetos ‘dados’ pela sensibilidade (COHEN, H., 1987, pp. 122, 123). Segundo Allison, é tarefa da dedução transcendental explicar o acordo cognitivo entre duas formas de representação: “os ingredientes são duas espécies de representação, e a preocupação é que os dados da sensibilidade poderiam não corresponder às regras *a priori* do pensamento” (ALLISON, 2004, p. 160). Para Longuenesse, o objetivo central da dedução é responder à questão: “como conceitos *a priori* podem aplicar-se a objetos dados?” (LONGUENESSE, 2000, p. 17).

reduziria, já no ponto de partida, o alcance do problema da representação à sua aplicação ao dado sensível? Se apenas este uso é legítimo, como explicar os demais usos dos conceitos puros? Na primeira *Crítica*, por exemplo, a solução da terceira antinomia (o conflito entre natureza e liberdade) não pressupõe que, além do uso empírico, também é legítimo usar o conceito de causa e efeito, não para conhecer algum objeto, mas para pensá-lo?<sup>9</sup> Tal uso puro não é solicitado também pela segunda e pela terceira *Crítica*? Se for assim, a interpretação epistemológica não restringe indevidamente a questão da dedução transcendental e, com ela, o problema mesmo da representação? Tal redução não arrisca a perder, já no ponto de partida da compreensão do problema, a unidade entre o uso prático da razão e seu uso teórico, frequentemente questionada (LEBRUN, 1993)? Como entender, por fim, a relação entre o juízo determinante e o juízo reflexionante, sem renunciar a sua unidade no chamado “poder de julgar”?

- b) Ao reduzir o problema crítico da representação a um acordo entre intuição e conceito imanente à subjetividade, parte dos intérpretes procura evitar a clássica dificuldade da transcendência da coisa em si, tomando-a como resíduo da *Dissertação* de 1770 ou como mero preâmbulo à *Estética*, sem papel decisivo na solução do problema da objetividade de nossas representações. Contudo, se é verdade que a Dedução Transcendental no § 14 introduz a “condição de possibilidade” como princípio geral para o problema da validade objetiva das categorias, também é verdade que a *Crítica*, em diversas passagens, se refere à coisa mesma como causa não sensível do fenômeno. Poderia ser de outro modo? Ao falar em “condições”, no plural, não se abre a porta para *algo* exterior às próprias formas da representação e delas distinto? Pois não apenas as duas condições são princípios formais, mas uma delas é forma pura da *receptividade*<sup>10</sup>. Como entender o próprio conceito de receptividade sem afecção, a propriedade de ser afetado por algo de certa maneira? Daí

<sup>9</sup> “Assim se encontrariam, simultaneamente, no mesmo ato e sem qualquer conflito, a liberdade e a natureza, cada uma em seu significado pleno, conforme se referissem à sua causa inteligível ou à sua causa sensível” (A 541/ B 570).

<sup>10</sup> “Designo por *estética transcendental* uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*” (A 21/B 35).

a questão: se é no juízo, relação discursiva entre representações conceituais e não conceituais, que se encontra o acordo e o desacordo entre a representação e seu objeto, *como* o discurso pode se referir ao não-discursivo, os conceitos à intuição, sem que uma representação se reduza à outra ou intercambiem funções? Se não há a redução entre elas, que entende a dedução transcendental pela palavra “objeto”: algo distinto da representação; algo assimilado por ela ou então algo que, embora distinto da representação, só pode ser representado, não como seja em si mesmo, mas apenas como objeto para nós?

- c) Essas questões mostram que alguma obscuridade ainda permanece mesmo com o abandono do modelo causal em favor do modelo das condições de possibilidade para explicar a relação entre representação e objeto. De modo mais elementar: que significa falar em “acordo”? Se é no juízo, relação discursiva entre representações conceituais e não conceituais, que se encontra o acordo e o desacordo entre a representação e seu objeto, *como* o discurso pode se referir ao não-discursivo, os conceitos à intuição, sem que uma representação se reduza à outra ou intercambiem funções? Em última instância, de que modo entender a referência da forma lógica do juízo ao objeto transcendental = X?

Se é clara, no § 14 da Dedução transcendental, a formulação do princípio geral da representação, está longe de ser claro não apenas o alcance do princípio, mas também os termos que o constituem.

### **A leitura do idealismo especulativo**

Talvez a obscuridade possa ser atribuída a uma concepção dualista que, sem reconduzir a heterogeneidade dos princípios formais da representação a um princípio primeiro, dê margem para a introdução de um fundamento concorrente, a coisa mesma como causa não sensível do fenômeno.

Assim se apresenta outra possibilidade de leitura, mais antiga e filosoficamente mais radical, proposta pelos epígonos de Kant: fundamentar sistematicamente a filosofia crítica. Reinhold, a respeito de

sua *Teoria da faculdade da representação em geral*, escreve a Kant (em carta datada de 14 de junho de 1789): “considero-a as próprias premissas de sua [i.e., de Kant] teoria da faculdade de conhecimento e a chave para a *Crítica da Razão*” (KANT, 1902, XI, p. 61). Fichte é mais radical. Não busca na representação a chave para a *Crítica da razão pura*, mas, tendo diante de si as três *Críticas*, procura um princípio de unidade não só da representação e do conhecimento teórico a ela ligado, mas da ciência como tal<sup>11</sup>. Ao comentar o próprio escrito programático *Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência*, Fichte critica o escopo limitado da investigação de Reinhold: “Reinhold chama de filosofia a ciência do que é determinado pela mera faculdade de representação. Esta é uma definição da filosofia teórica, não de toda a filosofia” (FICHTE, 1962, IV, 3, p. 19). No outro ponto extremo do percurso de Fichte, não o do programa da Doutrina-da-Ciência, mas o de sua realização, lemos, na exposição de 1811, que a Doutrina-da-Ciência “teve como ponto de partida a investigação da apercepção; e originou-se pela solução da questão: *que* seria a apercepção e por que seria necessariamente”. (FICHTE, 1962, II, 12, p. 209.).

Não cabe aqui cogitar se haveria ou não solução de continuidade de um ponto ao outro do percurso de Fichte. Uma coisa, porém, talvez já possa ser dita sobre seu ponto de partida. Não é ponto de inflexão do idealismo especulativo o embaraço em torno da noção kantiana de representação? Em carta, Fichte escreve sobre o *Ensesidemo*: “embaraçou-me por certo tempo, derrubou Reinhold junto a mim, tornou Kant suspeito para mim e revirou pela base meu inteiro sistema” (FICHTE apud GESANG, 2009, p. 17). De partida, não constitui verdadeiro ponto de inflexão do idealismo especulativo? O próprio Kant noticia as dificuldades no momento mesmo em que alguns de seus críticos consideram-nas aporias intransponíveis:

Não merece a mínima consideração a opinião dos senhores Eberhard e Garve de que são idênticos o idealismo de Berkeley e o idealismo crítico, que eu melhor poderia denominar princípio da idealidade do espaço e do tempo; pois falo da idealidade em vista da forma da representação,

<sup>11</sup> Sobre o projeto de Fichte e dos pós-kantianos em radicalizar o idealismo transcendental, cf. RUBENS RODRIGUES (1975) e MARCIO SUZUKI (1998)

ao passo que aqueles senhores estabelecem a idealidade do espaço e do tempo em vista da matéria, i. e. do objeto e de sua existência mesma. Nomeando-se *Enesidemo* alguém expôs um ceticismo que vai muito mais longe, ou seja, que não podemos saber se em geral corresponde a nossa representação algo outro qualquer (como objeto), o que seria dizer tanto quanto: se uma representação seria mesmo representação (representa algo). Pois representação significa uma determinação em nós, que relacionamos a algo outro (cujo lugar ela como que substitui em nós (Br AA 11:395)<sup>12</sup>.

Kant compreende a crítica de Enesidemo (pseudônimo assumido por Schulze) a partir do significado aceito de representação: “representação significa uma determinação em nós, que relacionamos a algo outro (cujo lugar ela como que substitui em nós)”. Aparentemente trivial, o significado corrente ganha complexidade e espessura conceitual se transposto para o quadro crítico. No sentido aceito, representação é determinação em “nós” que se refere a algo outro por ela substituído. Parece, por estes termos, que a representação só nos daria acesso à coisa representada ao tomar-lhe o lugar. Em vez da própria coisa, portanto, não teríamos em nós senão a representação dela. Por isso, “tê-la em nós” parece, ao mesmo tempo, perdê-la de uma vez por todas. Como poderíamos saber se a nossa representação corresponde ou não algo dela distinto se ela toma o lugar da coisa, substituindo-a? Daí a conclusão de Kant: o ceticismo do Enesidemo aniquilaria o próprio significado de representação: dúvida “se uma representação seria mesmo representação (representa algo)”. Não parece haver, da parte de Kant, senão queixa: Schulze teria ido longe demais. Contudo, uma resposta pode ser encontrada caso se considere, na passagem citada, também a caracterização adicional que Kant oferece da representação poucas linhas antes. Além da relação da representação em nós com algo outro, está em jogo o “objeto” e o operador “como” (*als*): “em geral corresponde a nossa representação algo outro qualquer (como objeto)”<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Carta de Kant a Beck, 4 de dezembro de 1792.

<sup>13</sup> Sobre o “als” como operador filosófico nesse contexto cf. TORRES, 2001, pp. 71-73.

Note-se que, aqui, representação é a relação de (1) correspondência da (2) representação em nós (“nossa representação” ou “determinação em nós”) com (3) algo outro [*etwas Anderes*] (4) tomado como objeto [*als Objekt*]. Nestes termos, a relação da representação com o representado é relação de correspondência (1) com algo outro (3) tomado como objeto (4). Portanto, *não* é relação como mero acordo interno entre formas distintas de representação “em nós” (2) que, vinculadas, constituiriam o objeto também em nós (4). Na verdade, o algo ao qual corresponde nossa representação, sendo outro, é distinto tanto da representação “em nós” quanto do objeto, em sentido bem preciso: algo é distinto como (*als*) objeto. Desta maneira, o algo outro é distinto do objeto em nós não como uma entidade seria distinta de outra (algo fora de nós como coisa e o objeto em nós como representação), mas segundo o modo (*als*) pelo qual algo é representado: “em geral corresponde a nossa representação algo outro qualquer (como objeto)”. Essas considerações permitem, também, compreender melhor a função de substituição, própria do representar. Se algo outro é representado como objeto, ele não é demitido, por assim dizer, pela representação em nós (como um quadro que, posto diante de nossos olhos para nos mostrar uma cena, nos impediria ao mesmo tempo de vê-la tal como seria fora do quadro). Este algo é, na verdade, apresentado ou representado *como* objeto em nós segundo certos princípios formais (*a priori*): a partir de regras nossas, tornamos algo visível e então compreensível para nós *como* assim ou assado – como objeto para nós. Deste modo, não há distância a ser percorrida entre a representação e a coisa representada, hiato que dá margem para a dúvida sobre saber se há ou não relação entre dois planos distintos. Tampouco vale a pergunta se nossa representação é ou não imagem fiel da coisa representada, pois não há, aqui, nem concepção pictórica de representação nem paralelismo entre dois planos que não se tocam. As propriedades ou relações representadas assim ou assado não preexistem, por assim dizer, às regras formais que as unificam como objeto em nós e para nós. Há noção de correspondência, não de acordo interno, entre algo que é representado como objeto em nós e nossa representação, sem que se atribua à própria coisa o fundamento de unidade das representações unificadas.

Se algo é representado não como algo, mas como objeto segundo certos princípios formais nossos, então esse algo não é representado como seja em si mesmo. Tem de ser pensado, filosoficamente, como algo = X.

Se for assim, o ceticismo do Enesidemo, noticiado por Kant, não se fundaria na desatenção ao operador *als* e na consequente reificação, de feição dogmática, da relação de alteridade entre a representação e seu objeto? Deste modo, o Enesidemo não estaria ainda preso a uma noção de representação pré-crítica, que só contrapõe o “algo outro” à representação “em nós” para, em seguida, duvidar da relação que teriam – por concebê-los como duas entidades distintas? Resposta positiva a essas perguntas parece impor-se pela objeção de Kant a Garve e a Eberhard. Ambos convertem a idealidade dos princípios formais da representação (espaço e tempo) em idealidade da própria matéria da representação, em última análise, da própria existência [*Existenz*] da coisa.

O § 16 e, mais claramente, o § 17 da Dedução Transcendental da segunda edição da *Crítica da razão pura* insistem que, quanto à existência, o objeto, num sujeito finito, é sempre independente do pensar e do sujeito como um todo: “um entendimento, mediante cuja representação existissem simultaneamente os objetos dessa representação, não teria necessidade de um ato particular de síntese do múltiplo para a unidade da consciência, como disso carece o entendimento humano, que só pensa, não intui” (B 138-139). Note-se: Kant não diz apenas que o ou eu penso requer que lhe seja dado alhures um múltiplo sensível para pensá-lo como objeto. Diz mais: que o pensar não produz a *existência* do objeto representado<sup>14</sup>. Assim, do ponto de vista da filosofia transcendental (reflexão de segundo grau sobre as regras do conhecer), o conhecimento empírico de um objeto traduz-se nestes termos: representação em nós como objeto de algo outro = X cuja existência é irreduzível aos princípios formais de sua representação.

<sup>14</sup> O objeto, quanto à existência, não é produzido nem pelo pensar e muito menos pela sensibilidade, mera receptividade. A existência é a da própria coisa que é representada como fenômeno. Conforme os *Prolegômenos*: “O entendimento, portanto, precisamente por aceitar fenômenos, admite também a existência de coisas em si” (Prol, AA 04:315)

## Entre epistemologia e idealismo especulativo: conhecimento e ser

As duas apropriações da Dedução Transcendental não parecem exaustivas. Já a análise das escolhas interpretativas de cada uma delas e as dificuldades que as cercam permitiu entrever outra possibilidade de leitura, mais à margem, porém não menos plausível. Em linhas gerais, trata-se de entender a Dedução Transcendental como interrogação sobre a relação da representação em nós com o objeto distinto da representação (§ 13) no quadro de uma dualidade irreduzível de condições formais (§ 14), próprias a um sujeito finito (§ 16) que, como tal, não produz a existência do algo = X representado como objeto pelo juízo. Se, nesse caso, “só mediante ela [isto é, a representação] seja possível conhecer algo como objeto” (A 92/B 124), então não se conhece algo em si mesmo, como algo, mas só como objeto em nós. Se for assim, o realismo, ainda que indireto (admissão da existência de algo = X não produzido pelo sujeito), é componente indispensável da concepção crítica de objetividade e do idealismo formal que ela funda.

## Referências

ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense*. 2. Ed. New Haven and London: Yale University Press, 2004.

CARL, W. Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories. In: FORSTER, E. (Org.). *Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus postumum*. Stanford: University Press, 1989. p. 3-20.

CODATO, L. Kant e o fim da ontologia. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 13, p. 39-64, 2009.

COHEN, H. *Kants Theorie der Erfahrung*. Reimpr. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1987.

FICHTE, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. (Org.). Von R. Lauth und H. Jacob. Stuttgart-Bad-Canstatt: Frommann-Holzboog, 1962.

GESANG, B. G. E. Schulzes “Aenesidemus”, das Buch das Kant für Fichte “verdächtig” machte. In: Kant und Fichte – Fichte und Kant (Org.). CHRISTOPH, A. *Fichte Studien*,. Amsterdam- New York: Editions Rodopi B.V, 2009. vol. 33, p. 17-30.

GIANNOTTI, J. A. *Apresentação do mundo: considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Akademie der Wissenschaften. Berlin: G. Reimer (W. de Gruyter), 1902 ss.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, trad. de M. P. dos Santos e A. F. Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, 2. ed, Lisboa, 1989. (A, primeira edição; B, segunda edição)

KANT, I. Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível. Trad. P. Licht dos Santos. In: *Kant: Escritos Pré- Críticos*. São Paulo: Edunesp, 2005.

KANT, I. Carta a Marcus Herz de 21 de fevereiro de 1772. Trad. P. Licht dos Santos. In: *O Que nos Faz Pensar*. (PUCRJ), v. 1, p. 35- 42, 2012.

LEBRUN, G. A aporética da coisa em si. In: *Sobre Kant*. Trad. R. R. Torres Filho e outros. São Paulo: Iluminuras, p. 53-72, 1993.

LICHT DOS SANTOS, P. R. Conceito de mundo e conceito na *Dissertação* de 1770 – Parte 1. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 11, p. 59-116, 2008.

LICHT DOS SANTOS, P. R. Conceito de mundo e conceito na *Dissertação* de 1770 – Parte 2. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 12, p. 43-98, 2008.

LICHT DOS SANTOS, P. R. A Carta de Kant a Herz de 1772. O problema da representação e o projeto de uma crítica da razão pura. *O Que nos Faz Pensar* (PUCRJ), v. 1, p. 9-33, 2012.

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

MEIER *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle: Gebauer, 1752.

SUZUKI, M. O Gênio romântico. São Paulo: Iluminuras, 1998.

TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra. Crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática. 1975.

TORRES FILHO, R. R. Dogmatismo e antidogmatismo. Kant na sala de aula, *Cadernos de filosofia alemã*, 7, p. 67-86, 2001.

Recebido: 15/10/2015

Receveid: 10/15/2015

Aprovado: 26/10/2015

Approved: 10/26/2015