Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Doutorado em Filosofia

A razão e sua ilusão: a função da reflexão transcendental na Crítica da Razão Pura

Pedro Jonas de Almeida

Salvador 2015

Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Doutorado em Filosofia

A razão e sua ilusão: a função da reflexão transcendental na Crítica da Razão Pura

Pedro Jonas de Almeida

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de doutor em filosofia – Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.

Salvador 2015

A Razão e sua ilusão: a função da reflexão transcendental na Crítica da razão pura.

Pedro Jonas de Almeida

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de doutor em filosofia – Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.

Aprovada em ____/____/____

Banca Examinadora:

Daniel Tourinho Peres _____

(UFBA, Orientador)

Monique Hulshof _____

(UFABC)

Paulo Roberto Licht dos Santos _____

(UFSCAR)

Silvia Faustino _____

(UFBA)

Jarlee Salviano _____

(UFBA)

Agradecimentos

Pela orientação e por deixar disponível sua biblioteca particular, agradeço ao Professor Dr. Daniel Tourinho Peres da Universidade Federal da Bahia (UFBA), onde a pesquisa foi parcialmente realizada.

Pela bolsa de estudos para a realização de doutorado sanduíche na Alemanha, durante o período de Dezembro de 2013 até Janeiro de 2015, agradeço ao DAAD e à CAPES. Durante esse período de um ano, contei ainda com a coorientação do Professor Dr. Heiner Klemme, a quem também agradeço. Durante os seminários avançados sobre Filosofia Moderna conduzidos por ele, pude ainda me beneficiar das intervenções dos colegas, aos quais também devo agradecer.

Agradeço também aos colegas da Universidade Federal de Goiás (UFG), Regional Goiás, pela atmosfera cordial e favorável ao desenvolvimento dessa pesquisa.

Enfim, estendo esses agradecimentos à família, aos amigos e, em especial, à companheira, Ithana M. Barbosa, com quem também pude partilhar as questões que aqui desenvolvo.

Resumo

Considerando que a *Crítica da razão pura* se apresenta como um *Tratado do Método*, chamaremos esse método de *reflexão transcendental*. A tarefa de autoconhecimento da razão é posta em ato por intermédio desse método reflexivo. Ao mesmo tempo em que expomos o modo pelo qual esse método opera, mostramos como ele pode resolver um problema que diz respeito a um dos temas da obra: a ilusão inevitável, necessária e natural, intitulada por Kant *ilusão transcendental*, pode ser separada da noção de erro ou de engano. Isso significa que, em virtude da reflexão transcendental, a ilusão transcendental, ainda que inevitável, não se torna inevitavelmente enganosa. Se nesse discurso de segunda ordem que é o discurso reflexivo, a reflexão transcendental se serve do modelo jurídico, do geográfico e mesmo do químico, sem nunca, no entanto, se servir do modelo matemático, quando confrontada com a ilusão transcendental ela passa a se servir do modelo poético, do discurso da ficção produtora que joga com os mundos de sentido que fabrica, sem ser por isso enganada ou ludibriada por seus próprios produtos. Desse modo, é apenas porque a razão pura é a sede da ilusão transcendental, e não apesar de sê-lo, é que será possível empregar suas ideias transcendentais de modo regulativo e imanente na extensão do conhecimento fragmentário fornecido pelo entendimento.

Palavras-chave: reflexão transcendental; ideia transcendental; ilusão transcendental; erro.

Abstract

Considering that the *Critique of pure reason* presents itself as a *Treatise on method*, let us call this method *transcendental reflection*. The task of self-knowledge of reason is put forth by means of this reflective method. At the same time that we approach the means by which this method operates, we show how it can solve a problem connected to one of the subjects of the book: the inevitable, necessary and natural illusion, which is named by Kant *transcendental illusion*, can be distinguished from the notion of error or deception. This means that, because of transcendental reflection, transcendental illusion, even if it is inevitable, does not become inevitably deceptive. If in this second order discourse which is the reflective discourse, transcendental reflection employs the juridical, geographical and even the chemical model, never the mathematical, when faced with the transcendental illusion, it employs the poetical discourse, the discourse of productive fiction, which plays with the worlds of sense which it creates, without thereby being deceived by its own products. Hence, because pure reason is the seat of transcendental illusion, and not in spite of this, it becomes possible to employ its own transcendental ideas in a regulative and immanent manner thereby extending the fragmentary knowledge given through the understanding.

Keywords: transcendental reflection; transcendental idea; transcendental illusion; error.

Na ciência transcendental tudo deve ser derivado do sujeito, mas nem tudo se refere a objetos; por isso a dialética é algo que pertence à natureza do entendimento e uma ciência acerca dela é possível. (R 5058; 18:75)

Sumário

Introdução 9

Capítulo I: Ilusão e anfibolia transcendental 25

Capítulo II: A Razão e suas Ideias 57

Capítulo III: Ilusão e regulação 82

Conclusão 117

Referências Bibliográficas 119

Introdução

É inútil recomendar às chamas, após inventariar as bibliotecas do planeta, todos os volumes de teologia ou metafísica escolástica que tivermos em mãos. Pode-se queimá-los à vontade, a metafísica sobrevive a essa barbárie. Certo, a metafísica foi um dia a rainha, a nobre dama das ciências. Algo deu errado para que ela fosse despojada desse título, exilada desse terreno. Eis o diagnóstico de Kant: o caminho até seu objeto não era certeiro, seu método era impróprio. Tomou-se o sucesso com que nossa razão é recompensada na matemática como signo de que ela também o seria em metafísica segundo o mesmo método de investigação. No entanto, não há demonstrações em metafísica. Pode-se mesmo arriscar traçar sua história partindo da confiança dogmática no sucesso dessas demonstrações, seguida da desconfiança cética originada das guerras internas travadas entre os dogmáticos. Ao anarquismo cético se seguem vãs tentativas de reabilitar a dama desprezada – mas, agora, o dogmatismo já não é o mesmo, é "arcaico e carcomido". (A X). Finalmente, após tantas batalhas, os colaboradores se cansam e passam a esboçar uma insustentável indiferença por seus problemas e objetos. A indiferença também é inútil, porque a metafísica pertence ao campo das disposições naturais humanas. À pergunta "o que é o homem?", pode-se responder: uma espécie que nunca se satisfaz "com nada de temporal (insuficiente para as necessidades do seu destino completo)". (B XXXII).

Será preciso, portanto, "alterar o método que a metafísica até agora seguiu, operando assim nela uma revolução completa". (B XXII). O novo método poderá se chamar *método transcendental* ou *crítico*. Esse método em ato se chama *reflexão transcendental*. A tarefa ou o problema que o anima: "saber até onde posso esperar alcançar com a razão, se me for retirada toda a matéria e todo o concurso da experiência". (A XIV). Houve, Kant recorda, quem se interessasse por tal investigação reflexiva, a saber, o célebre Locke, mas cujo fracasso se mede pelo modo como formulou o problema. Locke se enveredou por uma fisiologia do entendimento humano que pretendia estabelecer a gênese dos conceitos metafísicos a partir da experiência comum. O intelecto puro assim sensibilizado e naturalizado indica de modo suficiente que "esta *genealogia* tinha sido imaginada falsamente". (A IX). O que Locke não soube ver é que o verdadeiro problema dizia respeito à razão pura, àquela esfera na qual as sensações não podem encontrar abrigo e que nada deve à experiência. É preciso medir essa esfera, estabelecer uma ciência de seus limites. A *Crítica da razão pura* é a execução dessa tarefa, "é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma". (A XI).

A *Crítica da razão pura* é um tratado do método e não um sistema da própria ciência. O método crítico que a movimenta é praticado sob a direção da reflexão transcendental. Ou seja, o método em ato consiste nesse movimento reflexivo da razão sobre si mesma. Se for assim, a estruturação da obra publicada em uma *Teoria transcendental dos elementos*, onde se delineia as faculdades inferiores e superiores do conhecimento, e em uma *Teoria transcendental do método*, onde são investigadas a organização, a distribuição e o alojamento dos elementos puros do conhecimento, exibe os passos e os rastros deixados pela reflexão transcendental. A razão crítica examina a *si mesma*... O que isso pode querer dizer, senão que a razão esmiúça a *si mesma*, por intermédio de um tribunal implantando segundo suas próprias diretrizes e interesses[1], para apartar aquelas de suas pretensões que podem ser declaradas legítimas daquelas sem fundamento. Esse exame não tem a ver com introspecção. Essa ciência dos limites é antes uma geografia da razão humana[2].

Talvez um dos resultados mais importantes dessa ciência dos próprios limites esteja na percepção de que a razão humana é importunada por questões que não consegue resolver e das quais não pode se livrar. Por isso, é preciso satisfazer essa disposição natural para a metafísica. Por um mal-entendido, diz Kant, procurou-se satisfazer essa disposição pelo *conhecimento* do incondicionado ou do absoluto. Não é aí, no saber, que reside "o objeto do destino natural da nossa razão". (A XIII). Entretanto, nossa razão tende naturalmente a abordar seu objeto, o incondicionado, pela via do conhecimento. Isso porque, por uma ilusão natural e inevitável, ela toma suas representações como dotadas de realidade objetiva – reificação da ideia. A ideia de Deus, assim, não seria *apenas* [*bloss, nur*] uma ideia, mas possuiria um referente do qual poderia ser legítimo atribuir predicados como perfeição absoluta e existência. Uma das tarefas mais urgentes da reflexão transcendental é isolar essa ilusão, desenterrá-la e exibi-la, para neutralizar seu efeito nocivo: o mau uso das ideias da razão. O erro, enfim.

Essa ilusão, diz Kant, é um vasto oceano que nos seduz com promessas de novas terras e ludibria com "falazes esperanças, o navegante que sonha com descobertas, enredando-se em aventuras, de que nunca consegue desistir nem jamais levar a cabo". (A 296/ B 295). Retornamos à geografia da razão humana. O cético censura a razão humana, lança advertências para

---

[1] Como mostra Antoine Grandjean, trata-se de um tribunal em que a razão é, simultaneamente, a acusada, a procuradora, a advogada de defesa e a juíza! Cf. Grandjean, Antoine. *Critique et réflexion*. P. 63. A hipótese de que a filosofia crítica é uma filosofia ***da*** reflexão transcendental crítica, no sentido que nela é a reflexão transcendental crítica quem filosofa, anima todo o livro de A. Grandjean.

[2] Cf. A 760/ B 788. Ao empregar essa expressão, Kant faz referência a David Hume, que já havia usado o termo *geografia mental* na *Investigação sobre o entendimento humano*, Seção 1, § 13. O procedimento adotado por Hume se aproxima da *fisiologia do entendimento* desenvolvido por Locke. Por isso, a diferença entre *geografia mental* e *geografia da razão humana* equivale à diferença entre gênese dos conceitos da metafísica e crítica da envergadura da faculdade de conhecer.

que ela não se aventure para além das barreiras da experiência. Censurar a razão equivale a destituí-la de seus direitos e ameaçá-la de morte – eutanásia da razão. A *Crítica da razão pura*, por sua vez, não se "contenta em presumir simplesmente que a nossa razão tem *barreiras*, mas demonstra, por princípios, que tem *limites* determinados". (A 761/ B 789). Ou seja, ao contrário do cético, a crítica da razão pretende estabelecer "a ignorância relativa a todas as questões possíveis de uma certa espécie". (*Ibid.*). O conhecimento dos limites coincide com um saber de um não saber.

O confronto com a geografia mental de Hume permite Kant esclarecer um pouco mais as operações da reflexão transcendental. Na *Teoria transcendental do método*, na segunda seção do capítulo I, sobre a disciplina da razão pura, Kant mostra por que é impossível para a razão, em desacordo consigo própria, encontrar paz no ceticismo. A censura a que o cético submete a razão pura decorre do fato de sua investigação sobre os poderes da mente ter sido feita "empiricamente por *observação*", ter dependido de uma gênese empírica que só poderia mostrar que, em toda ideia, há uma mistura empírica que degrada sua pureza. Contra essa gênese empírica, seria mais fecundo proceder "por *aprofundamento* das fontes primárias do nosso conhecimento" (A 758/ B 786), que só podem brotar espontaneamente de nossas faculdades cognitivas, mesmo se essas fontes tiverem que ser fecundadas pela experiência. Esse procedimento é o único que pode nos assegurar que há limites para além dos quais só resta, para o conhecimento, o espaço vazio e indeterminado. Ora, quem traça esses limites, senão a reflexão transcendental? É assim que Kant, outrora professor de geografia, pode afirmar que

> A nossa razão não é, de certa maneira, um plano de extensão indefinida, da qual só conhecemos os limites de uma maneira geral, mas deve antes ser comparada a uma esfera cujo raio pode encontrar-se a partir da curvatura do arco à sua superfície (pela natureza de proposições sintéticas *a priori*) e cujo conteúdo e limites se podem determinar com segurança. Fora dessa esfera (o campo da experiência), não há objetos para ela e mesmo as questões relativas a estes pretensos objetos reportam-se apenas a princípios subjetivos de uma determinação completa das relações que podem encontrar-se, no interior dessa esfera, entre os conceitos do entendimento. (A 762/ B 790) [3].

Se, por exemplo, Hume adverte contra o uso do conceito de causa para além das barreiras da experiência, simplesmente porque ele resulta de um casamento suspeito entre imaginação

[3] Cf. também A 759-60/ B 787-88: "O conjunto de todos os objetos possíveis do nosso conhecimento parece-nos ser uma superfície plana que tem o seu horizonte aparente, a saber, o que abrange toda a sua extensão e que foi chamado por nós o conceito racional da totalidade incondicionada. Atingi-lo empiricamente é impossível e todas as tentativas de o determinar *a priori*, segundo um certo princípio, tem sido vãs. Contudo, todas as questões da nossa razão pura reportam-se ao que pode estar fora desse horizonte ou, em todo caso, encontrar-se na linha da sua fronteira". Observe-se o vocabulário de geógrafo.

e conjunção constante, enfim, se procura silenciar todas as questões da razão pura que se situam para além do horizonte da experiência, Kant lembra que a tarefa mais importante fica assim deixada de lado: a determinação precisa, fundada em princípios, desse horizonte. Ora, a reflexão transcendental é a faculdade ou capacidade que tem a própria razão de escavar a si mesma, determinando tanto o campo do que pode ser objeto de conhecimento quanto os limites para além dos quais se encontra o espaço vazio de conteúdo cognitivo. Em outros termos, a reflexão transcendental é a fonte do discurso que escreve a *Crítica da razão pura*, a instância propriamente crítica ou o ato pelo qual o *eu penso* pensa a si mesmo em sua atividade sintética sem que esse *si mesmo* se constitua como objeto [*Gegenstand*] de conhecimento, como coisa pensante[4].

Sabe-se que, depois de Kant, filósofos como Hegel, Hamann e Schulze apontaram para uma circularidade no cerne da filosofia crítica. Se a crítica das faculdades cognitivas é feita pelas próprias faculdades cognitivas, como justificar a partir delas que os elementos usados por Kant para a realização da crítica dessas faculdades são os elementos adequados para essa crítica? Ou seja, qual é o estatuto do discurso que pretende estabelecer as condições de possibilidade dos objetos da experiência? Mais ainda, uma vez que "a ideia de um conhecimento da possibilidade do conhecimento é um círculo, pois a *crítica* do conhecimento sempre já pressupõe a validade do *conhecimento* crítico", como justificar a própria crítica quando ela pressupõe o que deseja criticar[5]? O ponto de partida a partir do qual Kant estabelece a célebre distinção de natureza entre as faculdades não estaria bem legitimado. Parece, portanto, haver uma circularidade fatal na letra da filosofia transcendental que, apesar disso, deixaria seu espírito disponível para outros mais aptos desenvolvê-lo e completá-lo. Recentemente, além de Antoine Grandjean, Avery Goldman também desenvolveu a hipótese de que a faculdade que escreve a crítica e que é capaz de justificar seu ponto de partida é a reflexão transcendental. No entanto, Goldman introduz uma hipótese suplementar: quando Kant diz que a crítica não se contenta em presumir que a nossa razão tem fronteiras, mas prova, *através de princípios*, que tem limites precisos, a noção de princípio deve nos remeter a uma Ideia da razão. Mais precisamente, à Ideia psicológica subordinada a um uso regulativo. Assim, a reflexão transcendental orientaria o pensamento no exame de si mesmo a partir do uso regulativo da Ideia de subjetividade. Na

---

[4] Cf. Grandjean, Antoine. *Op. Cit*. Cap. I. A. Grandjean não deixa de insistir que a reflexão transcendental crítica participa "da discursividade [discursivité] constitutiva de toda reflexão e não pode ser o lugar de uma doação [donation] da subjetividade em relação a si mesma, subjetividade irredutivelmente ausente que se trata de reconstruir a partir de seus atos". (P. 96-97).

[5] Cf. *Ibid*. P. 25. Cf. também Hegel. *Enciclopédia*. *Ciência da Lógica*. § 10. "[...] o exame do conhecimento não pode ser feito de outra maneira a não ser *conhecendo*; no caso deste assim-chamado instrumento [a faculdade de conhecimento], examinar significa o mesmo que conhecê-lo. Ora, querer conhecer *antes* que se conheça é tão absurdo quanto o sábio projeto daquele escolástico, de aprender a *nadar antes de arriscar-se na água*".

primeira introdução à *Crítica da faculdade de julgar*, diz A. Goldman, Kant não volta a afirmar que o refletir precisa para nós de um princípio[6]?

Assim, o problema crítico se especifica neste: como se orientar no pensamento? Nesse sentido, o discurso crítico irá operar a partir de elementos liberados por ele mesmo, uma vez que aqui não se pode instaurar uma ciência que parta de uma origem absoluta como quem parte de um axioma auto-evidente, de um solo fundado ou justificado de uma vez por todas – exigência que será a pós-kantiana. Desse modo, a ideia psicológica, segundo Goldman, é o princípio que "permite a análise de nossas faculdades cognitivas e, entretanto, a análise de nossas faculdades cognitivas é o que permite a crítica de Kant à metafísica" [7]. Ou seja, a análise das faculdades cognitivas tanto permite a crítica do uso ilegítimo da ideia psicológica na metafísica especial quanto se segue dessa crítica. A circularidade do discurso crítico é mantida, mas deslocada. Se o discurso crítico continua a girar em torno da subjetividade transcendental em um "constante círculo" (A 346/ B 404), isso não impede Kant de abraçar essa circularidade com a condição de que a filosofia crítica não proclame uma ciência daquela subjetividade, como se ela fosse um objeto do saber, uma coisa pensante. Além disso, a reflexão transcendental crítica deverá poder dar conta do fato de que o discurso crítico, a partir do uso regulativo da ideia psicológica, analisa a subjetividade transcendental, não a empírica. Aqui A. Goldman e A. Grandjean se encontram: ambos pretendem mostrar que a filosofia crítica analisa as faculdades do ânimo de um ponto de vista não dogmático. Para citar mais uma das fórmulas de A. Grandjean, "a reflexão pura e simples, que se move inteiramente no interior do elemento discursivo do conceito, nunca pode contar com a *presença* [*présentation*] *intuitiva* que o conhecimento objetivante [objectivante] requer"[8]. O ponto de partida da filosofia transcendental, portanto, é um ponto de partida crítico, metódico e não metafísico-dogmático.

Uma vez determinado o modo pelo qual a filosofia crítica se orienta no pensamento, estabelecendo a distinção de natureza entre as faculdades inferiores e superiores por meio da reflexão transcendental, restaria mostrar como nos orientamos no oceano da ilusão, o que nem

---

[6] Kant, Immanuel. Primeira Introdução à Crítica do Juízo. In: *Duas introduções à crítica do Juízo*, Seção V.

[7] Goldman, Avery. *Kant and the subject of critique*. P. 3. Goldman deixa claro que segue orientações deixadas por Heidegger, mas evita suas conclusões. Para Goldman, o fundamental é fornecer uma justificativa para o ato da reflexão transcendental, entendida como o ato que explica como a filosofia crítica determina os limites no interior dos quais a análise da cognição pode ocorrer. Essa reflexão é uma reflexão de segunda ordem sobre a relação entre o sujeito de conhecimento e o objeto conhecido. Ora, como Kant aborda a reflexão, ao elucidar a noção de juízo reflexionante, por exemplo, mostrando que o refletir depende de princípios ou de ideias da razão, Goldman acredita poder estabelecer que o princípio que orienta e justifica aquele ato reflexivo de segunda ordem é a ideia psicológica purificada pela crítica.

[8] Cf. Grandjean, Antoine. *Op. Cit*. P. 15.

Grandjean nem Goldman têm interesse em fazer. Esse é o objetivo principal de nossa investigação. A *Dialética Transcendental* desenvolve uma lógica da ilusão. Apesar de traços dessa lógica já ter aparecido na *Analítica Transcendental*, como iremos demonstrar, é na divisão seguinte que ela será desenvolvida plenamente[9]. A principal distinção com que ela opera é a distinção entre erro e ilusão. O erro consiste sempre no mau uso que nossas faculdades cognitivas fazem de suas representações. O erro está sempre no ato de julgar, o que significa dizer que, já que só as faculdades ditas superiores julgam, o erro só nelas pode emergir. A sensibilidade não julga, portanto não está sujeita ao erro. A ilusão de que se trata aqui é a ilusão transcendental. Ela é definida como a tendência de tomar aquilo que vale do ponto de vista subjetivo e formal como se também valesse do ponto de vista objetivo e material. Nossa tarefa será a de demonstrar que se, por um lado, essa tendência é a responsável pela produção do erro, por outro, através da reflexão transcendental, esse vínculo entre ilusão e erro pode ser desfeito de modo que a ilusão deixe de ser nociva para o pensamento. A maior parte da *Dialética Transcendental* é dedicada ao vínculo entre ilusão e erro, à denúncia das falácias defendidas pela metafísica especial. Há, entretanto, um *Apêndice à Dialética* onde o erro e a ilusão são submetidos a uma distinção que permite Kant defender um uso legítimo da ilusão para o conhecimento. Em outras palavras, se há uma tendência inevitável à reificação das ideias da razão, a reificação pode ser neutralizada pela reflexão transcendental. Por um lado, como nas ilusões de ótica, a ilusão não é eliminável, mas seus efeitos nocivos podem ser. O bastão imerso na piscina continua a parecer curvado, malgrado os conhecimentos científicos do físico. Mas, o físico neutraliza os efeitos nocivos dessa aparência – o erro. Por outro lado, a distinção entre ilusão transcendental e erro é muito mais escorregadia, já tendo rendido a Kant a acusação de desfazer aqui o que refaz ali, desmontar, na maior parte da *Dialética*, os argumentos da metafísica tradicional, demonstrando o estrago provocado na razão pela ilusão transcendental e, mais adiante, reativar essa ilusão no *Apêndice à Dialética*, demonstrando como ela pode ser salutar para o conhecimento da experiência.

É que estamos tratando de pontos de vista distintos. A noção de *ponto de vista* ou *perspectiva* é introduzida pela reflexão transcendental para permitir essa sutil distinção entre ilusão e erro. Nesse sentido, nosso primeiro capítulo irá abordar o *Apêndice* sobre as anfibolias para ver como os conceitos da reflexão estão vinculados à reflexão transcendental. Sobre esse *Apêndice*, Matthieu Haumesser sugere que conceitos como *interno* e *externo*, *matéria* e *forma* podem muito bem servir de princípios que orientam a reflexão transcendental na pesquisa sobre as

[9] A ilusão passa por estágios, conforme indica o *Os progressos da metafísica*. A metafísica geral ou ontologia é o primeiro estágio da ilusão, quando ela cria mundos encantados, como o das mônadas. Cf. *Segunda seção*.

faculdades. E isso para além da *Crítica da razão pura*. Por exemplo, a sensibilidade se distingue em sentido externo e interno; a lei moral brilha internamente na consciência moral do sujeito; o objeto de conhecimento é externo ao sujeito que conhece, contrariamente ao que pretendia Berkeley, etc.[10]. Por sua vez, no que se refere aos conceitos da reflexão *matéria/forma*, Beatrice Longuenesse pretende demonstrar que a ideia de sistema, a princípio uma ideia da razão pura, encontra sua dedução subjetiva já no *Apêndice* sobre as anfibolias. Embora nos pareça que esse procedimento específico agrida a letra do texto, deixemos por enquanto nosso desacordo com Longuenesse de lado. Segundo Longuenesse, para desmontar as ilusões da ontologia dogmática, Kant defenderia o primado do conceito de forma sobre o de matéria tanto do ponto de vista da sensibilidade como do próprio pensamento. A forma do sistema já seria operante aí, antes do *Apêndice à Dialética* e da terceira *Crítica*, na geração de conceitos empíricos. Isto é, a demonstração da função regulativa da ideia de sistema não precisaria esperar a *Dialética Transcendental* e a *Crítica da faculdade de julgar* e já revelar-se-ia no *Apêndice* sobre as anfibolias como condição última do pensamento sem a qual a experiência, em seu nível contingente, não poderia aparecer como escala universal de gêneros e espécies subordinada à ideia de uma totalidade ou unidade coletiva propriamente racional. De fato, partindo dessa abordagem, Longuenesse pensa ser dispensável, do ponto de vista da razão teórica, o desenvolvimento minucioso desse tema no capítulo *Ideal da razão pura* da primeira *Crítica*[11].

Para nós importa mais que Longuenesse também chame a atenção para uma interessante isomorfia entre os dois *Apêndices*, o da *Analítica* e o da *Dialética*[12]. O *Apêndice à Dialética*, ela diz, se equilibra com (*balances out*) o *Apêndice* sobre as anfibolias. Esse último "atribui a concepção intelectualista errônea de um todo da realidade a uma espécie de inércia do entendimento que prolonga sua atividade para além de seu uso legítimo, no qual deveria ser restringido pelos sentidos"; o primeiro, por sua vez, "explica a necessidade da ideia e do Ideal correspondente *não* pela inércia do entendimento, mas sim pela dinâmica da razão, que exige para suas próprias finalidades práticas tanto a ideia (o *totum realitatis*) quanto a suposição de seu objeto (o *ens realissum*)" [13]. Aqui, como fica claro na sequência do texto, *finalidade prática* significa *uso regulativo* do objeto na ideia para orientação do entendimento em suas investigações na experiência. Em conexão com essa tese, nossa hipótese é que a reflexão transcendental garante a restrição do entendimento à sensibilidade, por um lado, e opera a separação entre a ilusão

[10] Cf. Haumesser, Matthieu. La réflexion dans la critique de la raison pure. In: Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure: De l'amphibologie des concepts de la réflexion.*
[11] Cf. Longuenesse, Beatrice. *Kant on the human standpoint*. Cap. 8.
[12] *Ibid*. P. 233.
[13] Ibid. P. 233.

transcendental e o erro, tornando assim possível uma teoria do uso regulativo dos objetos nas ideias da razão. No primeiro caso, em concordância com Longuenesse, a função da reflexão transcendental é a de "superar aquela inércia do entendimento e despertar o entendimento para os limites dos sentidos" [14]. No segundo, a reflexão transcendental neutraliza os erros e as falácias que atormentam e atravancam a metafísica especial e restringe o uso da ideia ou do objeto na ideia como princípio regulativo – o *focus imaginarius* que projeta um horizonte para o uso cada vez mais ampliado do entendimento em seu uso empírico. Como veremos, o último caso requer uma reativação da ilusão transcendental a partir do ponto de vista crítico-reflexivo-transcendental, único capaz de desvinculá-la daquele uso constitutivo gerador de erros, contradições internas e falácias do passado.

Beatrice Longuenesse não percebe, mas o conceito de *inércia do entendimento* parece ter uma filiação humeana. Com efeito, Kant não é o primeiro a assinalar que há uma ilusão que habita o pensamento *internamente*. David Hume também já a notara. É provável que Kant não o tenha lido a esse respeito, mas o fato é que Hume aponta para uma propensão ou inclinação ao erro que extrai sua razão de ser de ficções necessárias. A parte IV do Livro I do *Tratado da natureza Humana* é toda ela dedicada à descrição dessa lógica das ficções necessárias[15]. Essas ficções são também responsáveis por falácias identificáveis na história da filosofia, na história da metafísica. Por exemplo, a filosofia antiga, influenciada por uma ficção que "cria raízes tão profundas na imaginação que é impossível erradicá-la" [16], fabrica, por uma espécie de *inércia da imaginação*, as noções fictícias de *substância*, *formas substanciais*, *acidentes* e *qualidades ocultas*. Muitas descobertas úteis, diz Hume, "podem ser feitas com base em uma crítica das ficções da filosofia antiga referentes [a essas noções] que, por mais irracionais e caprichosas, possuem uma conexão íntima com os princípios da natureza humana" [17]. Por uma propensão natural, enfim, somos levados a especular sobre a existência externa dos objetos, a imaterialidade da alma, a identidade do sujeito, Deus, etc. Entretanto, ao contrário de Kant, a imaginação enquanto fantasia é quem produz essas ficções. Não há como detalhar aqui a rica teoria humeana das ficções. Hume mostra, em suma, que a única maneira de nos livrar delas, nossa única terapia consiste em ceder às inclinações da natureza (crença), mitigar nosso ceticismo alimentado pela nossa razão e jogar gamão com os amigos para aplacar a melancolia filosófica que nasce do cultivo dessas questões abstrusas da metafísica. O que importa mais na aproximação que queremos fazer aqui é que também para Hume essas ficções são organizadoras da experiência,

---

[14] *Ibid*. P. 233.
[15] Cf., por exemplo, *Tratado da natureza humana*: Livro I, parte IV, seção II, § 25, 29, 34, 36, 40, 42, 43, 44, 51, 52, 55.
[16] *Tratado da natureza humana*, L. I, p. IV, s. II, § 51.
[17] *Ibid*. L. I, p. IV, s. III, § 1.

ainda que, para Kant, a ilusão transcendental esteja sediada na razão enquanto faculdade específica e, se quiséssemos nos livrar dela, teríamos que nos livrar da própria razão pura.

***

No que se segue queremos, especificamente, formular e justificar a hipótese a seguir: a operação apresentada e desenvolvida no *Apêndice à Analítica Transcendental*, que Kant chama de *reflexão transcendental*, está também presente na *Dialética Transcendental*. Isto é, a reflexão transcendental é a operação que tanto é responsável por localizar ou atribuir a representação intitulada I*deia* a uma faculdade chamada *razão* quanto é responsável por certificar que um bom uso delas seja feito.

Se invertêssemos a ordem de exposição da *Crítica da razão pura* e começássemos com a questão formulada por Kant na seção C da Introdução a Dialética Transcendental, "Do uso puro da razão", encontraríamos a primeira confirmação dessa hipótese na questão: "pode isolar-se a razão? E, neste caso, será ela ainda uma fonte própria de conceitos e juízos que só nela se originam e pelos quais se relaciona com objetos? Ou será mera faculdade subalterna de conferir a conhecimentos dados uma certa forma, a chamada forma lógica, pela qual os conhecimentos do entendimento são ordenados uns aos outros e as regras inferiores subordinadas a outras mais elevadas (cuja condição engloba na sua esfera a condição das primeiras), tanto quanto se poderá conseguir pela comparação entre elas? Esta é a questão que nos vai ocupar por agora." (A 305/ B 362). A resposta à primeira questão sendo claramente afirmativa, o que nos interessa é que a tarefa de isolar uma faculdade ou capacidade cognitiva, de identificar as representações que dela brotam e de certificar que um bom uso seja delas feito é o que Kant chama *reflexão transcendental*. Apesar da descrição dessa tarefa ser feita em outro lugar, a saber, no capítulo sobre a anfibolia dos conceitos da reflexão, resultante da confusão do uso empírico do entendimento com o seu uso transcendental, ela deve estar de acordo com as intenções de Kant na *Dialética Transcendental*: isolar a razão como uma faculdade cognitiva dotada de seus próprios direitos, isolar ou identificar suas representações (Ideias), mostrar como elas tem sido empregadas de modo ilegítimo (nas falácias da razão pura, nos paralogismos, nas antinomias, no ideal da razão pura) e apresentar um possível remédio para essa desorientação (teoria do uso regulativo das ideias).

No *Apêndice a Analítica Transcendental*, a reflexão transcendental é descrita como o "ato pelo qual confronto a comparação das representações em geral com a faculdade do conhecimento, onde aquela se localiza [darin sie angestellt wird], e pelo qual distingo se são comparadas entre si como pertencentes ao entendimento puro ou à intuição sensível [...]". (A 261/ B 317). Esse ato de comparação se desenvolve com o auxílio de conceitos específicos chamados de *conceitos da reflexão* (identidade e diversidade; concordância e oposição; etc.), sobre os quais Kant não diz mais nada no resto da *Crítica da razão pura*. Entretanto, o que é importante para nosso objetivo é que a reflexão transcendental é a operação que certifica, contra Leibniz ou Locke, no ato de comparação das representações entre si, "quando se trata [...] não da forma lógica, mas do conteúdo dos conceitos, isto é, de saber se as próprias coisas são idênticas ou diversas, concordantes ou opostas, etc." (A 262/ B 318), que um bom uso seja feito desses conceitos da reflexão, assim evitando uma confusão entre o uso empírico e o transcendental de nossas faculdades cognitivas. Esse "dever a que ninguém, que pretenda formular qualquer juízo *a priori* sobre as coisas, se pode eximir" (A 263/ B 319) pressupõe a contribuição dos dois livros anteriores da *Crítica da razão pura*. De fato, esse *Apêndice* poderia também ser visto como um desenvolvimento suplementar do terceiro capítulo da *Analítica dos Princípios* intitulado "do princípio da distinção de todos os objetos em geral em fenômenos e numenos", porque o que é visto como uma anfibolia transcendental é precisamente a negligência dessa distinção crítica. Por exemplo, ao comparar duas gotas de água se pode dizer que elas possuem um conceito **idêntico**, mas que ocupam lugares **diversos** no espaço, sendo, portanto, diferentes uma da outra. Quando é o conteúdo das representações que está em jogo, é preciso considerar que conhecemos as coisas enquanto nos aparecem como sendo determinadas tanto pela sensibilidade pura quanto pelo entendimento puro. Ignorar ou negligenciar que é assim que deve ser, significa se tornar vítima de uma anfibolia transcendental.

Em A 268/ B 324, Kant introduz nova terminologia para chamar um **lugar transcendental** a "posição que atribuímos a um conceito, quer na sensibilidade, quer no entendimento puro" e **tópica transcendental** "a determinação do lugar que compete a cada conceito, conforme a diversidade do seu uso e as regras que ensinam a determinar o lugar de todos os conceitos". Essa última se destina a dobrar as pretensões do entendimento puro e as ilusões [Erschleichnungen] que se originam daí (Leibniz), "porquanto distinguiria a que faculdade de conhecimento pertenceriam propriamente os conceitos". Ora, isso é a reflexão transcendental batizada com outro nome, o que se confirma em A 269/ B 325, e deve ser também eficaz contra as pretensões da sensibilidade pura (Locke; Hume). Tanto o racionalismo quanto o empirismo

falham ao não reconhecer que há duas fontes de representações, a sensibilidade e o entendimento – às quais já podemos acrescentar a razão, que possuem uma função insubstituível no processo de conhecimento. Por meio da reflexão transcendental, portanto, atribuímos lugares transcendentais a representações e, de modo seguro, decidimos se os objetos dos conceitos ou das representações pertencem, "como numenos, ao entendimento ou como fenômenos, à sensibilidade" (A 269/ B 325).

Além dessa operação preceder o juízo sintético *a priori* e garantir que esse seja realizado com segurança[18], ela é o próprio método crítico. Como também afirma Henry Allison, a reflexão transcendental "não é apenas um dispositivo *ad hoc*, criado para o único objetivo de refutar o dogmatismo leibniziano. Pelo contrário, sua ênfase na questão da validade objetiva a sua concepção epistemológica de 'objeto' sugere que ela pode ser considerada como equivalente ao próprio método crítico. Por conseguinte, não apenas as confusões do dogmatismo leibniziano, mas os erros de todas as filosofias não-críticas são interpretados como uma falha em se comprometer com a reflexão transcendental"[19]. É importante apontar que o termo *reflexão transcendental* reaparece na *Introdução à Dialética*, em A 295/ B 351, e o termo *anfibolia* em A 484/ B 512, na quarta seção da *Antinomia da razão pura*, "dos problemas transcendentais da razão pura na medida em que devem absolutamente poder ser resolvidos"[20]. Nesse contexto Kant reafirma, agora tendo as ideias da razão em mente, mais especificamente a ideia de Mundo, que é preciso "evitar a anfibolia, que converte [a] ideia numa suposta representação de um objeto empiricamente dado e, por conseguinte, cognoscível mediante as leis da experiência". E, embora Kant aqui não empregue o termo *reflexão transcendental*, ele opõe uma solução dogmática a uma solução crítica dos problemas transcendentais da razão pura. A diferença entre as duas está em que a solução crítica "não considera, de forma alguma, o problema objetivamente, mas de acordo com o fundamento do conhecimento em que se alicerça" (A 484/ B 512).

---

[18] Cf. A 260/ B 316.

[19] Cf. Allison, Henry. Things in themselves, noumena and the transcendental object. P. 45.

[20] Como aqui não faremos uma disputa de palavras, o que importa é que a noção de anfibolia não para de reaparecer em todos os silogismos dialéticos da razão pura. Seja na premissa maior seja na menor seja na conclusão, Kant sempre procura denunciar e desmascar anfibolias nesses raciocínios dialéticos da razão pura. Do mesmo modo, como aponta Houston Smit em "The role of reflection in Kant's Critique of Pure Reason", a noção de reflexão transcendental está implícita na primeira *Crítica*. Essa capacidade auto-reflexiva da razão ou do sujeito racional pode ser flagrada, por exemplo, em A 402, onde Kant afirma: "pode-se [...] dizer do eu pensante (da alma) [...] que, **em vez de se conhecer a si próprio pelas categorias**, conhece as categorias e, mediante elas, todos os objetos na unidade absoluta da apercepção, portanto, **por si mesmo**". Desse modo, a consciência de si é a reflexão do sujeito racional sobre si mesmo sem que isso constitua um objeto ou uma coisa em si mesma, como o *Cogito* de Descartes. Houston Smit também identifica essa operação reflexiva quando Kant fala em dissecar as faculdades do sujeito racional. Em A 65-6/ B 90, por exemplo, Kant fala em uma "*decomposição*, ainda pouco tentada, *da própria faculdade do entendimento*" e que essa tarefa é desempenhada especialmente por uma filosofia transcendental.

Uma solução crítica para as antinomias da razão pura pode ser desenvolvida quando se apresenta "uma exposição clara da dialética, que se encontra no nosso próprio conceito [...]" (A 482/ 510). Esse procedimento crítico, diz Kant, não pertence ao nível das "questões da Analítica Transcendental [...] porque aqui tratamos somente da certeza dos juízos em relação aos objetos e não em relação à origem dos nossos conceitos" (A 481/ B 509), isto é, é preciso garantir a segurança no ato de julgar, o que se faz por meio da reflexão transcendental. Em outras palavras, para julgar bem é preciso já ter passado por esse ato de reflexão, que aqui, na *Dialética Transcendental*, pretende exibir e solucionar a dialética que se encontra nas próprias ideias da razão pura. Por exemplo, nos conflitos ou antinomias da razão pura, cada parte do conflito "diz mais do que sabe" (A 472/ B 500), estende de modo ilegítimo sejam as representações do entendimento puro sejam as da sensibilidade para tudo o que há ou poderia haver. Apenas o Idealismo crítico ou transcendental, por meio dessa solução crítica, possui a chave para solucionar a dialética cosmológica, como afirma o título da seção seis da Antinomia da razão pura, porque apenas ele pode "prevenir uma opinião ilusória [einem trüglichen Wahne], que seria o inevitável resultado da falsa interpretação [Missdeutung] dos nossos conceitos da experiência" (A 497/ B 525), transformando-os em conceitos de coisas em si mesmas.

Portanto, a reflexão transcendental é também operante quando, primeiro, Kant isola a razão como uma capacidade cognitiva dotada de seus próprios direitos, segundo, quando ele a disseca e isola o tipo de representação que dela brota, a saber, conceitos ou ideias da razão pura, e, finalmente, quando ele investiga o modo pelo qual seja possível evitar um *uso transcendente* dessas representações, que é, além do *uso transcendental* dos conceitos do entendimento puro, um uso ilegítimo das representações de uma das nossas faculdades superiores de conhecer. De fato, a noção de *emprego* ou *uso* é de extrema importância para Kant. Ela significa *julgar*. Por conseguinte, uma anfibolia transcendental sempre afeta um uso apressado e desatento de uma representação. Isso também pode se dar no uso de representações localizadas na sensibilidade. Portanto, já que a sensibilidade, enquanto faculdade receptiva ou inferior de conhecer, não julga, as anfibolias transcendentais do empirismo devem ser compreendidas como uma extensão apressada e desatenta, por meio da faculdade de julgar, do espaço e do tempo para tudo aquilo que existe. A experiência seria o domínio das coisas em si mesmas.

No caso específico do *Apêndice a Dialética*, onde Kant substitui o que se pode chamar, com Rudolf Malter, de metafísica transcendental constitutiva por uma metafísica transcendental

regulativa[21], o discurso crítico se esforça por desenvolver um novo modo de pensar os objetos tradicionais da metafísica especial que irá evitar os erros embutidos nas inferências da razão pura. Kant realiza essa tarefa quando defende que esses objetos passem a ser pensados da perspectiva do "*como se*" [*als ob*]. Devemos passar a pensar esses objetos não como existentes, mas "como se" existissem. Isso só é possível quando, por meio dessa operação chamada reflexão transcendental, a razão é isolada, decomposta e suas representações passam a ser pensadas do ponto de vista de sua extensão e validade, do mesmo modo como foi feito com as representações do entendimento puro e da sensibilidade pura no *Apêndice à Analítica Transcendental*. O isolamento da razão é especialmente realizado no Livro I da *Dialética Transcendental*, sobre os conceitos da razão pura, mas se pode afirmar que ela continua a ser realizada ao longo do Livro II, sobre os raciocínios dialéticos da razão pura. Kant poderá, por exemplo, afirmar que todas as ideias da razão remontam a um mesmo princípio, que todas expressam a condição incondicionada de todo conhecimento condicionado do entendimento. Em outras palavras, todas as ideias remontam à ideia de uma unidade sistemática. Por outro lado, em relação à extensão e validade de uma ideia da razão pura, Kant insiste com frequência que "de tal conceito" se diz "que é apenas *uma ideia*" (A 328/ B 384). Ou que uma ideia é "um *problema* sem solução" (Ibid.) se insistirmos dogmaticamente em realizar esse conceito "numa imagem" (Ibid.), isto é, se quisermos sensibilizá-lo ou naturalizá-lo. No Ideal da razão pura, na seção 5, subseção sobre a descoberta e explicação da aparência dialética em todas as provas transcendentais da existência de um Ser necessário, Kant pergunta: "qual é, então, nestas provas transcendentais, a causa da aparência dialética, mas natural, que liga os conceitos de necessidade e da suprema realidade e realiza e hipostasia *o que só pode ser uma ideia*?" (A 615/ B 643; grifo nosso). Finalmente, em A 644/ B 672 uma ideia é considerada um *focus imaginarius* com o qual Kant conecta sua teoria do uso regulativo das mesmas ideias. Uma ideia funcionaria, de acordo com essa teoria, como um horizonte ou um "ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, porquanto fica totalmente fora dos limites da experiência possível" e que serve, todavia, "para lhes conferir [ao entendimento e suas regras] a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão" (Ibid.). Noções como *horizonte*, *símbolo*, *focus imaginarius*, resultam da reflexão da razão sobre si mesma quando um novo uso está sendo investigado para aquilo que não é apenas uma ideia, mas também é pensado como possuindo um "*objeto na ideia*" (A 671/ B 699). Para Kant, é importante determinar como é possível que algo exista apenas "como objeto na ideia e não na realidade" (A 697/ B 725).

[21] Cf. Malter, Rudolf. Der Ursprung der Metaphysik in der reinen Vernunft. Systematische überlegungen zu Kants Ideenlehre. In: Kopper, J. & Marx, W. (Hrsg.). *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*.

Ora, por negligenciarem que uma ideia é apenas uma ideia, todas as filosofias pré-críticas tomaram os objetos nelas representados como existindo na realidade. Sabemos que esse é o efeito encantatório da ilusão transcendental, ilusão natural, inevitável e necessária. Sendo assim, será preciso determinar como Kant pode desenvolver uma teoria do uso regulativo das ideias, já que somos naturalmente encantados por essa ilusão. É aqui que aquela decomposição da razão pura pela reflexão transcendental, ao procurar justamente exibir o status de uma ideia como uma representação que é *apenas* uma ideia, aparece como a solução. Como isso é exatamente feito? Kant não o explicita, mas Leonel Ribeiro dos Santos indica um possível caminho. Em um texto sobre Hans Vaihinger[22] e sua ideia de que o sentido verdadeiro e definitivo da filosofia kantiana deve ser encontrado no "Als-Ob-Betrachtung" ou no "das fiktive Urteil", Leonel R. dos Santos sugere que o leitor procure na noção de *juízo reflexionante* a fonte desse "Betrachtung". O autor também está entre os que pensam que é o "princípio de reflexão que gere toda a filosofia transcendental kantiana"[23]. Além disso, ele também considera que devemos procurar no modelo da linguagem poética a solução da questão que acabamos de formular. Isso porque a metafísica transcendental regulativa passa a falar de seus objetos fazendo uso de uma linguagem semelhante à linguagem poética: o discurso ficcional. Esse modelo pode ser encontrado tanto em um dos textos latinos de Kant intitulado *Sobre a ilusão poética e a poética da ilusão* quanto no parágrafo 49 da *Crítica da faculdade de julgar*. Assim, esse modelo poderia nos ajudar a compreender a razão pela qual, a partir da teoria do uso regulativo das ideias, algumas ficções ou ilusões "apenas nos enganam e acabam por ser consideradas como erradas e falsas, enquanto outras nos iludem e são apesar disso agradáveis e estimulantes para o espírito, mesmo se e depois de reconhecidas apenas como sendo ilusões ou ficções"[24].

Seria certamente arbitrário aproximar esse texto de 1777 da *Crítica da razão pura*, se não fosse pelo uso que Kant lá faz de ilusão de ótica como exemplo de uma aparência que ilude, mas não engana, e que "mesmo quando é realmente descoberta, não deixa de permanecer"[25]. De modo semelhante, Kant afirma em A 297/B 353-4 que a ilusão transcendental "não cessa, ainda mesmo depois de descoberta e claramente reconhecida a sua nulidade pela crítica transcendental [...]" e que ela não pode ser evitada "assim como não podemos evitar que o mar nos

---

[22] Dos Santos, Leonel Ribeiro. Hans Vaihinger: o kantismo como um ficcionalismo? In: *Kant: Posteridade e Actualidade*.
[23] *Ibid*. P. 533.
[24] *Ibid*. P. 536. O modelo é explicitamente usado por Leonel Ribeiro dos Santos para solucionar o mesmo problema que aqui nos colocamos: "Não poderá a distinção kantiana, que se encontra no citado discurso de arguição de uma tese sobre as 'ficções poéticas', ajudar a compreender também as ficções e ilusões transcendentais da razão?" (*Ibid.*).
[25] Kant, Immanuel. Sobre a ilusão poética e a poética da ilusão: esboço de um discurso de arguição'Sobre as ficções poéticas'. P. 306.

pareça mais alto ao longe do que junto à costa, porque, no primeiro caso, o vemos por meio de raios mais elevados; ou ainda, como o próprio astrônomo não pode evitar que a lua, ao nascer, lhe pareça maior, embora não se deixe enganar por essa aparência". Há claramente aqui uma tentativa de distinguir *ilusão* e *engano* ou *erro* que remonta ao texto de 1777. Nesse último, Kant afirma que "nas ilusões de ótica, ainda que percebendo perfeitamente a aparência e advertido contra o erro, contudo, da mesma forma me deleito. Porque nesse artifício a imagem deleita precisamente porque não engana, **mas alicia ao erro (todavia em vão)**"[26]. Que possamos extrair, desse gênero de ilusão, deleite e prazer, significa, para Kant, que há uma diferença entre "as vulgares falácias dos sentidos e as ilusões familiares aos poetas"[27]. Entediamo-nos quando enganados e nos deleitamos quando iludidos.

Ora, quando a razão é decomposta e suas ideias isoladas, essas são percebidas como sendo essencialmente ilusórias, porque parece sempre haver um objeto que lhes corresponda, ainda que a crítica nos ensine que não há e que não pode haver nenhum. No *Apêndice à Dialética*, pode ser o caso de Kant empregar o modelo das ficções poéticas para defender a tese de que deve haver um uso teórico legítimo para as ideias da razão exatamente *em virtude de seu caráter ilusório e não apesar dele*. Assim, a ideia de uma unidade sistemática da natureza parece poder ser aplicada à própria natureza – uma ilusão inevitável que não engana, e essa aplicação pode ajudar o entendimento a se esforçar para completar seu conhecimento fragmentário, distributivo, da natureza ou da experiência. No novo discurso reflexivo da metafísica transcendental regulativa, não podemos evitar pensar a natureza "como se" ela já fosse uma unidade sistemática adequada às nossas capacidades cognitivas, "como se" entre essa e aquela houvesse uma correspondência tal que nos permitisse interconectar cada elemento particular e contingente da natureza entre si, isto é, somos pressionados como que por um imperativo categórico teórico a ver a natureza "como se" fosse organizada de cima a baixo como um sistema de fins ou como uma unidade sistemática. Mesmo que uma ideia seja apenas uma ideia, o objeto na ideia, a unidade sistemática, a unidade do sistema, é inevitavelmente projetado para o benefício de nosso conhecimento da natureza. Evidentemente, esse passo só pode ser dado pelo filósofo crítico, uma vez que o filósofo dogmático não percebe o caráter ilusório das ideias da razão pura e, ao invés de uma projeção que "mantém num agradável movimento o ânimo, fazendo-o como que flutuar nas fronteiras entre o erro e a verdade"[28], considera que essas representações específicas possuem realidade objetiva. Por isso, ele irá continuar a cair nas armadilhas contidas

[26] *Ibid*. P. 306. Grifo nosso.
[27] *Ibid*. P. 306.
[28] *Ibid*. P. 306.

nas inferências dialéticas da razão pura. Falta-lhe, em suma, "sagacidade contra as seduções da aparência"[29].

Enfim, no que concerne à razão pura, o resultado obtido pela reflexão transcendental é o seguinte. A razão, através de suas ideias, é natural e inevitavelmente conduzida a afirmar aquilo que ultrapassa os limites do conhecimento legítimo. O ponto de virada tornado possível pela solução crítica dos problemas da razão pura se dá no âmbito dessa afirmação. Nós não consideramos mais as ideias da razão pura como possuidoras de realidade objetiva, mas como possuindo objetos nelas que devem ser tomados como projeções ou horizontes a serem aproximados indefinitivamente. Dito de outro modo, afirmamos os objetos nas ideias "como se" possuíssem realidade objetiva. E isso é assim, pois a razão também possui seus interesses especulativos do ponto de vista da teoria, que não são e não podem ser satisfeitos pelo conhecimento limitado e parcial dos objetos dados na experiência. Esse novo modo de se orientar no pensamento evita as contradições da razão consigo mesma e permite Kant defender um uso legítimo das ideias da razão no domínio do conhecimento teórico. A exigência de que deve haver uma condição incondicionada para o conhecimento empírico condicionado, que define a razão, pode ser assim satisfeita.

[29] *Ibid*. P. 306. Essa falta de sagacidade é comum aos empiristas e aos racionalistas, ambos dizem mais do que sabem. Isso não quer dizer que as consequências dessa imprudência sejam as mesmas. Em especial, o empirista ameaça a moralidade, quando estende a sensibilidade para a totalidade do ser, como faz Hume segundo uma nota de rodapé no prefácio aos *Prolegômenos*.

Capítulo I

Ilusão e anfibolia transcendental

> "Se alguém ainda hesitar, depois destas explicações, em renunciar ao uso simplesmente transcendental das categorias, experimente aplicá-las em qualquer afirmação sintética". (B 314).

I

Na *Analítica Transcendental*, Kant prova que conceitos puros, universais e necessários, que brotam do próprio entendimento, podem e devem se referir "totalmente *a priori* aos objetos" (B 118), conceitos que se distinguem de conceitos empíricos porque se referem "aos seus objetos sem que, para a sua representação" (A 86), tomem da experiência algo de empréstimo. Esses conceitos puros são a condição formal de toda experiência possível. Mostrar que não haveria experiência para nós sem a mediação desses conceitos puros do entendimento é a tarefa da dedução transcendental das categorias. As categorias são regras formais de síntese ou ligação do diverso dado na intuição sensível – espaço e tempo, para tornar possível a experiência ou o objeto da experiência. Além disso, sem a colaboração daquilo que Kant chama de parte receptiva do espírito, isto é, da sensibilidade, cujas formas são o espaço e o tempo puros, também não há experiência e, o que importa mais aqui, conhecimento.

Ainda na *Analítica Transcendental*, Kant desenvolve uma lógica da verdade para estabelecer as condições sob as quais o conhecimento é possível. Como os conceitos são puros e formais, sem o diverso dado na intuição, permanecem vazios. Da mesma forma, o diverso dado no espaço e tempo formais da intuição sensível, sem a direção daquelas regras de ligação, permanece sem orientação. São cegos, diz Kant. Com efeito, o diverso, as representações a serem ligadas ou sintetizadas pelas regras embutidas nas categorias do entendimento, não possui a propriedade lógica de se combinar por si mesmo. Mais precisamente, para que haja conhecimento é preciso que os conceitos puros do entendimento sejam restringidos pelas condições de espaço e de tempo da sensibilidade – doutrina do esquematismo. Só assim os conceitos ganham validade objetiva, só assim eles podem constituir um objeto a partir do múltiplo dado na intuição sensível. Sendo assim, o que ocorre quando separamos esses conceitos de sua condição de aplicação ao dado? "Se [...] abstrair de toda a intuição, resta ainda a forma do pensamento, isto

é, o modo de determinar um objeto para o diverso de uma intuição possível. Eis porque as categorias têm mais largo âmbito que a intuição sensível, porque pensam objetos em geral, sem considerar o modo particular (da sensibilidade) em que possam ser dados" (A 254). Ora, quando *tomamos* o pensamento de um objeto em geral, essa forma lógica sem conteúdo, *por* um modo de existência do objeto em si mesmo, independentemente da intuição sensível, somos induzidos a erro por uma espécie de ilusão que é preciso investigar. Tomamos o pensamento de um objeto em geral por um objeto. Hipostasiamos o pensamento, confundimos lógica geral com ontologia. Certamente, há uma significação lógica das categorias. Entretanto, ela "não possui nenhuma validade objetiva, pois não se refere à intuição alguma que deva, mediante a categoria, receber a unidade de um objeto". E é assim que Kant pode definir uma categoria como aquela "função do pensamento, pela qual nenhum objeto é dado", apenas pensado (A 253). Nosso entendimento, diz ainda Kant, "não é uma faculdade de intuição, mas simplesmente uma faculdade da conexão das intuições dadas numa experiência [...]" (*Prol*. § 34) [30].

Nos *Prolegômenos*, § 33, Kant deixa claro que "os conceitos do entendimento parecem ter muito mais significação e conteúdo para que o simples uso experimental esgote toda a sua determinação; e assim, insensivelmente, o entendimento constrói para si, ao lado da casa da experiência, um anexo ainda mais considerável que ele enche unicamente de seres inteligíveis, sem mesmo se aperceber de que, com os seus conceitos, aliás exatos, excedeu os limites do seu uso". Nessa construção insensível parece haver não apenas um erro da faculdade de julgar, mas algum tipo de ilusão que torna esse erro possível.

Ao mesmo tempo, essa "ilusão difícil de evitar" (B 305), que nos faz tomar o objeto apenas pensado como correspondente a uma coisa existente em si mesma, a um ser determinado unicamente pelo entendimento puro (*numeno*), pode ser dissolvida quando se distingue fenômenos de coisas em si mesmas. Essa distinção ocupa toda a crítica de Kant à metafísica geral ou ontologia, presente no *Apêndice* da *Analítica Transcendental*, sobre a *anfibolia dos concei-*

---

[30] "As categorias não se fundam, quanto à sua origem, na sensibilidade, como as *formas da intuição*, o espaço e o tempo, pelo que parecem autorizar uma aplicação larga, para além de todos os objetos dos sentidos. Porém, por seu lado, são apenas *formas de pensamento*, que contêm simplesmente a capacidade lógica de reunir *a priori*, numa consciência, o diverso dado na intuição; e, sendo assim, quando se lhes retira a única intuição que nos é possível, têm ainda menor significado que essas formas sensíveis puras, mediante as quais, pelo menos, nos é dado um objeto, ao passo que um modo de ligação do diverso, próprio do nosso entendimento, nada significa, quando se lhe não acrescenta a intuição, pela qual unicamente esse diverso pode ser dado" (B 305-306). Conforme mostra Gerard Lebrun, "essa observação só adquire valor se já nos situamos no ponto de vista da *significação* dos conceitos. Ora, essa perspectiva, a ontologia clássica ignorava. Como ela teria observado que os conceitos puros, por si mesmos, são sempre vazios, quer dizer, completamente indeterminados quanto ao objeto? A palavra 'vazio' (*sinnleer*) não queria dizer nada para ela". In: *Kant e o fim da metafísica*, P. 72-73.

tos da reflexão, resultante da confusão do uso empírico do entendimento com o seu uso transcendental, bem como no capítulo III que antecede esse *Apêndice* e que trata *do princípio da distinção de todos os objetos em geral em fenômenos e numenos*. É a esses segmentos que vamos agora nos dirigir, com o objetivo de provar que é a noção de reflexão transcendental, cuja importância contrasta com seu progressivo apagamento textual do restante da primeira *Crítica*, que exerce a função decisiva de conjurar a tendência do pensamento de se pôr como coisa[31], tendência da faculdade de julgar de fazer um uso transcendental dos conceitos puros do entendimento e, desse modo, deslocar a tarefa do pensamento, substituir "o orgulhoso nome de ontologia [...] pela mais modesta denominação de simples analítica do entendimento puro". (A 247). Nossa hipótese é a de que a reflexão transcendental é a operação que torna possível o próprio discurso crítico e, mais especificamente, o próprio discurso crítico sobre a ilusão transcendental, sobre o erro e sobre a distinção indispensável que se deve saber fazer entre a ilusão e o erro para que a razão não afunde na paralisia. Em outros termos, a difícil tarefa de conhecer a si mesma só pode ser levada a cabo pela razão se ela dispuser dessa faculdade reflexiva.

II

O *Apêndice* da *Analítica Transcendental* possui o título: *Da Anfibolia dos conceitos da reflexão, resultante da confusão do uso empírico do entendimento com seu uso transcendental*. A tarefa da *Crítica da Razão Pura* é compreendida aí como um trabalho de reflexão transcendental. Já se comparou esse trabalho com uma geografia da razão[32], um trabalho de demarcação de territórios ou comarcas transcendentais. A imagem do Tribunal da Razão não indica outra coisa. O trabalho do filósofo é o do Juiz que examina pretensões de posse de um território por uma representação. Se uma representação provinda da sensibilidade invadir a comarca do entendimento, território de onde brotam representações exclusivas dessa faculdade, uma confusão pode surgir. Confusão de territórios ou jurisdições que compete ao filósofo impedir mediante uma crítica ou, o que quer dizer o mesmo, a partir de uma reflexão transcendental. Uma dessas

[31] No capítulo 3, no entanto, quando examinarmos de mais perto a Dialética Transcendental, a reflexão transcendental irá exercer outro papel: apartar a ilusão e o erro para tornar possível o uso legítimo das ilusões inevitáveis da razão. Aqui temos que circunscrever nossa análise ao entendimento.

[32] Cf. Lebrun, Gerard. *Op. Cit*. P. 25-28. As noções frequentemente empregadas por Kant de extensão, limite, fronteira (*Schranken*), domínio (*Gebiet*) e campo (*Feld*) são geográficas e jurídicas. Conforme mostra Lebrun, não haveria sentido em escrever uma obra para medir a envergadura ou a esfera da razão sem "a crise permanente da metafísica". A matemática e a física "não sugeririam jamais a ideia de uma *limitação* da razão humana nem a metáfora geográfica".

confusões pode resultar naquilo que Kant chama de *Anfibolia*. Qual é a confusão apontada por Kant? Ela consiste basicamente em tomar uma representação como pertencente ao entendimento puro como se fosse pertencente à sensibilidade e vice-versa. Por exemplo, "Leibniz *intelectualizou* os fenômenos, tal como Locke *sensualizara* os conceitos do entendimento no seu sistema de *noogonia* (...)". (B 327). Em primeiro lugar, precisamos examinar o que Kant chama, no início do *Apêndice*, de conceitos de comparação ou de reflexão para compreender melhor o exemplo.

Na dedução metafísica das categorias, Kant estabelece um vínculo entre as formas do juízo e os conceitos puros do entendimento – as categorias, e mostra como ambas remontam à mesma função do pensamento, a saber, à função de combinar ou unificar representações – *Vermögen zu urteilen*. O entendimento, diz Kant, é "uma faculdade de pensar, ou também uma faculdade de conceitos, ou ainda de juízos", ou, em poucas palavras, uma "*faculdade de regras*". (A 126). Na *Dialética Transcendental*, conforme veremos, outro vínculo será estabelecido, desta vez entre as inferências da razão, raciocínios ou silogismos, cuja função é combinar juízos, e as ideias que brotam dessa faculdade. No *Apêndice* da *Analítica Transcendental*, vemos uma tentativa semelhante de vincular a lógica formal e a lógica transcendental. Dessa vez, Kant pretende mostrar que há conceitos, dos quais não volta a falar de maneira explícita no restante da *Crítica* e que denomina conceitos de comparação ou conceitos de reflexão, cuja função é comparar representações para formar os juízos de quantidade, qualidade, relação e modalidade da lógica geral, assim como comparar representações sob condições sensíveis. O que importa mais a Kant no texto que examinamos é determinar o que são comparações de conceitos e o que são comparações de conceitos de coisas ou objetos dados na intuição sensível (fenômeno).

O que são esses conceitos? Na *nota sobre a anfibolia dos conceitos da reflexão*, Kant diz que esses conceitos "diferem das categorias em não representarem o objeto, segundo o que constitui o seu conceito (grandeza, realidade), mas somente, em toda a sua diversidade, a comparação das representações que precedem o conceito das coisas". (B 325). Ou seja, como eles precedem o conceito das coisas, isto é, como eles não são constitutivos da experiência, possuem, em relação às categorias, "uma natureza e um uso totalmente diversos" por serem "conceitos da mera comparação entre conceitos já dados". (*Prol.* § 39). Nos *Prolegômenos* Kant os cita uma única vez nesse mesmo §39, de passagem, após deixar claro que o fio diretor ou condutor dos juízos serviu para "saber como e segundo que marcos da investigação deve ser conduzida toda consideração metafísica, a fim de ser completa: com efeito ela esgota todos os momentos do entendimento, sob os quais deve ser integrado qualquer outro conceito". Trata-se aqui da

dedução metafísica das categorias. Kant diz ainda que pôde extrair daí, da atividade judicativa do entendimento, "o quadro dos princípios" (*Analítica dos Princípios*), os conceitos de algo e de nada (Ontologia) e as ideias ou conceitos da razão. Finalmente, diz Kant, esse fio também mostra sua utilidade quando *exclui* todos os "conceitos estranhos que poderiam se imiscuir entre aqueles conceitos puros do entendimento e determina o lugar próprio de cada conhecimento". Esses são os conceitos de reflexão, cuja intromissão entre as categorias pode gerar a anfibolia transcendental.

É tarefa de uma *tópica transcendental* determinar "o lugar próprio de cada conhecimento" (*Ibid.*), o "*lugar transcendental*" ou "posição que atribuímos a um conceito, quer na sensibilidade, quer no entendimento puro" (B 324), o que requer que uma reflexão transcendental entre em cena para indicar o "lugar a que pertencem as representações das coisas comparadas, com a finalidade de saber se é o entendimento puro que as pensa, ou a sensibilidade que as dá no fenômeno" (B 325). Kant afirma que "se [...], com estes conceitos, queremos chegar aos objetos, é antes de tudo necessária uma reflexão transcendental, para saber a faculdade de conhecimento de que devem ser objetos, se o entendimento puro ou a sensibilidade" e que "sem esta reflexão, faremos um uso inseguro destes conceitos, originando-se pretensos princípios sintéticos que a razão crítica não pode reconhecer e que, por fim, assentam simplesmente numa anfibolia transcendental, isto é, numa confusão entre o objeto puro do entendimento e o fenômeno". (B 326)[33]. Vejamos essa reflexão em ato.

Quando estabelece o vínculo entre lógica formal e lógica transcendental nesse *Apêndice*, Kant diz que

> Antes de quaisquer juízos objetivos, comparamos (...) os conceitos, a fim de estabelecer a *identidade* (de várias representações subordinadas a um conceito) para efeito dos juízos *universais*, ou a sua *diversidade* na produção de juízos *particulares*, a *concordância*, donde podem resultar juízos *afirmativos*, ou a *oposição* donde podem resultar *negativos*, etc. (B 317-318).

Nota-se que Kant mostra o vínculo entre os conceitos de comparação e os juízos de quantidade e de qualidade para, em seguida, interromper a oração com um sonoro "etc." – e outras coisas mais. Falta ainda estabelecer a correspondência entre os conceitos de comparação *interno/externo* e *matéria/forma* com as formas do juízo de relação e de modalidade, respectivamente.

[33] "Esta reflexão transcendental é um dever a que ninguém, que pretenda *a priori* formular qualquer juízo sobre as coisas, se pode eximir". (B 319).

Além disso, não há tampouco referência aos juízos singulares (quantidade) e aos juízos infinitos (qualidade) na passagem que acabamos de citar. Acerca do segundo ponto, Beatrice Longuenesse argumenta que Kant precisou enfrentar uma tarefa mais urgente, a de "mostrar que o significado dos conceitos de comparação não é o mesmo quando são usados para refletir a comparação de *conceitos* e quando são usados para refletir a comparação de *objetos representados sob conceitos*". Como isso quer dizer 'crítica ao racionalismo de Leibniz', "o efeito polêmico saiu na frente da exposição meticulosa, consequentemente ficamos apenas com uma elucidação parcial dos conceitos de comparação e de sua função na formação de juízos. Mesmo a metade do que se nos oferece é apresentado de modo sucinto"[34]. Ora, é essa tarefa mais urgente que nos interessa aqui, já que, para Kant, a metafísica de Leibniz ou a de Locke é deficiente pois ela crê conhecer objetos seja do entendimento puro seja da sensibilidade pura na ausência de uma reflexão transcendental (isto é, uma Crítica da razão pura). Dito de outro modo, na ausência de tal reflexão, esses filósofos pretendem fazer um uso dos conceitos de reflexão em relação às coisas como se elas fossem conceitos feitos seja de conteúdos exclusivamente abstratos ou exclusivamente sensíveis. Nos dois casos, é a negligência de uma das duas fontes de cognição que provoca a anfibolia.

Tomemos o primeiro par de conceitos de comparação examinado por Kant: *identidade/diferença*. Ele nos remete à quantidade dos juízos. Tomemos o juízo universal *Todo A é B*. Do ponto de vista da lógica geral[35], todas as representações x, y e z, pensadas sob A também são pensadas sob B. Isso quer dizer que todas as representações pensadas sob A são idênticas entre si na medida em que podem ser subsumidas sob B, mesmo que não sejam idênticas entre si tomadas por si mesmas – a identidade não é numérica, mas sim qualitativa, ou seja, os conceitos pensados sob A não são numericamente idênticos, mas sim semelhantes. Isso é importante porque todas as representações pensadas sob A podem *diferir* se, por exemplo, dissermos *Algum A é C*. Algum A pensado sob C não é pensado sob B. Portanto, esses conceitos de comparação orientam "a comparação de conceitos considerados em sua extensão"[36] para tornar possíveis os juízos universais e os juízos particulares. Isso está claro em B 317-318: "[...] comparamos, pois, os conceitos, a fim de estabelecer a *identidade* (de várias representações subordinadas a um conceito) para efeito dos juízos universais [...]".

---

[34] In: *Kant and the capacity to judge*, P. 129. A partir daqui citado como *Kcj*. Em parte, seguimos a seguir a chave de leitura fornecida por essa obra.
[35] Desse ponto de vista, a operação do entendimento se chama *reflexão lógica* e consiste em "uma simples comparação, pois nela se abstrai totalmente da faculdade de conhecimento a que pertencem as representações dadas, sendo portanto tratadas como homogêneas no que respeita ao seu lugar no espírito (...)". (B 319).
[36] Kcj, P. 132.

A função exercida pela reflexão transcendental é a de impedir a confusão entre a comparação feita no âmbito do entendimento puro e a comparação entre objetos dados na intuição sensível. A anfibolia é de Leibniz, que "comparava [...], entre si, os objetos dos sentidos como coisas em geral, simplesmente no entendimento" (B 327). Leibniz considerou que "se conheço uma gota de água como uma coisa em si, em todas as suas determinações internas, não posso considerar nenhuma gota diferente de outra se o conceito daquela for idêntico ao desta" (B 328). Consideremos o conceito de uma gota de água. Diz Kant:

> Se [...] a gota de água é um fenômeno no espaço, tem o seu lugar não apenas no entendimento (entre conceitos), mas também na intuição sensível externa (no espaço) e aí os lugares físicos são completamente indiferentes com respeito às determinações internas das coisas e um lugar = b também pode admitir uma coisa totalmente semelhante e igual a outra situada num lugar = a, por maior que seja a diferença interna entre ambas. (B 328).

Retomemos o juízo enunciado acima, agora do ponto de vista da lógica transcendental. Em *Todo A é B*, as representações x, y e z pensadas sob A e idênticas entre si na medida em que são subordinadas a B não são numericamente idênticas porque a comparação entre conceitos no entendimento não é suficiente para que haja um conhecimento dos objetos[37]. É preciso que os objetos sejam apresentados no tempo e no espaço, na intuição sensível, "irredutível aos conceitos do entendimento" [38]·. A principal consequência que Longuenesse extrai daqui é que, do ponto de vista da lógica transcendental, a comparação de conceitos ocorre "sempre sob condições sensíveis" [39], isto é, deve haver uma divisão que distinga não apenas a comparação entre conceitos e a comparação entre fenômenos, mas também uma divisão entre uma "comparação meramente lógica (no sentido estreito)", que é operada apenas no entendimento puro, e uma "comparação lógica (no sentido amplo)", que ela define como "uma comparação operada no entendimento sob condições sensíveis" [40]. Esse último tipo de comparação permite Longuenesse tratar da geração de conceitos empíricos para serem utilizados posteriormente em juízos,

---

[37] É a *Estética Transcendental* que deve ser sempre evocada aqui. Como mostra Lebrun, "a forma da intuição deve ser caracterizada pela necessidade de discernir os 'indiscerníveis', quer dizer, pela singularidade última". In: *Kant e o fim da metafísica*, P. 122. Os objetos, para Kant, são individuados enquanto objetos da intuição sensível e dados no espaço e no tempo

[38] Kcj, P. 133.

[39] Kcj, P. 133.

[40] Kcj, P. 127.

como o conceito de árvore, por exemplo. Esses dois últimos pontos constituem o cerne da análise que Longuenesse faz do *Apêndice* e são prolongamentos da letra do texto, segundo ela mesma afirma[41].

O próximo par examinado por Kant é o *concordância/oposição*. Esses conceitos de comparação geram as formas lógicas da qualidade, juízos afirmativos e juízos negativos. Consideremos dois conceitos em *oposição* lógica. O juízo que combina esses dois conceitos será negativo, pois a atribuição de um deles a um sujeito exclui a atribuição do outro. Haverá contradição lógica se ambos forem atribuídos a um mesmo sujeito ao mesmo tempo. Por outro lado, se esses dois conceitos estiverem em uma relação de *concordância*, a atribuição de um não exclui a atribuição do outro. O juízo que liga assim essas duas representações em um mesmo conceito-sujeito é um juízo afirmativo. Longuenesse nota aqui que se combinarmos a comparação do ponto de vista da *identidade/diferença* com o da *concordância/oposição*, teremos os quatro juízos clássicos A-E-I-O – os universais afirmativos, os universais negativos, os particulares afirmativos e os particulares negativos. Além disso, ela nota que Kant, ao considerar a comparação entre os conceitos do ponto de vista da *concordância/oposição*, toma o vínculo entre as representações pela compreensão, pelas notas características. Aqui se considera o conteúdo dos conceitos, as notas contidas no conceito, pertencentes a ele.

Do ponto de vista do conhecimento de objetos, a reflexão transcendental evita confundir a comparação entre conceitos com a comparação entre os fenômenos, como faz Leibniz. Esse último pensa que, se dois conceitos não estiverem em oposição lógica (contradição), os objetos determinados sob eles também não estarão. A tese de Kant, pelo contrário, é que há mais na determinação dos objetos pensados sob condições sensíveis do que o simples conceito pode fornecer.

> [...] o real no fenômeno (*realitas phaenomenon*) pode certamente conter oposições e, reunida no mesmo sujeito, pode uma realidade aniquilar totalmente ou em parte a *conseqüência da outra*, tal como duas forças motrizes, na medida em que atuam na mesma linha reta, atraem ou impelem um ponto em direções opostas, ou como um prazer que contrabalança uma dor. (B 321).

[41] Essa comparação lógica no sentido amplo é o segundo dos momentos do processo cognitivo. Para Longuenesse, as categorias operam em dois momentos desse interminável processo. Podemos usar a fórmula S.A.S para descrever sua interpretação: síntese de intuições (S) para análise geradora de conceitos empíricos (A) para síntese desses conceitos em juízos (S). Cf. *Kant on the human standpoint*. Cap. 1. É interessante assinalar que essa é a operação de comparação/reflexão/abstração, descrita na *Lógica de Jäsche*. O juízo reflexionante, introduzido na terceira *Crítica*, e a função da ideia de Deus reinterpretada pela *Crítica da Razão Pura*, serão lidos por Longuenesse à luz dessa operação. Ver nosso Capítulo 3.

O prazer e a dor podem ser considerados duas determinações lógicas em oposição e, desse modo, não poderão ser ambas atribuídas a um mesmo sujeito lógico ao mesmo tempo. Entretanto, quando consideradas como determinações reais, podem conviver no mesmo sujeito real e contrabalançar seus efeitos sobre esse sujeito, cancelando seus efeitos sobre ele[42].

Dissemos mais acima que nenhuma menção é feita por Kant aos juízos singulares ou dos infinitos. Além de não serem propriamente formas lógicas distintas dos juízos universais e dos juízos afirmativos, como Kant afirma na dedução metafísica das categorias, Longuenesse argumenta que esses juízos, "considerados em sua relação com a sensibilidade [...] referem conceitos àquilo que está para além da capacidade discursiva: a intuição singular no primeiro caso, a totalidade da experiência no segundo" [43]. A intuição singular é o dado na sensibilidade passiva e a totalidade da experiência é o Mundo, Ideia da razão sem contato com o sensível e, portanto, incognoscível. Isso quer dizer que Kant não precisa incluí-los no *Apêndice* da *Analítica Transcendental* porque ali está se ocupando da comparação discursiva de conceitos e essas duas formas do juízo de quantidade e de qualidade se esbarram nos "limites do pensamento discursivo" [44]. Dito de outra maneira, não há nada de comum entre objetos singulares e o infinito é um só. Como estabelecer comparações nesses domínios extremos?[45]

O terceiro par de conceitos de comparação examinado por Kant é o *interno/externo*. Esse par nos remete à forma da relação dos juízos e é aqui que a exposição da correspondência entre os conceitos de comparação e as formas lógicas do juízo é interrompida. Entretanto, a chave para a correspondência aparece na conclusão do *Apêndice*, na passagem a seguir.

> Quando a nossa reflexão é apenas lógica, comparamos simplesmente entre si os nossos conceitos no entendimento, para saber se dois conceitos contêm a mesma coisa, se se contradizem ou não, se algo está contido interiormente no conceito ou se lhe é acrescentado, qual dos dois há-de valer como dado e qual deles como um modo de pensar o conceito dado. (B 335).

Qual é aqui a anfibolia de Leibniz? Segundo Leibniz, todo juízo hipotético pode ser reduzido a um juízo categórico, seja por um intelecto infinito que abarcasse todas as notas do conceito-sujeito a partir de um só olhar, seja por um cálculo exaustivo, uma análise progressiva

---

[42] A distinção usada aqui entre contradição lógica e oposição real, nota Longuenesse, começa a aparecer no pensamento de Kant em 1763, na obra intitulada *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia*.
[43] Kcj, P. 139.
[44] *Ibid.*
[45] No entanto, como veremos, o uso regulativo da ideia cosmológica permite que vejamos a totalidade da experiência como um foco imaginário, como uma totalidade postulada como uma tarefa a ser alcançada sem ser nunca atingida.

(*calculus ratiocinator*)[46]. Isto é, o conceito-sujeito "contém todas as condições para que se lhe atribua qualquer um dos seus predicados" [47]. Toda essa crítica de Kant a Leibniz, é importante assinalar, só faz sentido a partir de uma reflexão transcendental, de uma *tópica transcendental*.

> Do ponto de vista de simples conceitos, o interior é o substrato de todas as relações ou de todas as determinações exteriores. [...] Parece, assim, resultar daqui, que em todas as coisas (substâncias), há algo que é absolutamente interno e precede todas as determinações externas, sendo o que, antes de mais, as torna possíveis, e que, por conseguinte, esse substrato será algo que não contém em si mais relações exteriores [...]; e visto não conhecermos nenhumas determinações absolutamente internas senão as do nosso sentido interno, esse substrato seria não só simples, mas também (pela analogia com o nosso sentido interno) determinado por *representações*, isto é, todas as coisas seriam de fato *mônadas*, ou seres simples, dotados de representações. (B 339).

A interioridade aqui em questão nessa anfibolia deve ser entendida como interioridade lógica, "a interioridade da *condição* da atribuição de qualquer predicado ao sujeito do juízo" [48], já que esses conceitos de comparação estão orientando a comparação lógica apenas no sentido estreito mencionado mais acima, uma comparação realizada apenas no entendimento puro. Ou seja, para Leibniz, toda comparação de conceitos é feita sob condições internas, bastando analisar as propriedades contidas no conceito para determiná-lo completamente. Isso porque as coisas são cognoscíveis por conceitos apenas. Os fenômenos só confundem aquilo que poderíamos conhecer completamente por conceitos se não fossemos dotados de um intelecto finito. Se, entretanto, modificássemos o modo de penar e nos instalássemos na comarca da sensibilidade, a paisagem mudaria e todas as relações passariam a ser externas: relações espaciais, de movimento, figura, atração, impenetrabilidade, etc. Com razão, Matthieu Haumesser nota que a "equivocidade das expressões 'em nós' e 'exterior a nós', que correspondem à natureza profundamente anfibológica do *interno* e do *externo* como conceitos de reflexão, forma o alicerce do idealismo transcendental de Kant: ela opera desde a *Estética transcendental* e orienta tanto a *Refutação ao idealismo* quanto os paralogismos psicológicos". Ele assinala também que esses conceitos irão se apresentar na *Crítica da Razão Prática*, quando surgirem as noções de interioridade moral, por exemplo, da lei moral que está *em mim*[49].

---

[46] Cf. Lebrun, Gerard. *Kant e o fim da metafísica*, P. 62: "Tal é o escrúpulo que Kant substitui ao escrúpulo intelectualista. Não mais: estou em posse de todos os dados necessários ao juízo? Mas: é possível reunir todos os dados?". A anfibolia resulta de "uma confiança, às vezes inabalável, em meu poder de sobrevoar a objetividade". Lebrun também parece indicar que já no *Apêndice* se marca bem a distinção entre "o engano (*Betrug*) corrigível e a ilusão inevitável", que será aprofundada na *Dialética Transcendental*.
[47] Kcj, P. 142.
[48] Kcj, P. 143.
[49] Cf. sua introdução à edição desse apêndice: *La Réflexion dans la critique de la raison pure*, p. 260.

O último par a ser examinado por Kant é o *matéria/forma*. Apesar de ser o último na ordem da exposição, ele é o primeiro em importância porque "são dois conceitos que servem de fundamento a todas as demais reflexões, de tal modo estão indissoluvelmente ligados a todo o uso do entendimento" (B 322). De acordo com a interpretação de Longuenesse, essa hierarquia já começa a aparecer com o par *interno/externo* porque "a busca por conexões, isto é, para a formação de *juízos*, é a motivação determinante em *todas* as comparações que levam à formação de representações de objetos refletidos sob conceitos" [50]. Isso quer dizer que, para Kant, a relação ou conexão entre os conceitos permitida pela cópula (a forma do juízo) "é determinante em relação à matéria (os conceitos combinados no juízo)" [51]. Com os pares *interno/externo* e *matéria/forma* nós entramos no plano dos juízos, ou melhor, das regras lógicas de toda ligação, enquanto que os dois pares de conceitos de comparação examinados anteriormente orientam principalmente a formação de conceitos, matéria dos juízos.

A mesma dificuldade de encontrar a correspondência entre a forma do juízo e o conceito de comparação que mencionamos quando examinamos o par precedente reaparece aqui. Não há nenhum indício de tal correspondência nesse *Apêndice*. Esperava-se uma correspondência entre os juízos modais e o par *matéria/forma*, os assertóricos correspondendo à *matéria* e os problemáticos à *forma*. Longuenesse sugere que os conceitos de comparação *matéria/forma* dizem respeito à noção de *possibilidade*.

> Esse deslocamento de uma definição ontológica para uma definição transcendental do possível, na qual um objeto é considerado possível apenas se for um objeto da experiência possível, constitui o contexto da abordagem de Kant das noções de "matéria" e "forma". [...] O primado da *forma* do pensamento sobre sua *matéria* resulta em uma definição radicalmente nova das *modalidades* do juízo, de modo que surge de fato, no final das contas, uma correspondência, em conformidade com os três casos precedentes, entre conceitos de comparação e formas do juízo[52].

O que quer dizer matéria e forma para Kant? "O primeiro significa o determinável em geral, o segundo a sua determinação [...]". (B 322). A noção de *forma* se confunde com a própria atividade do pensamento. E aqui nesse *Apêndice*, com a atividade de comparar conceitos sob a orientação dos conceitos de comparação. Mencionamos acima uma hierarquia. Do ponto de vista dos conceitos de comparação *matéria/forma*, o que é relevante é compreender

---

[50] Kcj, P. 146. Às vezes, Longuenesse substitui *motivação determinante* por *conatus*.
[51] *Ibid*.
[52] Kcj, P. 148-9. Esse deslocamento coincide com o deslocamento do discurso sobre o ser para o discurso sobre o modo de pensar o ser, da *Ontologia* para a *Analítica do Entendimento Puro*.

que a determinação do determinável se faz em níveis de atividade distintos (*tópica*). Como diz Longuenesse, os objetos são a matéria para os conceitos, a universalidade é a forma dos conceitos; os conceitos são a matéria para os juízos, a combinação dos conceitos "por intermédio da cópula 'é' ou do conectivo 'se...então' ou 'ou...ou'" a forma dos juízos; os juízos, enquanto constituem premissas, são a matéria para os silogismos, o modo de inferir ou de estabelecer a relação entre as premissas, a forma dos silogismos; e, finalmente, inferências interconectadas são a matéria para o todo do pensamento, o sistema é sua forma"[53]. No ápice está a ideia de sistema, forma que não é mais matéria para uma forma superior. A noção de *conatus*, de que faz uso Beatrice Longuenesse em sua interpretação da filosofia crítica de Kant, que atravessa toda a faculdade de julgar enquanto um esforço de unidade cada vez mais abrangente, reaparece aqui na forma do sistema.

No corpo do texto que nos ocupa, a denúncia de Kant contra Leibniz é a de que ele não atentou que são as formas puras da sensibilidade que tornam os objetos possíveis. Isto é, "a forma da intuição (enquanto estrutura objetiva da sensibilidade) precede toda a matéria (as sensações) e, por conseguinte, o espaço e o tempo precedem todos os fenômenos e todos os dados da experiência, e essa forma da intuição é que torna essa experiência possível". (B 323). Quando da dissecação das faculdades do sujeito transcendental, a reflexão transcendental mostra que o espaço e o tempo puros possuem independência em relação aos conceitos puros do entendimento e lhes são heterogêneos. Por isso, não conhecemos objetos apenas mediante conceitos completamente determinados. É preciso que, antes que qualquer coisa nos seja dada, o determinável já apareça sob a determinação espaço-temporal. Nos termos do próprio Kant, a "forma é originária, assim, a forma é dada por si só, e não é a matéria (ou as próprias coisas que aparecem), longe disso, que serve de fundamento (como se deveria julgar segundo simples conceitos); a sua possibilidade supõe, pelo contrário, uma intuição formal (o espaço e o tempo) como dada". (B 324). O erro dos filósofos racionalistas ou, como os chama Lebrun, intelectualistas, foi o de "ignorar essa originariedade [da forma da intuição sensível] e destinar o sensível à confusão" [54].

---

[53] Kcj, P. 149-150.
[54] Lebrun, Gerard. *Op. Cit*. P 160.

III

Esse exame do vínculo entre conceitos de comparação e forma do juízo foi intercalado por uma crítica ao racionalismo de Leibniz, tal como Kant o entende[55]. Como vimos, essa crítica pressupõe uma *reflexão transcendental*. Logo mais, na *Dialética Transcendental*, essa operação terá a função isolar a "terra da verdade" e, no Livro II, sobre os silogismos dialéticos da razão pura, mostrar como ela é invadida pelo "largo e proceloso oceano, verdadeiro domínio da aparência, onde muitos bancos de neblina e muitos gelos a ponto de derreterem, dão a ilusão de novas terras e constantemente ludibriam, com falazes esperanças, o navegante que sonha com descobertas, enredando-se em aventuras, de que nunca consegue desistir nem jamais levar a cabo". (B 295). Se essa observação aparece no último capítulo da *Analítica dos Princípios*, precisamente no capítulo acerca *do princípio da distinção de todos os objetos em geral em fenômenos e numenos*, é porque estamos na transição da lógica da verdade para a lógica da ilusão. Estamos em vias de adentrar o espaço da razão onde se apresenta a "ilusão de novas terras" que "constantemente ludibriam". Esse enredamento em "aventuras, de que nunca consegue desistir nem jamais levar a cabo" não nos remete àquela célebre abertura do prefácio da primeira edição?

> A razão humana, num determinado domínio de suas cognições, possui o singular destino de se ver *atormentada por questões, que não pode evitar*, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas *às quais também não pode dar resposta* por ultrapassarem completamente as suas possibilidades. (A VII, grifo nosso)[56].

---

[55] Há divergências, por exemplo, entre G.H.R. Parkinson e Beatrice Longuenesse quanto ao conhecimento que tinha Kant da obra de Leibniz. Parkinson acredita que Kant tinha pouco conhecimento dela, ao contrário de Longuenesse. Com a expressão "tal como Kant o entende" marcamos o que nos interessa: a leitura, fiel ou não, do próprio Kant. Para a leitura de Parkinson, cf. Kant as a critic of Leibniz. The amphiboly of concepts of reflection. In: *Revue Internationale de Philosophie*, nº 136-137, 1981. Um exame dos textos de Leibniz, diz Parkinson, não sustenta a visão de que ele chegou a suas conclusões metafísicas do modo como Kant alega. Parkinson, por exemplo, não acredita que Leibniz entendia a sensação como ideia confusa. A leitura de Kant, em suma, é uma reconstrução racional da filosofia de Leibniz, da mesma forma que o é a de Bertrand Russell.

[56] Valério Rohden observa que a aventura envolvida na errância pelo vasto oceano da ilusão é uma viagem que tem seu lado de entretenimento. Rohden cita ainda a Refl. 247, AA 15/1: 94: "sem ilusão a vida perde todo o atrativo". Cf. Rohden, Valério. *Justificação das ilusões da metafísica: considerações sobre Krv B 294-295*. P. 163. O mais importante nesse texto de Rohden é mostrar que o oceano do suprassensível que se abre para o navegador que se arrisca, abarca o que há de mais valoroso para nós, homens, seres finitos: a moralidade, a estética, o direito, o sublime. Além disso, como veremos no Capítulo 3, talvez o mais importante seja que "para a ilha da verdade, a terra firme, esses 4% de matéria conhecida que os cientistas querem alargar com a ilusão de assim suprimir o oceano que os faz ser ilha, também para ela o entendimento precisa das ideias, provou-o Kant tanto pela sua função regulativa quanto por dizer que a existência prática e efetiva da liberdade é a chave dos sistemas teórico e prático". (P.167).

Na verdade, o papel da reflexão transcendental é aqui, antes da *Dialética Transcendental*, o de abrigar uma das faculdades superiores de conhecer, qual seja, o entendimento, contra "quaisquer pretensões hostis" (B 295) que possam invadir essa ilha que é sua terra da verdade. O entendimento, por uma espécie de inércia, para retomar o termo usado por Longuenesse[57], tende a ultrapassar seus limites legítimos. Kant percebe que pode haver resistência, nosso entendimento pode ainda hesitar "em renunciar ao uso simplesmente transcendental das categorias" (B 314) ou algum dogmático renitente pode ainda ser tentado a "tomar por conceito *determinado* de um ser (...) o conceito totalmente *indeterminado* de um ser do entendimento, considerado como algo em geral, exterior à nossa sensibilidade" (B 307). Essas pretensões hostis, Kant as denomina aqui *ilusão* (*Blendwerk*), termo que será complementado posteriormente, na *Dialética*, por *Schein*. "A ilusão de tomar a possibilidade lógica do *conceito* (já que ele não se contradiz a si próprio) pela possibilidade transcendental das *coisas* (*Dinge*) (em que um objeto corresponde ao conceito) só pode enganar e satisfazer os inexperientes" (B 302). Curiosamente, o termo usado em B 352, na introdução à *Dialética Transcendental*, e que é aqui relevante, é também *Blendwerk*: "(...) contra todas as advertências da crítica, [a ilusão transcendental] nos arrasta totalmente para além do uso empírico das categorias, enganando-nos com a miragem [*Blendwerk*] de uma extensão do *entendimento puro*" [58].

---

[57] Ver nossa *Introdução*.

[58] Miragem, ilusão... Seja como for, na introdução à *Dialética Transcendental*, Kant distingue três tipos de ilusões: a lógica, a empírica e a transcendental. Qualquer que seja ela, em B 350 Kant afirma que a ilusão induz ao erro sem ser o erro. A ilusão lógica consiste "na simples imitação da forma da razão (a ilusão dos paralogismos)" cuja causa é a "falta de atenção à regra lógica". Essa ilusão "desaparece por completo logo que esta regra for justamente aplicada ao caso em questão". (B 353). A ilusão empírica é uma ilusão de ótica, por exemplo, que desvia a faculdade de julgar "pela influência da imaginação". (B 352). Essa ilusão se aproxima da ilusão transcendental no que ela tem de inevitável, apesar do erro a que ela induz poder ser controlado pela reflexão transcendental: o astrônomo "não pode evitar que a lua, ao nascer, lhe pareça maior, embora não se deixe enganar por essa ilusão". (B 354). A ilusão transcendental está sediada na razão pura e consiste em tomar por uma necessidade objetiva o que é apenas subjetivamente necessário – por exemplo, "o mundo tem de ter um começo no tempo" (B 353) é um enunciado que possui o aspecto de um princípio objetivo. A *Dialética Transcendental* tem o objetivo de desvendar a lógica dessa ilusão para ao menos evitar que ela nos engane, embora jamais "alcançará que essa ilusão desapareça (como a ilusão lógica) e deixe de ser ilusão". (B 354). A ilusão que consideramos no contexto da anfibolia é evitável, o que a aproxima da ilusão lógica, mas produz a miragem ontológica – em suma, introduzimos esse pormenor aqui porque não nos parece que a ontologia e a metafísica especial possuam os mesmos objetos e as mesmas pretensões. Uma coisa é prometer, por intermédio das ideias, uma extensão *transcendente* das categorias, outra coisa é deturpar o sentido da própria ideia de experiência, o que parece ocorrer no uso *transcendental* das categorias e na confusão correspondente entre fenômeno e numeno. Além disso, há uma dialética do entendimento quando a lógica geral é desviada de sua função, isto é, quando não mais se limita a fornecer as regras universais para garantir o acordo formal do entendimento consigo mesmo, e passa a ser utilizada como *organon* ou como instrumento para a ampliação do conhecimento. Cf. Tonelli, Giorgio. *Kant's critique of pure reason within the tradition of modern logic*. P. 83: "A lógica geral não é um organon, porque não possui (não considera) objetos. Se for usada como um organon, ela produz uma dialética, ou uma lógica da ilusão". Cf. também Rohden, Valério. *Op. Cit.*. Valério Rohden observa que *Blendwerk* equivale ao latim *praestigiae* e que *Illusion* equivale a *illusio*. A expressão *tranzendetaler Schein* é traduzida, por ele, por *ilusão transcendental*. Já a palavra *Betrug* significa mais *engano* e *ilusão artificial*, "cuja magia cessa ao descobrir-se seu truque" (P. 162n). Esses termos e noções formam o "desdobramento conceitual [das] diversas formas de ilusão" (*Ibid*.).

Um pouco antes, em B 297, Kant argumenta que a reflexão transcendental, ainda que não seja citada textualmente, determina as fronteiras [*Grenzen*] do uso do entendimento, indica "o que é possível encontrar dentro ou fora da sua esfera inteira". Sem essa operação reflexiva, de que Kant diz aqui ser incapaz o entendimento, não poderemos distinguir "se certas questões se situam ou não no horizonte [do entendimento]" e nunca teremos certeza dos seus direitos e propriedades. O que se pode concluir daí? Kant diz: o entendimento "terá de contar com muitas e humilhantes correções, sempre que (como é inevitável), transgredir incessantemente as fronteiras do seu domínio e se perder em quimeras (*Wahn*) e ilusões (*Blendwerke*)".

Apesar da afirmação de Michelle Grier[59] de que a teoria da ilusão transcendental pertence exclusivamente à *Dialética Transcendental*, não à *Analítica Transcendental*, e que nessa última só se pode falar em erro do juízo (*judgmental error*), o texto de Kant parece nos conduzir a pensar em, por um lado, uma ilusão no nível do entendimento e, por outro, uma ilusão situada na razão. Parece-nos que, a esse respeito, a leitura acertada é a de Louis Guillermit. Reconhecendo, como Grier, que "é apenas a Dialética que constitui a lógica da aparência", não deixa de notar que Kant, nos *Progressos da Metafísica*, afirma que o segundo grande progresso que se exige à metafísica é precedido por um primeiro estágio que chama de estágio da ontologia, fato do entendimento e da faculdade de julgar, não da razão. Esse estágio ainda não nos remete ao suprassensível, mas é a propedêutica e a preparação [*Zurüstung*] da metafísica especial. Daí, diz ainda Guillermit, a necessidade de completar a *Analítica dos princípios* por um capítulo que ensina a distinguir os objetos em geral em fenômenos e numenos e por um *Apêndice* "que denuncia na ontologia de Leibniz uma anfibolia dos conceitos de reflexão" [60]. Matthieu Haumesser também percebe que, no *Apêndice* sobre a Anfibolia Transcendental e no terceiro capítulo da *Analítica*, "trata-se de interpretar e de desarticular uma tentativa ilusória do *entendimento*, quando visa conhecer os numenos *à revelia da experiência*, ao 'intelectualizar os fenômenos'". E não deixa de assinalar que essa ilusão "não é tematizada como tal em nenhum lugar da *Crítica*" [61].

De fato, não é Kant quem afirma que há uma dialética do entendimento puro na introdução à *Lógica Transcendental*? Quando o entendimento abusa da lógica geral, quando a transforma em *organon*, sendo ela apenas *cânone* "para ajuizar do uso empírico (do entendimento)"?

---

[59] *Apud*. Longuenesse, Beatrice. *Kant on the human standpoint*. Capítulo 8, P. 213, 5n. Longuenesse afirma que Kant denuncia no *Apêndice* a ilusão dos metafísicos racionalistas, mas Grier parece não concordar. O que importa, nos parece, é que não é a mesma ilusão.
[60] Guillermit, Louis. La possibilité de l'apparence. P. 117. In: Foessel, Michael et Osmo, Pierre. *Lectures de Kant*.
[61] Cf. *La Réflexion dans la critique de la raison pure*, p. 11.

(A 63/ B 88). Essa passagem, localizada na seção IV da introdução, *da divisão da lógica transcendental em analítica e dialética transcendentais*, diz:

> Como, porém, é muito atraente e sedutor servir-se apenas desses conhecimentos puros do entendimento e desses princípios e ainda utilizá-los para além dos limites da experiência, única fornecedora da matéria (dos objetos) a que esses conceitos puros do entendimento se podem aplicar, corre o entendimento o perigo de, mediante ocas sutilezas, fazer uso material de princípios meramente formais do entendimento puro e de julgar indiscriminadamente sobre objetos que nos não são dados, e que talvez de nenhum modo o possam ser. Como a lógica, verdadeiramente, deveria ser apenas *o cânone* para ajuizar do uso empírico (do entendimento), é abuso dar-lhe o valor de *organon* para um uso geral e ilimitado, e constitui atrevimento julgar, afirmar e decidir sinteticamente sobre objetos em geral, utilizando somente o entendimento puro. Nesse caso, seria então dialético o uso do entendimento puro. (A 63/ B 88).

E na seção III, *da divisão da lógica geral em analítica e dialética*, podemos ver uma afirmação paralela.

> Contudo há algo de tão tentador na posse de uma arte tão especiosa (*scheinbaren Kunst*) que consiste em dar a todos os conhecimentos a forma do entendimento, por muito vazio e pobre que se possa estar quanto ao seu conteúdo, que essa lógica geral, que é apenas um *cânone* para julgar, tem sido usada como um *organon* para realmente produzir afirmações objetivas ou, pelo menos, dar essa ilusão (*Blendwerk*), o que de fato constitui um abuso. À lógica geral, considerada como pretensamente organon, chama-se *dialética*. (B 85).

Não pode ser essa a ilusão que a lógica geral torna tentadora – apenas os princípios lógicos são julgados suficientes para discursar sobre o ser e elaborar sobre ele um conhecimento? Deslize de certa ontologia: da lógica geral não se pode expelir o ser[62]. Quem pode coagir essa tendência abusiva é uma lógica transcendental que se ocupa de uma *tópica transcendental* que, por sua vez, "requer, primeiro, uma reflexão, isto é, uma determinação do lugar a que pertencem as

[62] Em outro texto, Beatrice Longuenesse, assim como Giorgio Tonelli, entende que o que Kant chama de *dialético* é "o uso ilusório e enganoso [*deceptive*] da lógica geral que consiste em transformar o que deveria ser um simples *cânon* (...) em *organon* (...)". Ainda que Kant aqui não forneça exemplos, Longuenesse acredita que ele tem em mente "as provas da metafísica racionalista". Mais importante ainda, ela assinala que "o uso que ele faz de *dialética* no contexto da lógica *geral* está intimamente relacionado ao que ele chama de *dialética* no contexto da lógica *transcendental*. Pois, nesse último caso, a *analítica* se torna *dialética* quando as condições sensíveis, as únicas sob as quais o pensamento puro de um objeto é possível, são ignoradas (Cf. A 63/ B 88). Já que tal procedimento se resume a uma tentativa de produzir conhecimento a partir de conceitos puros através da simples aplicação das leis da lógica, é o mesmo tipo de erro que a ilusão da lógica geral". In: *The division of transcendental logic and the leading thread (A 50/ B 74 – A 83/ B 109; B 109 – 116)*. P. 137. Cf. também Tonelli, Giorgio. *Op. Cit*. P. 107: "Se a lógica geral for mal empregada (*misused*) como um organon, ou um instrumento para a ampliação do conhecimento, ela gera uma dialética".

representações das coisas comparadas, com a finalidade de saber se é o entendimento que as pensa, ou a sensibilidade que as dá no fenômeno". (B 325).

> Mas se a lógica geral não pode fornecer preceitos à faculdade de julgar, bem diferente é o que se passa com a lógica transcendental; de modo que até parece que esta tem, propriamente, a missão de corrigir e garantir a faculdade de julgar no uso do entendimento puro, mediante determinadas regras. (A 135-136/B 174).

Por outro lado, em seu *Kant's doctrine of transcendental illusion,* Michelle Grier admite que no capítulo sobre a distinção entre todos os objetos em geral em fenômenos e numenos, "antecipando o argumento por vir da *Dialética*, Kant insiste até mesmo que a tentativa de empregar os conceitos do entendimento de modo transcendental se funda em um engano (*Täuschung*; B 306)" [63]. O engano em questão, diz Grier, é exatamente o *tomar por* condições das coisas as condições do pensamento. Certamente, o que importa para Michelle Grier, e também para nós, é o fato de que em nenhum dos dois estágios deve-se confundir a ilusão e o erro. A ilusão induz ao erro, ela funciona projetando uma miragem de novas terras que constantemente ludibriam, "com falazes esperanças". (B 295). Quando descreve a função de uma *tópica transcendental*, Kant acrescenta que ela "constituiria uma doutrina que rigorosamente nos preservaria das sub-repções [*Erscleichung*] do entendimento puro e das ilusões [*Blendwerken*] daí resultantes, porquanto sempre distinguiria a que faculdade de conhecimento pertenceriam propriamente os conceitos" (B 324)[64]. O que aqui, no contexto das anfibolias, é fonte de ilusão é a negligência seja da contribuição do entendimento (Locke) seja da sensibilidade (Leibniz) para a geração do conhecimento. Vimos que essa negligência gera a confusão, as sub-repções da faculdade de julgar, corrigível pela crítica. Em B 326, Kant afirma que, na "falta desta tópica transcendental e, portanto, enganado pela anfibolia dos conceitos de reflexão (*durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hintergangen*), erigiu o ilustre Leibniz um *sistema intelectual do mundo* [...]". Ora, quando se é enganado pela anfibolia dos conceitos de reflexão, parece que se está mostrando que a anfibolia não é o engano ou o erro[65].

---

[63] Grier, Michelle. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. P. 91. Quando Kant, em B 571, emprega o termo para marcar o perigo do realismo transcendental para o conhecimento da natureza e o pensamento da liberdade, Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão traduzen *Täuschung* por *ilusão*.

[64] Evidentemente, seria preciso inverter a ordem aqui e dizer que as sub-repções da faculdade de julgar são seduzidas pela ilusão.

[65] Em B 331, Kant fala na "mesma ilusão (*Täuschung*) da reflexão transcendental" quando comenta o quarto sentido pelo qual se pode entender como Leibniz intelectualizou "estas formas da sensibilidade". Evidentemente, Kant só pode estar querendo se referir aqui à mesma anfibolia dos conceitos de reflexão que a reflexão transcendental tem a incumbência de denunciar e corrigir.

Na reflexão 5059, de 1776-78, Kant já falava das "sub-repções da faculdade de julgar" [66], faculdade que intermedeia e conecta o entendimento e a sensibilidade. Nesse contexto, a ilusão induz à negligência de uma das faculdades fundamentais para a geração de conhecimento. Essa negligência provoca as sub-repções do entendimento puro. Leibniz e Locke, "cada um destes grandes homens considerou apenas uma delas [as duas fontes distintas de representações, entendimento e sensibilidade] que, em sua opinião, se referia imediatamente às coisas em si, enquanto a outra nada mais fazia que confundir ou ordenar as representações da primeira" (B 327). Querer se referir imediatamente às coisas em si é um erro tornado possível por essa espécie de ilusão.

Sendo assim, seria importante perguntar se ambas as ilusões, *Blendwerk* e *Transzendentalen Schein*, possuem o mesmo alcance e se ambas são, como será o caso da ilusão transcendental situada na razão, igualmente naturais e inevitáveis. Como iremos mostrar no capítulo 3, inevitável – e até mesmo necessária (!), é apenas a ilusão transcendental que irrompe na razão. Será preciso (1) compreender que uma ideia da razão não é um conceito do entendimento, (2) perguntar qual a relação entre entendimento e razão e (3) mostrar que a ilusão situada na razão, *Transzendentalen Schein*, fornece, graças à reflexão transcendental, o horizonte para o exercício do entendimento na aquisição de cada vez mais conhecimento – função regulativa das ideias.

Podemos chamar essa ilusão situada no contexto das anfibolias de ilusão no sentido fraco. De todo modo, e onde quer que ocorra, o erro é sempre situável na faculdade de julgar que faz mau uso seja do conceito do entendimento seja da ideia da razão seja de uma representação sensível. Essa ilusão no sentido fraco, ao contrário da ilusão sediada na razão, não diz respeito àquilo que ultrapassa a experiência, mas a uma visão equivocada da própria experiência. Esse equívoco é tornado possível por essa ilusão. Nesse sentido, Michael Rohlf considera estranho o fato de Kant, na *Dialética*, não preferir chamar a ilusão *transcendental* de ilusão *transcendente*[67]. Essa precisão terminológica, se fosse do próprio Kant, nos autorizaria a chamar a ilusão que ora consideramos de transcendental.

Assinalemos ainda que, na reflexão 5552, de 1778-79, encontramos o título: *os conceitos da reflexão (sua anfibolia) (eles conduzem aos paralogismos)*. Essa reflexão aponta para algum tipo de complementaridade entre o *Apêndice* sobre as Anfibolias e a *Dialética*. Kant já

[66] In: Kant, Immanuel. *Notes and Fragments*. P. 208.
[67] Cf. The ideas of pure reason. In: *The Cambridge companion to Kant's critique of pure reason*, P. 194, n5.

pensava aí que a falácia nos raciocínios dialéticos da razão se produz "quando o conceito intermediário é tomado nas duas premissas em significações diferentes", isto é, em uma significação lógica, subjetiva, por um lado, e em uma significação real, objetiva, por outro. Essa ambiguidade é precisamente uma anfibolia *resultante da confusão do uso empírico do entendimento com o seu uso transcendental*. Ora, sabe-se que o exame das falácias da psicologia racional abre o livro sobre os raciocínios dialéticos da razão pura: dos paralogismos da razão pura. Nessa reflexão, portanto, Kant já estabelece um vínculo entre anfibolia e paralogismo para mostrar o valor propedêutico da crítica às ilusões da metafísica geral, como indicava L. Guillermit. De fato, não apenas nos Paralogismos, mas nas Antinomias e no Ideal da Razão Pura, as premissas dos silogismos dialéticos são contaminadas por anfibolias e é precisamente isso que os torna dialéticos. Pode-se mesmo afirmar que o *Apêndice* sobre as Anfibolias e o terceiro capítulo da *Analítica* são interseções no sentido geométrico do termo. A retomada, na *Dialética*, da distinção entre fenômeno e numeno como chave da resolução das antinomias e como ferramenta para desmontar os argumentos inconclusivos da *Psicologia* e da *Teologia racionais* mostra bem a importância da noção de reflexão transcendental, que faz sua primeira aparição naquele *Apêndice*, para o projeto crítico.

IV

É curioso reencontrar, se retomarmos essa crítica à metafísica racionalista, enquanto metafísica geral ou ontologia, a mesma estratégia argumentativa adotada por Kant no *Apêndice a Analítica Transcendental* na polêmica com Eberhard. Kant denuncia e decompõe a mesma espécie de ilusão que, naquela *Apêndice*, pressionava o entendimento a cometer sub-repções. Voltemos nossa atenção para esse caso.

Em 1788, Kant interrompe a composição da *Crítica da Faculdade de Julgar* para responder a uma série de objeções que partem de um suposto defensor da filosofia de Leibniz, chamado Johann August Eberhard. As objeções estão suficientemente enunciadas no título que Kant resolveu eleger para esse texto polêmico: *Sobre uma descoberta segundo a qual toda nova crítica da razão pura tornar-se-ia supérflua por uma mais antiga*. Segundo Eberhard, tudo o que Kant disse de verdadeiro na *Crítica da Razão Pura* já poderia ser encontrado na filosofia de Leibniz e, quando Kant difere de Leibniz, ela mergulha no erro. Motivado pela acusação de que a filosofia crítica representa um perigo para a moralidade, já que lança suspeita sobre a

capacidade da razão de se erguer até o suprassensível, Kant decide interromper suas pesquisas para retrucar. O que irá reter nossa atenção nessa polêmica é a falsificação, por Eberhard, da natureza da sensibilidade, lugar transcendental da individuação dos objetos, e a questão do simples[68].

Já em um texto de 1768, Kant começa a esboçar o argumento que demonstra que nem todo juízo é analítico e que há certos tipos de juízos que ultrapassam o plano conceitual. Se para determinar as notas de um conceito como o de *mão*, por exemplo, é preciso levar em consideração determinações extra-conceituais como *mão esquerda* e *mão direita*, é porque a orientação de um corpo no espaço é uma característica espacial, não conceitual. Em *Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço*, Kant mostra que há juízos de direções e chama "um corpo completamente igual e similar a outro, e que mesmo assim não pode ser incluído nos mesmos limites, de sua *contrapartida incongruente*" [69]. Isso quer dizer que é preciso, nesse caso, sair do conceito para determinar completamente o que seja uma mão. Ora, na *Crítica da Razão Pura*, Kant mostra que o conhecimento matemático é um conhecimento por construção de conceitos e que um conceito geométrico só se torna cognoscível quando construído no espaço, na intuição sensível pura[70]. Sabemos que é essa a tese da *Estética Transcendental*, cuja radicalidade se mostra na defesa da especificidade da sensibilidade como um modo próprio de representar, não como a sede de representações obscuras e confusas. E é essa tese que Eberhard se empenha em falsificar sistematicamente na polêmica com Kant. Pode-se dizer que é essa falsificação ou, em outros termos, essa recusa em compreender a letra e o espírito da filosofia crítica no que diz respeito à natureza dessa faculdade, que atravessa toda a polêmica.

Com efeito, Eberhard confunde o sensível com o inteligível e compreende o espaço enquanto forma *a priori* da intuição como uma imagem. A *reflexão transcendental* mostra: eis aí duas anfibolias. A tese de Eberhard é a de que Kant não compreende a natureza do sensível

---

[68] Para um exame das circunstâncias históricas dessa polêmica, pode-se consultar a introdução de Henry Allison a sua tradução para o inglês em *The Kant-Eberhard Controversy*, The John Hopkins University Press, 1973, bem como a introdução de Jocelyn Benoist a sua tradução para o francês em *Réponse à Eberhard*, Vrin, 1999. Há também a análise da obra e das circunstâncias históricas por H.J. De Vleeschauwer no tomo III, segunda parte, capítulo II de sua *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*. Notemos desde já que a questão do simples se situa no plano das antinomias da razão pura ou, de modo mais preciso, da segunda antinomia.

[69] Kant. *Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço*. In: Cadernos de filosofia alemã, Nº 2, p. 61-75, 1997. Kant diz ainda que a "imagem de um objeto no espelho baseia-se nos mesmos fundamentos".

[70] Cf. Ibid. P. 72. "Um triângulo esférico pode ser completamente igual e similar a outro, sem entretanto recobrilo". Se interpretarmos esse enunciado à luz da *Estética Transcendental*, um triângulo é igual a outro do ponto de vista conceitual. São as direções no espaço, isto é, as propriedades exclusivas do espaço que os individualizam. Kant diz mais tarde que conceitos como o de *quadrado redondo* não são contraditórios, mas sim que não podem ser construídos no espaço tridimensional recortado pela geometria no espaço metafísico ou espaço estético, representado como uma grandeza infinita. Sobre esse último ponto, ver o texto de Michel Fichant sobre a radicalidade da *Estética Transcendental*, publicado em *Analytica*, V.4, Nº2, 1999.

e, por isso, ele comete o erro de declarar que conceitos sem conteúdos sensíveis são vazios, além de propor uma tarefa absurda: a metafísica precisa ser submetida a um exame prévio para avaliar sua legitimidade enquanto conhecimento racional. Por um lado, Eberhard tenta mostrar que, malgrado Kant, nosso entendimento só apreende o sensível obscura e confusamente porque esse último é da ordem do espaço e do tempo, que são imagens particulares e contingentes mergulhadas no fluxo da experiência. Ao contrário do que afirma Kant, podemos alçar nosso entendimento para além da esfera do sensível, assim compreendido, para apreender os primeiros elementos de todo conhecimento sensível. É necessário "fornecer o fundamento para essas imagens (espaço e tempo) que está fora da esfera do conhecimento sensível" [71]. Para Eberhard, conceitos sem conteúdo *não* são vazios. Em outros termos, Eberhard visa os fundamentos objetivos, a essência real do sensível. Por outro lado, se o sensível for uma imagem, Kant nem mesmo poderá dar conta do conhecimento matemático, pois, com sua ideia de conhecimento por construção de conceitos, terá que afirmar que um conceito matemático só adquire inteligibilidade se for uma imagem, retirando assim desse tipo de conhecimento toda a marca de universalidade e de necessidade. E Kant seria da família dos filósofos ingleses que pretendem derivar ideias como a de igualdade perfeita da experiência sensível ou que afirmam que a ideia de divisibilidade infinita do espaço é absurda porque ultrapassa a capacidade da imaginação de formar uma imagem correspondente a essa ideia. Para Eberhard, o sensível pertence ao campo das imagens e o não-sensível, fundamento do sensível, ao campo do não-imaginável ou do conceito. Essa distinção também pode ser traduzida em termos de faculdade. O sensível pertence à imaginação; o não-sensível, à razão. Vejamos o que diz Eberhard.

> Os sentidos e a imaginação do homem não são capazes de formar uma imagem exata de um polígono de mil faces, isto é, uma imagem através da qual pudesse, por exemplo, ser distinguida de um de novecentos e noventa e nove lados. Entretanto, tão logo saiba que uma figura possui mil lados, meu entendimento pode atribuir predicados diferentes a ela, que são todos atributos de uma figura com aquele número de lados. Sei, por exemplo, que sua raiz cúbica é dez, que sua raiz quadrada não é racional, sei se é ou não é um número figurado, etc. Aqui, portanto, temos um caso no qual o entendimento conhece muitas coisas sobre um objeto sem que os sentidos e a imaginação sejam capazes de formar uma imagem determinada dele. Como pode então ser demonstrado que o entendimento não pode nem afirmar nem negar nada de coisas em si mesmas porque a imaginação não pode formar nenhuma imagem delas, ou porque não conhecemos todas as determinações que pertencem a sua individualidade? [72]

[71] In: *The Kant-Eberhard Controversy*. P. 23.
[72] In: *The Kant-Eberhard Controversy*. P. 25.

O contrassenso está instalado e é evidente. O que levará Kant a insistir que em lugar algum afirmou algo tão grosseiro. O que é importante, observa Kant, é que a distinção entre sensível e inteligível em termos de clareza e distinção pertence à lógica geral e não à lógica transcendental. Na *Estética Transcendental*, Kant afirma que "a teoria segundo a qual toda a nossa sensibilidade seria apenas a confusa representação das coisas, contendo simplesmente o que elas são em si mesmas, embora numa acumulação de características e representações parciais, que não discriminamos conscientemente, representa *um falseamento dos conceitos de sensibilidade e de fenômeno*, pelo que é vã e inútil". Essa distinção é "apenas lógica e não se refere ao conteúdo" (A 44/ B 61-62, grifo nosso), isto é, ela não diz respeito à questão de como conceitos puros podem se referir *a priori* a objetos. Do ponto de vista da lógica transcendental, a distinção entre sensível e inteligível não é de grau, mas de natureza. O sensível não é o inteligível degradado, mas um modo de representar as coisas tais como aparecem, tais como afetam uma sensibilidade como a nossa[73], constituída pelas formas *a priori* do espaço e do tempo, não como elas são em si mesmas. Entretanto, parece que falta a Eberhard os meios ou, como reitera Kant, a honestidade para compreender uma tese radicalmente nova. Eberhard continua seja nessa recusa de compreender seja na mais agressiva tentativa deliberada de enganar o leitor da *Crítica da Razão Pura*. Mais uma vez Eberhard:

> Os fundamentos do conhecimento racional são estritamente objetivos; os fundamentos do conhecimento sensível são também subjetivos. O primeiro contem, enquanto conhecimento racional, a verdade; o outro contem, enquanto conhecimento sensível, a ilusão. A semelhança do primeiro com seu objeto é óbvia; a semelhança do último com seu objeto está encoberta, e tanto mais encoberta quanto mais fundamentos subjetivos modificarem a representação do objeto. As verdades do conhecimento racional são necessárias e eternas, aquelas do conhecimento sensível [são] contingentes e temporais... Desde que, finalmente, toda ilusão está fundada nos limites da capacidade de representação, agora se pode ver que só pode ser verdadeiro aquilo que não estiver fundado na incapacidade do poder de representação e que tudo que não estiver aí fundado e que, ao invés disso, estiver fundado no objeto, deve ser verdadeiro[74].

Eberhard entende que o conhecimento humano é o conhecimento divino menos alguma coisa: a clareza e a distinção. Toda ilusão está fundada nos *limites da capacidade de representação*, ele diz. Isso porque a sensibilidade confunde o entendimento humano e o impede de

---

[73] Kant emprega, com frequência, expressões de cunho antropológico para marcar que se refere a um dos modos de intuição possíveis. Assim, por exemplo, "esta intuição [...] apenas se verifica na medida em que o objeto nos for dado; o que, por sua vez, só é possível, [*pelo menos para nós homens*], se o objeto afetar o espírito de certa maneira" (B 33, grifo nosso); "só assim, *do ponto de vista do homem*, podemos falar do espaço, de seres externos, etc." (B 42, grifo nosso).

[74] In: *The Kant-Eberhard Controversy*. P. 30.

conceber as coisas em toda sua clareza, tais como elas são em si mesmas[75]. A ilusão encontra sua fonte na sensibilidade, nos órgãos dos sentidos. Não fosse a sensibilidade, nos instalaríamos diretamente nas coisas mesmas. Daí a necessidade de um método de análise que nos permita conjurar os efeitos perniciosos da sensibilidade sobre o entendimento, separando o essencial do acidental. Por exemplo, nas modificações por que passa um pedaço de cera aproximado do fogo, identificar pelo entendimento o núcleo permanente sob as modificações – *res extensa*. Por isso, ao identificar aquilo que Kant chama de intuição com imagem, Eberhard só pode enxergar os absurdos que se seguem daí para a teoria kantiana do conhecimento matemático. Ora, diz Kant, há uma clareza própria da sensibilidade que pode ser chamada de clareza estética, "a qual é absolutamente distinta da clareza lógica, com base conceitual [...] e que, naturalmente, não pode ser tratada em manual de lógica" [76]. Essa clareza estética só se explicita em ou para uma filosofia transcendental e diz respeito ao fato de intuições serem representações singulares e imediatas, acessíveis a uma faculdade receptiva específica, e não conceitos ou representações universais e mediatas, que brotam em outra faculdade específica, porém espontânea e ativa. Nesse contexto, Kant recusa a tese de Eberhard de que se aperfeiçoássemos nossos sentidos e fortalecêssemos nossa imaginação, seríamos capazes de nos tornar conscientes de algo não-sensível sob o ou como parte do sensível. "A consciência de uma representação não faz nenhuma diferença quanto a sua natureza específica, pois [a consciência] pode ser unida a todas as representações. A consciência de uma intuição empírica se chama *percepção*" [77]. Isto é, aquilo que pertence à comarca do sensível continua sendo e não pode deixar de ser sensível e o que pertence à comarca do cognoscível ou mesmo do pensável pertence a outro território, entendimento ou razão. O equívoco que surge quando se toma uma representação por outra: eis precisamente o que Kant pretende reparar mediante uma reflexão transcendental sobre as fontes dos conhecimentos. Mais uma vez, é a "ausência de uma reflexão transcendental, inútil no plano da lógica formal, [que] conduz o metafísico à Anfibolia da reflexão" [78].

Segundo Eberhard, o erro de Kant é o de ter tentado provar que os conceitos do entendimento só possuem validade objetiva quando aplicados à esfera da experiência possível. Não deveríamos, diz Eberhard, parar de trabalhar nos campos férteis da ontologia, da cosmologia, da psicologia e da teologia racionais. A expansão do conhecimento nesses domínios pode ser garantida sem "*termos de nos preocupar com a validade transcendental dessas verdades*" [79].

---

[75] Henry Allison chama essa concepção do conhecimento de concepção teocêntrica.
[76] In: *The Kant-Eberhard Controversy*. P. 131-132.
[77] *Ibid*. P. 131.
[78] Lebrun, Gerard. *Op. Cit*. P. 69.
[79] In: *The Kant-Eberhard Controversy*. P. 110.

Se o entendimento humano é bem-sucedido na esfera da matemática, onde os pesquisadores não precisam dizer "*uma única palavra sobre a realidade de seus objetos*" [80], por que não seria também bem-sucedido no campo da metafísica?

Após tentar demonstrar a realidade objetiva do princípio de razão suficiente valendo-se, diz Kant, de uma manobra engenhosa, Eberhard procura demonstrar a realidade objetiva do conceito de ser simples. No primeiro caso, em linhas gerais, Eberhard faz uso de uma ambiguidade (*Anfibolia*) presente na expressão *tudo* em *tudo tem uma razão*, que pode significar *toda proposição* ou *toda coisa* (*ein jedes Ding*). Kant mostra que Eberhard não compreendeu a distinção estabelecida na *Crítica* entre princípio formal ou lógico do conhecimento, que se aplica a *toda proposição tem uma razão* ou *fundamento* e está subordinado ao princípio de contradição, e princípio material ou transcendental do conhecimento, que se aplica ao campo da experiência possível, onde quer dizer *todas as coisas têm uma causa*, e só tem validade nesse âmbito[81]. Em carta a Reinhold, Kant assinala que "ocorre frequentemente que os prestidigitadores da metafísica façam o seu passe de mágica antes que se atente a isso, passem do princípio lógico de razão ao princípio transcendental de causalidade e admitam que este já está contido naquele"[82].

No caso da prova da realidade objetiva do conceito de ser simples "em relação a objetos da experiência", Eberhard quer demonstrar a "realidade objetiva do conceito de ser simples enquanto objeto da razão pura (*reiner verstandewesen*)". Porém, contrário ao seu próprio objetivo, Eberhard "investiga essa realidade nos elementos de um objeto sensível" [83]. Se Eberhard dissesse que "a origem do composto deve necessariamente ser buscado no simples, poder-se-ia logo aceitar isso, mas com o acréscimo do seguinte: isso, de fato, vale para nossas ideias, se pensarmos nas coisas em si mesmas das quais não podemos ter o menor conhecimento" [84], mas não para as coisas enquanto objetos dos sentidos ou aparências. Mais uma vez, a demonstração de Eberhard pressupõe uma falsificação da sensibilidade tal como Kant a compreende.

Eberhard pretende mostrar que por trás do ou sob o sensível há o não-sensível, que, embora não possa ser percebido pelos sentidos, pode ser concebido clara e distintamente pelo

---

[80] *Ibid*. P. 110.

[81] O sofisma só se torna perceptível quando estiver patente o mecanismo da anfibolia. Cf. *The Kant-Eberhard Controversy*. P. 112-115. Cf. Lebrun, Gerard. *Op. Cit*. P. 77: "A lógica formal torna-se, assim, por sua *abstração* (nela mesma perfeitamente legítima), o trampolim de uma teoria *equívoca* que transpõe análises lógicas em conhecimentos de objetos – o que significa precisamente tomar o real por uma proposição". Essa tendência presente na *Resposta a Eberhard* ou, como diz Lebrun, os "traços desse 'logicismo' inveterado" são a "última 'resistência' do dogmatismo" (P.76).

[82] *Apud*: Lebrun. Gerard. *Op. Cit*. P. 79.

[83] In: *The Kant-Eberhard Controversy*. P. 118.

[84] *Ibid*. P. 118. Trata-se de um juízo analítico.

entendimento. O não-sensível é aquilo de que não se pode formar uma imagem ou o não-imaginável. O entendimento, obedecendo ao princípio de razão suficiente, exige como fundamento do sensível o não-sensível, ou seja, o simples em todo composto ou objeto dos sentidos. Sem esse elemento, o sensível não seria possível[85]. A estratégia de Kant consiste em destacar dois pressupostos nesse argumento e desmontá-los sistematicamente. O primeiro pressuposto é o de que "o tempo e o espaço concretos são feitos de elementos simples" e o segundo, o de que "esses elementos são objetos da razão e não dos sentidos" [86]. O primeiro pressuposto se põe em contradição com a matemática e o segundo contradiz a si mesmo.

O primeiro pressuposto contradiz a tese da divisibilidade infinita do espaço, sem a qual nem a Geometria nem a Física matemática seriam possíveis. Kant pode rejeitar a hipótese de um simples presente no composto material porque este está no espaço e "tão logo ocupe uma porção do espaço [...]" pode ser "dividido em tantas coisas ou alterações quanto o espaço ou o tempo que ocupa" [87]. Dito de outro modo, sendo o espaço divisível ao infinito, tudo o que nele estiver contido estará também sujeito a essa mesma operação. Ora, isso porque o espaço e o tempo são as formas originárias de nossa sensibilidade e da receptividade de nossas intuições, através das quais todos os objetos nos são dados enquanto fenômenos ou aparências, não como coisas em si.

> Além disso, uma vez que essas condições universais da sensibilidade são igualmente as condições *a priori* da possibilidade de todos os objetos dos sentidos enquanto aparências, essas aparências devem, portanto, se pôr de acordo com elas. Assim, o simples, seja na sucessão temporal ou no espaço, é absolutamente impossível[88].

O segundo erro de Eberhard é supor o simples como estando presente na intuição sensível sem que dele tenhamos consciência. Essa suposição se segue da tese supostamente derivada de Leibniz que afirma que o sensível é a sede de representações confusas e obscuras, mas que o entendimento apreende clara e distintamente mediante um método de análise[89]. Como

---

[85] Essa exigência se faz presente em toda a *Dialética Transcendental* e, em relação à questão do simples, na segunda *Antinomia*. Aqui Kant diz igualmente que a razão requer o simples como fundamento de todo composto e que essa exigência é meramente lógica, não transcendental. A confusão aqui dá margem a paradoxos que "contradizem o que a matemática estabelece em relação à intuição sensível" (*Ibid*. P. 120).

[86] *Ibid*. P.119.

[87] *Ibid*. P.120. Eberhard também considera o sentido interno, o tempo, que deixamos aqui de lado.

[88] *Ibid*. P. 120. Curiosamente, Kant fala aqui que o espaço e o tempo são seres conceituais e de imaginação, não porque sejam inventados por essa última, ou seja, ficções, mas sim porque "eles subjazem todas as suas combinações e invenções".

[89] Como observa Jocelyn Benoist, é a percepção sensível que "inscreve na sensibilidade sua *confusão intrínseca*, que, enquanto permanece sensibilidade, a afeta estruturalmente. Para ultrapassá-la, seria preciso adotar um regime de análise estritamente intelectual, que refere o sensível a seus componentes objetivos, ou seja, não sensíveis, considerados como estando fora (além?) do ponto de vista da sensibilidade – o que, para Leibniz, equivale a se colocar do ponto de vista de Deus, o de uma análise infinita". In: *Réponse a Eberhard*. P. 43.

aqui Kant também traduz o discurso de Eberhard nos termos da *Crítica*, o que se torna uma contradição manifesta é a afirmação de que o simples é o não-sensível como parte do sensível, isto é, o não-sensível é parte do sensível sem ser sensível. Eberhard não podia aceitar as teses da *Crítica* e, portanto, diz Kant, teve que "compor a intuição sensível a partir de partes não-sensíveis, o que é uma contradição manifesta" [90], porque se toda a intuição sensível nos for dada cada uma de suas partes nos são igualmente dadas e vice-versa. Nesse contexto, o estratagema de Eberhard consiste em jogar com as palavras para tentar um salto no suprassensível e dizer que o não-sensível é, na verdade, fundamento (*Grund*) do sensível, procurando assim introduzir uma ambiguidade (*Anfibolia*) no termo alemão para significar ou aquilo que sustenta o sensível, como seu fundamento suprassensível, ou a parte não perceptível dele, porque sem imagem. No vocabulário de Kant, Eberhard gostaria de poder provar a realidade objetiva da coisa em si, do numeno. Mas o numeno é uma exigência lógica da razão que nada determina das coisas ou dos objetos dados na esfera da intuição sensível. De fato, o conceito de mônada pode até ganhar sentido e ser salvo. Sob que condição? Quando a razão "pensar um composto de substâncias enquanto coisas em si (sem vinculá-lo à natureza particular de nossos sentidos), ela deve sobretudo pensá-lo enquanto composto de substâncias simples". No entanto, em virtude da especificidade dessa faculdade receptiva que é a sensibilidade e "por causa do que está necessariamente incluído na intuição dos objetos no espaço, a razão não pode nem deveria conceber nenhum elemento simples *nesses objetos*" [91]. Portanto, a mônada só pode ser fundamento transcendente e espiritual da fenomenalidade, o que, de acordo com Kant, só fará sentido do ponto de vista da filosofia prática.

V

De tudo isso, o que se segue? A simples substituição de uma metafísica geral ou ontologia por uma analítica do entendimento, a partir de uma reflexão transcendental. Um dos resultados que daí se segue aparece no momento mesmo da distinção de natureza entre entendimento e sensibilidade, conceito e intuição. Os conceitos possuem mais largo âmbito do que a experiência possível. Para adquirirem validade objetiva precisam ser restringidos. Não estaria aí a fonte dos deslizes, das ilusões, das anfibolias transcendentais? Não podemos deixar de concordar com Gerard Lebrun quando afirma que o "entendimento pode sempre persuadir-se *naturalmente* (e é por isso que o erro é desculpável) de que ele tem, por assim dizer, a liberdade

[90] In: *The Kant-Eberhard Controversy*. P. 121.
[91] *Ibid*. P. 125.

de escolha, e de que ele é tão capaz de determinar a objetividade em si quanto de determiná-la sob a condição do sensível" [92]. O erro é desculpável, ou melhor, evitável, quando, pela reflexão transcendental, se identifica a fonte do desengate entre entendimento e sensibilidade nessa maior largura do primeiro e, uma vez localizada a causa das sub-repções do entendimento, pode-se prevenir o uso transcendental, no ato de julgar, dos conceitos puros do entendimento. Dito de outro modo, há ilusões que dão origem a esse uso que faz a faculdade de julgar dos conceitos puros do entendimento: "o uso ou abuso *transcendental* das categorias, que é um mero erro da faculdade de julgar, quando esta é insuficientemente refreada pela crítica e não bastante atenta aos limites do único terreno em que se pode exercitar o entendimento puro". (B 352). Esse abuso, diz Kant, não deve ser confundido com o uso transcendente de "princípios efetivos, que nos convidam a derrubar todas essas barreiras e passar a um terreno novo, que não conhece, em parte alguma, qualquer demarcação". (B 352). Ainda não entramos no segundo estágio da metafísica, ainda não adentramos a região "das ilusões topológicas do pensamento objetivante que projeta espaços além do mundo" [93]. O uso transcendental das categorias só ocorre porque o entendimento, assim como a razão, é pensado como espontaneidade, como capacidade de julgar [*Vermögen zu urteilen*] inata, ainda que, é verdade, despertada pela experiência. Como dissemos acima, o uso transcendental das categorias suscita uma visão errônea da própria experiência, resultante de uma miragem (*Blendwerk*).

Certo. Há aqui uma tensão na filosofia de Kant [94]. Se esse uso transcendental dos conceitos é impossível "na medida em que lhe faltam todas as condições para qualquer uso (nos juízos)" das categorias, por que ainda conservar um "significado apenas transcendental" (B 305) para elas? É precisamente essa indecisão que pode levar o entendimento a se persuadir naturalmente de que pode produzir a "representação de um objeto em si, assim lhe afigurando que poderia formar *conceitos* dessa espécie de objetos e que, visto o entendimento não nos fornecer outros conceitos que não sejam categorias, o objeto, neste último sentido pelo menos, deveria poder ser pensado por esses conceitos puros do entendimento, o que erradamente levaria a tomar por conceito *determinado* de um ser, que poderíamos de certo modo conhecer pelo entendimento, o conceito totalmente *indeterminado* de um ser do entendimento, considerado como algo em geral, exterior à nossa sensibilidade" (B 307).

---

[92] Lebrun, Gerard. *Op. Cit*. P. 82.
[93] A frase é de Rubens Rodrigues Torres Filho. Cf. *Ensaios de Filosofia Ilustrada*, P. 48.
[94] Tomamos a expressão de Ricardo Terra, que recomenda "pensar as tensões do pensamento kantiano como essenciais a sua expressão, sem a necessidade de fazer com que a balança penda para um dos lados, sem ter de denunciar de maneira apressada as 'contradições e incoerências' dos textos". Cf. *A política tensa: ideia e realidade na filosofia da história de Kant*, P. 9.

Essa tensão, como toda tensão na filosofia de Kant, é mantida e superada do ponto de vista metodológico. As categorias devem conservar um significado transcendental para que a sensibilidade não se estenda à totalidade do real, como querem o empirista, o materialista e o fatalista. Pode-se, contra esses, pensar sem conhecer um objeto totalmente indeterminado que se chama numeno. Se for tomado, diz Kant, em sentido negativo, ele será aquela coisa que não é "*objeto da nossa intuição sensível*", feita abstração de nosso modo de intuir. Se for tomado no sentido positivo, ele será aquela coisa, "*objeto de uma intuição não-sensível*" (B 307) que, não sendo o modo de intuir do homem, só pode ser a de um intelecto arquetípico. Como não sabemos o que é uma intuição que seja não-sensível, só nos resta o sentido negativo de numeno, do qual só podemos fazer um uso problemático. Esse conceito deriva seu valor da função que exerce: "cercear a pretensão da sensibilidade" (B 311). Esse conceito é, "não só admissível, mas também inevitável como conceito limitativo da sensibilidade" (B 311). Se há uma tensão aqui, é preciso saber mantê-la no pensamento, o que só é possível pela reflexão transcendental.

> O conceito de um *numeno*, isto é, de uma coisa que não deve ser pensada como objeto dos sentidos, mas como coisa em si (exclusivamente por um entendimento puro), não é contraditório, pois não se pode afirmar que a sensibilidade seja a única forma possível de intuição. Além disso, este conceito é necessário para não alargar a intuição sensível até às coisas em si e para limitar, portanto, a validade objetiva do conhecimento sensível (pois as coisas restantes, que a intuição sensível não atinge, se chamam por isso mesmo numenos, para indicar que os conhecimentos sensíveis não podem estender o seu domínio sobre tudo o que o pensamento pensa). Mas, em definitivo, não é possível compreender a possibilidade de tais *numenos* e o que se estende para além da esfera dos fenômenos é (para nós) vazio; quer dizer, temos um entendimento que, *problematicamente*, se estende para além dos fenômenos, mas não temos nenhuma intuição, nem sequer o conceito de uma intuição possível, pelo meio da qual nos sejam dados objetos fora do campo da sensibilidade, e assim o entendimento possa ser usado *assertoricamente* para além da sensibilidade. O conceito de um numeno é, pois, um *conceito-limite* para cercear a pretensão da sensibilidade e, portanto, para uso simplesmente negativo. Mas nem por isso é uma ficção arbitrária, pelo contrário, encadeia-se com a limitação da sensibilidade, sem todavia poder estabelecer algo de positivo fora do âmbito desta. (B 310- 311).

E isso não é tudo! O entendimento, ao limitar a sensibilidade, limita a si mesmo, "impõe a si próprio os limites, pelos quais não conhece as coisas em si mediante quaisquer categorias, só as pensando, portanto, com o nome de algo desconhecido". (B 312)[95]. Contra Leibniz. Para sermos mais precisos, não é o entendimento que limita a si mesmo, mas sim a reflexão transcendental por intermédio das ideias. Isso porque o entendimento "não reflete sobre as fontes do seu próprio conhecimento" por estar demasiado ocupado com seu uso empírico. Vimos que o entendimento "não pode determinar para si próprio as fronteiras [*Grenzen*] do seu uso, e saber

[95] Mais adiante, em B 315: "[...] e o pensamento problemático, que deixa vago um lugar para eles [objetos puros, simplesmente inteligíveis], serve apenas como um espaço vazio, para limitar os princípios empíricos, sem todavia conter ou mostrar qualquer outro objeto de conhecimento fora da esfera destes últimos". Cf. ainda B 344.

o que é possível encontrar dentro ou fora da sua esfera inteira, pois para tanto se requerem as indagações profundas que temos realizado". (B297). Parece-nos que a importância da reflexão transcendental, do ponto de vista metodológico, está em fazer a partilha das comarcas, das faculdades, e, ao mesmo tempo, permitir que não se confunda a ilusão e o erro. Na *Dialética Transcendental*, Kant poderá, graças a esse instrumento metodológico, mostrar que a ilusão transcendental é não apenas natural, mas necessária para o exercício das faculdades de conhecimento. Certamente, como dissemos na introdução, o termo *reflexão transcendental* não reaparece na *Crítica da Razão Pura*, salvo na introdução à *Dialética Transcendental*: por meio da reflexão transcendental deve-se decompor a faculdade de conhecimento, ali comparada com a resultante de duas forças de direções diferentes, isto é, o entendimento e a sensibilidade, para assinalar "o lugar de cada representação na faculdade de conhecer que lhe corresponde [...]". (B 351). Apesar dessa omissão, a reflexão transcendental não deixa de ser a condição sem a qual não se desenvolve uma crítica da razão dogmática pela razão crítica.

Essas metáforas das fronteiras, essa tarefa de fixar limites é por vezes atribuída por Kant à razão e suas ideias, aproximando, portanto, reflexão transcendental e razão. É o que explica o § 59 dos *Prolegômenos*: a razão e suas ideias possuem a tarefa de fixar os limites (*Schranken*) do uso legítimo do entendimento – uso empírico. Isso porque o traçado das fronteiras pela razão é, de certo ponto de vista, uma cognição da "relação daquilo que está fora da fronteira [da experiência possível] com o que está contido em seu interior". Note-se que aqui Kant vai até o ponto de afirmar que há um conhecimento da razão por ela mesma, quando ela traça as fronteiras do campo da experiência por algo que não pertence a esse campo – campo dos puros seres inteligíveis. Esse conhecimento é uma cognição de uma fronteira, mas não, é claro, de um objeto acessível a uma intuição não sensível.

Nossa interpretação condiz com a de Henry Allison quando mostra como os conceitos de coisa em si, numeno e objeto transcendental são produtos da reflexão transcendental. Dissemos que Allison considera a reflexão transcendental como o próprio método crítico. Segundo Allison, é a própria noção de fenômeno/aparência que requer a introdução, pela reflexão transcendental, da noção de coisa em si. De fato, a noção de fenômeno pertence à filosofia transcendental. As entidades espaço-temporais pertencem ao campo dos fenômenos porque são objetos considerados "em relação à mente humana e seu esquema conceitual" [96]. Se as retirarmos dessa relação ou, para usar os termos de Kant, se fizermos abstração de nosso modo de intuir, teremos os objetos como eles são em si mesmos – objeto = x, indeterminado e incognoscível para nós,

[96] Cf. Things in themselves, noumena and the transcendental object, P. 52. Esses três conceitos recebem tratamentos distintos na primeira e na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. Allison mostra que o conceito de objeto transcendental, na primeira edição, se torna o conceito de numeno em sentido negativo na segunda edição.

homens. A possibilidade de se referir assim a esses objetos, separados dessa relação e postos em relação com um intelecto divino, é tornada possível pela reflexão transcendental. Conforme assinala Allison, será esse ponto de vista que irá permitir Kant evitar o ceticismo, resolver as antinomias e justificar a moralidade[97]. Apesar de aprofundada, a tensão vai sendo absorvida e superada. Do modo como Allison desenvolve sua interpretação do idealismo transcendental, a distinção entre fenômeno e numeno não é a distinção entre duas entidades ontologicamente distintas. Tomar assim a distinção é reativar as objeções de Jacobi[98]. Essa distinção é, pelo contrário, transcendental, produto da reflexão transcendental. Trata-se de duas maneiras distintas de considerar o objeto: em relação a uma mente finita, isto é, dotada de uma parte passiva e receptiva (intuição sensível) ou objeto separado dessa relação.

Assim como a reflexão 5552, citada acima, estabelece um paralelismo entre a anfibolia e os paralogismos da psicologia racional, Allison também aponta para uma ressonância entre a abordagem transcendental do objeto com as afirmações de Kant sobre a unidade da apercepção originária tanto na *Dedução Transcendental* quanto nos paralogismos. Isso porque a divisão entre Sujeito e Objeto é também fruto dessa operação crítica reflexiva: o objeto é o correlato do eu penso. Para apoiar sua interpretação, Allison cita B 157: "[...] tenho consciência de mim próprio na síntese transcendental do diverso das representações em geral, portanto na unidade sintética originária da apercepção, não como sou em mim próprio, mas tenho apenas consciência *que* sou. Esta *representação* é um *pensamento* e não uma *intuição*". Ter consciência de que sou não significa que me conheço como sou em mim mesmo. Essa "consciência transcendental" (A 117n) é a forma lógica pressuposta em qualquer pensamento, não a coisa pensante de Descartes. No segundo paralogismo, o da simplicidade, Kant diz o mesmo: "[...] a simplicidade da representação de um sujeito não é, por isso, um conhecimento da simplicidade do próprio sujeito, porque se faz totalmente abstração de todas as suas propriedades, quando se designa unicamente pela expressão totalmente vazia de conteúdo: *eu* (expressão que posso aplicar a todo o sujeito pensante)". (A 355). Assim, o paralelismo se completaria se chamássemos esse sujeito, forma lógica sem conteúdo, de algo em geral = x. A ilusão que provoca a confusão da "simplicidade da representação de um sujeito" com um conhecimento da simplicidade do próprio sujeito é o que uma reflexão transcendental deve isolar[99].

Portanto, mantendo uma significação transcendental para as categorias, Kant pode evitar o ceticismo, resolver as antinomias e justificar a moralidade. É assim que Kant pode falar da

---

[97] Cf. B XXVII a XXXI.

[98] Allison mostra como Jacobi confundiu o fenômeno kantiano com a aparência de Berkeley e, por isso, não pôde compreender o sentido de uma abordagem transcendental e crítica do problema da afecção da mente por objetos.

[99] As tensões e tremores continuam no capítulo 3, quando abordaremos a necessidade da ilusão no conhecimento sem que isso seja nocivo ao mesmo.

utilidade positiva da *Crítica da razão Pura*. Nos *Prolegômenos* Kant deixa claro que é aí que ele se afasta de Hume, deste "homem penetrante" que chamava de metafísica a filosofia destruidora que teria apenas a utilidade negativa de moderar as "pretensões exageradas da razão especulativa, para eliminar totalmente tantas querelas intermináveis e importunas que perturbam o gênero humano". Hume não viu que algo de positivo poderia resultar dessa demolição prévia e, assim, "perdeu de vista o dano concreto, que daí resulta, ao serem tiradas à razão as vistas mais importantes, segundo as quais apenas ela pode fixar à vontade o objetivo supremo de todos os seus esforços" [100].

Em uma aula inaugural de História da Filosofia Moderna III, Rubens Torres Filho comenta cuidadosamente o *Prefácio da segunda edição*, "pondo à mostra suas articulações internas e o 'movimento' lógico da argumentação", para indicar qual pode ser a utilidade positiva da *Crítica da Razão Pura*. Rubens deseja mostrar que, ao contrário do que afirma Schopenhauer, Kant não reescreveu a *Crítica* para "acomodar de volta a velha coisa em si dos dogmáticos e para poder, com os postulados da razão prática, recuperar 'pela porta dos fundos' os velhos preconceitos metafísicos – Deus, mundo em si, alma imortal – que a filosofia crítica parecia ter banido para sempre" [101]. Ler assim a *Crítica* é ignorar a função da reflexão transcendental: distinguir "de um lado as coisas *als* 'objetos da experiência', de outro as mesmas *als* 'coisas em si mesmas'" [102]. Sobre a utilidade positiva da *Crítica*, Kant diz nesse Prefácio:

> Um relance apressado dessa obra poderá levar a crer que a sua utilidade é apenas *negativa*, isto é, a de nunca nos atrevermos a ultrapassar com a razão especulativa os limites da experiência e esta é, de fato, a sua primeira utilidade. Esta utilidade, porém, em breve se torna *positiva* se nos compenetrarmos de que os princípios, em que a razão especulativa se apoia para se arriscar para além dos seus limites, têm por consequência inevitável não uma *extensão* mas, se considerarmos mais de perto, uma *restrição* do uso da nossa razão, na medida em que, na realidade, esses princípios ameaçam estender a tudo os limites da sensibilidade a que propriamente pertencem, e reduzir assim a nada o uso puro (prático) da razão. Eis porque uma crítica que limita a razão especulativa é, como tal negativa, mas na medida em que anula um obstáculo que restringe ou mesmo ameaça aniquilar o uso prático da razão, é de fato de uma utilidade positiva e altamente importante, logo que nos persuadirmos de que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o uso moral), no qual esta inevitavelmente se estende para além dos limites da sensibilidade, não carecendo para tal, aliás, de qualquer ajuda da razão especulativa, mas tendo de assegurar-se contra a reação desta, para não entrar em contradição consigo mesma. (B XXV).

---

[100] *Prolegômenos*, Introdução, Nota 1. Percebe-se que aqui Kant insiste no uso prático da razão. A *Crítica da Razão Pura* reserva ainda uma positividade para a metafísica quando esta é renovada pela reflexão transcendental. Será o tema do *Apêndice à Dialética Transcendental*.

[101] Torres Filho, Rubens R. *Ensaios de Filosofia Ilustrada*, P. 137-138.

[102] *Ibid*. P. 141. A preposição alemã *als*, diz Rubens, pode ser traduzida por "na condição de", "no sentido de", "entendidas como" ou "tomadas como". Para Rubens, a reflexão transcendental introduz um tremor semântico nos conceitos permitindo uma dupla significação do objeto.

Foi porque a *Crítica* nos mostrou a nossa "inevitável ignorância perante a coisa em si" e reduziu "a simples fenômeno tudo o que podemos teoricamente *conhecer*" é que a sensibilidade pode ser contida para que não façamos "de algo que não pode ser objeto de experiência" (B XXX) um fenômeno, para que não naturalizemos o suprassensível[103], como Locke e Hume o fizeram. Não apenas pensar o suprassensível se distingue de conhecê-lo, mas também quando dele não puder haver saber poderá haver crença (*Glauben*). Evidentemente, aqui em B XXV, se considera o uso prático da razão. Será preciso perguntar se não há uma utilidade positiva no âmbito da própria razão teórica, o que será tematizado quando Kant, em outro *Apêndice*, abordar o uso regulativo que a razão pode fazer de suas ideias.

Tendo, assim, demarcado os territórios, as comarcas, as jurisdições ou circunscrições transcendentais do entendimento e da sensibilidade, Kant pode agora passar para o segundo estágio da metafísica, "passar a um terreno novo, que não conhece, em parte alguma, qualquer demarcação". (B 352).

A seguir, queremos mostrar como Kant isola e decompõe a comarca da razão para identificar o estatuto de uma ideia, representação exclusiva dessa faculdade de conhecer superior. A noção de ilusão transcendental é inseparável de uma compreensão da função dessas ideias da razão pura. O primeiro passo irá consistir em examinar como, na *Dialética Transcendental*, Kant distingue as ideias da razão das categorias do entendimento e mostra como essas ideias são deduzidas de funções lógicas próprias da razão – o silogismo. São as ideias de Alma, de Mundo e de Deus que, de um modo que será preciso examinar, brotam da natureza da razão, de exigências que lhe são exclusivas.

No terceiro e último capítulo, vamos investigar o que se segue dessa decomposição: a teoria do uso regulativo dessas ideias e seu vínculo com a ilusão transcendental. Nesse contexto, algumas hipóteses ligadas à nossa interpretação poderão ser exploradas, como, por exemplo, essa de Avery Goldman: será que a ideia psicológica em sua função reguladora não é o princípio que nos permite nos orientar no pensamento? Será que não é essa ideia, enfim, o princípio que guia a reflexão transcendental na demarcação das comarcas do entendimento e da razão e, desse modo, torna possível o próprio discurso crítico sobre a subjetividade transcendental? Se não for assim, não será a demarcação das comarcas como pertencentes a essa mesma subjetividade fruto de um discurso dogmático enganado pela ilusão transcendental?

---

[103] Conforme Rubens, a "pretensão do dogmatismo de ampliar o *saber* para além dos limites de sua comarca, de alcançar, *com o saber*, o suprassensível, consiste então em desnaturar esse suprassensível, pois para isso ele é forçado a, inevitavelmente, *naturalizá-lo*". Torres Filho, Rubens R. *Op. Cit*. P. 151.

Capítulo II

A Razão e suas Ideias

I

Se a reflexão transcendental é a operação que decompõe e cartografa a razão, operação levada a cabo pela razão sobre si mesma, uma das questões que ela se coloca nessa difícil tarefa de se conhecer, à parte da questão sobre a possibilidade do entendimento puro (A XVII), é sobre a possibilidade de isolar a razão pura enquanto faculdade específica dotada de direitos que lhe são exclusivos. Pode-se isolar a razão? A questão é esta: "se a razão em si, isto é, a razão pura, contém *a priori* princípios e regras sintéticos e em que poderão consistir esses princípios". (A 306/ B 363). A tarefa aqui é a de realizar uma analítica dos conceitos da razão pura, no sentido de *analítica* esclarecido por Kant em A 65-6/ B 90: "a *decomposição*, ainda pouco tentada", da própria faculdade da razão para examinar a possibilidade das ideias *a priori* e analisar seu uso puro. O paralelismo é tal que Kant dedica o Livro I da *Dialética*, sobre os conceitos da razão pura, a uma dedução subjetiva das ideias. Simultaneamente, uma vez que as representações da razão pura não são conceitos dados *a priori*, mas sim produzidos [*gemachte* Begriffe] ou gerados no e pelo silogismo dialético [*geschlossene* Begriffe], será importante assinalar que há uma dedução *subjetiva*, mas não uma dedução *metafísica* das ideias[104].

O capítulo I da *Analítica dos Conceitos* anuncia o traçado de um fio condutor [*Leitfaden*] para o desnudamento de todos os conceitos puros do entendimento, ou melhor, que irá permitir o filósofo transcendental flagrar esses conceitos tais como eles brotam do entendimento "como de uma unidade absoluta, puros e sem mistura" (B 92). Para tanto, Kant pretende mostrar que há uma conexão entre a tábua dos juízos investigada e estabelecida pela lógica geral e a tábua, a ser delineada, dos conceitos puros do entendimento – categorias. Tal conexão, afirma Kant, "fornece-nos uma regra pela qual se pode determinar *a priori* o lugar de cada conceito puro do entendimento e a completude de todos em conjunto" (B 92). Sem essa regra, tal conexão ficaria exposta ao capricho ou ao acaso.

---

[104] Cf. Klimmek, Nikolai F. *Kants System der transzendentalen Ideen*. P. 8-10. Voltaremos a esse tema.

O estranhamento e a desconfiança de que esse procedimento pertence mais às manias arquitetônicas de Kant, a obsessão a todo custo pelo sistema, não deixou de fazer escola. Entretanto, ao situar a *Crítica da razão pura* na história da lógica moderna, isto é, no contexto dos manuais de lógica escritos sobretudo nos séculos XVI e XVII, Giorgio Tonelli foi capaz de demonstrar que, apesar da inovação, da originalidade envolvida no procedimento descrito acima, ele não é de modo algum arbitrário. Assim é que o autor pôde desfazer inúmeros mal-entendidos ao demonstrar, partindo de uma análise documental detalhada de textos que, de um modo ou de outro, pertencem à atmosfera da formação intelectual do jovem Kant, que a *Crítica da razão pura* não é uma teoria do conhecimento em geral[105] ou uma epistemologia talhada para demonstrar que a física de Newton é bem fundada em suas pretensões de objetividade, mas sim um tratado sobre lógica tanto quanto sobre metafísica. Uma análise dos documentos, diz Tonelli, mostra que até o início do século XIX o que se entendia por *lógica* incluía "também uma preocupação com a origem, o método adequado e os limites do conhecimento humano. Isso significava que obras como o *Discurso do método* de Descartes, o *De intellectus emendatione* de Spinoza, o *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* de Leibniz e o *Ensaio* de Locke eram considerados como pertencentes à lógica"[106].

Ao situar a obra desse modo, a própria estrutura da *Crítica da razão pura* ganha mais inteligibilidade. Percebe-se que a divisão geral da obra em uma *Teoria dos elementos* e uma *Teoria do método* "reproduz em outro nível a divisão de alguns tratados alemães de lógica em uma lógica geral e uma lógica especial" [107]. A *Lógica Transcendental* é uma lógica do uso particular do entendimento e contém "as regras para pensar retamente sobre determinada espécie de objetos" (B 76). Sua subdivisão em uma *Analítica* e uma *Dialética* deriva de uma "tradição aristotélica particular", iniciada no século XVI e ainda viva no XVIII, que apresentava um texto de lógica dividido em uma lógica da verdade (*Analítica*) e em uma lógica da probabilidade e da verossimilhança (*Dialética*). Formado nessa tradição, Kant modifica aquilo que assimila. Ao invés de identificar a *Dialética* com a lógica da probabilidade, a *Dialética* passa a ser vista como uma lógica da ilusão. Além disso, continua Tonelli, a organização da lógica transcendental em "Analítica dos Conceitos, Analítica dos Princípios e Dialética, reproduz a

---

[105] Isso não quer dizer que a *Crítica* não se interessa pelo conhecimento, o que seria absurdo. O que interessa a *Crítica* é o conhecimento da razão pura, a relação *a priori* de nosso aparato cognitivo a objetos. Não fosse o campo de batalha na metafísica, não haveria necessidade de crítica.

[106] Tonelli, Giorgio. *Kant's Critique of pure reason within the tradition of modern logic*. P. 3. Tonelli lembra em seguida que o Livro I do *Tratado da natureza humana* de Hume, sobre o Entendimento, é explicitamente descrito como um livro sobre lógica.

[107] *Ibid*. P. 6. Tonelli traduz *Lehre* por *Teoria* e não por *Doutrina*, pela simples razão de que a *Crítica* não contém uma doutrina, mas um cânon, em sua parte *Analítica*, e uma disciplina, na *Dialética*. O outro nível de que se trata aqui é, evidentemente, o nível da lógica transcendental.

divisão corriqueira da lógica teórica em teoria do conceito, do juízo e do silogismo; e a tábua das categorias é sabidamente estabelecida de acordo com a tábua das formas do juízo, que pertence à lógica geral" [108]. Contra Norman Kemp-Smith, Tonelli assegura que essa analogia justifica, mais do que levanta suspeita, o decalque parcial da *Crítica* a partir da tradição da lógica moderna: "é até natural que a estrutura do pensamento metafísico seja conforme a forma (lógica) geral do pensamento" [109]. O próprio Kant reafirma, em 1785, essa conformidade:

> [...] a tábua das categorias contém, de forma completa, todos os conceitos puros do entendimento e também todas as ações formais do entendimento nos juízos, dos quais são derivadas e em nada se distinguem, a não ser que mediante o conceito do entendimento um objeto é pensado como *determinado* em relação a uma ou outra função dos juízos (por exemplo, no juízo categórico – *a pedra é dura* –, *pedra* usa-se como sujeito e *dura* como predicado, mas de maneira que o entendimento fica livre para inverter a função lógica destes conceitos e dizer: algo duro é uma pedra; pelo contrário, se para mim represento como *determinado no objeto* que a pedra em todas as determinações possíveis de um objeto, não do simples conceito, deve ser pensada unicamente como sujeito, e a dureza apenas como predicado, estas funções lógicas tornam-se então *conceitos puros do entendimento* acerca dos objetos, a saber, *substância* e *acidente*) [110].

Isso significa que as categorias *são* as funções lógicas do juízo quando referidas às formas da intuição sensível. As primeiras *em nada se distinguem* das segundas, de onde são derivadas, salvo nesse ponto fundamental. É a mesma função, Kant garante, "que confere unidade às diversas representações *num juízo*, [e que] dá também unidade à mera síntese de representações diversas *numa intuição*". Ocorre que, no entanto, nesse último caso, a unidade resultante carregará a marca de um "conceito puro do entendimento". (B 105). O que é importante é que a lógica só fornece cognição de relações meramente formais e não de existências reais. Por exemplo, a conexão lógica entre conceitos em que um é a razão [*Grund*] ***lógica*** (antecedente) de outro conceito que é sua consequência lógica (consequente) – juízo hipotético, não dá conta

---

[108] *Ibid*. P. 7.

[109] *Ibid*. P. 7. Kemp-Smith resume o estranhamento geral com que esse decalque parcial foi recebido ao acusar Kant de ter moldado a *Crítica* a partir de tais padrões extrínsecos, tomados de empréstimo da lógica geral. Tonelli, por sua vez, aprofunda a analogia e mostra que termos como anfibolia, analogia, análise e síntese, antecipação, *a priori* e *a posteriori*, axioma, cânon, hipótese, máxima, paralogismo, postulado, etc., são típicos dos manuais de lógica dos séculos XVII e XVIII. Isso significa que esses termos eram, em primeiro lugar, instituídos nos textos da lógica geral. Em seguida, Kant, à sua maneira, os transportava para o interior de seu projeto de uma lógica especial para o uso do entendimento – lógica transcendental. Esses conceitos são empregados pelo discurso de segunda ordem instaurado pela reflexão transcendental, isto é, quando se trata de decompor a razão em sentido amplo para determinar não objetos, mas sim o nosso modo de conhece-los *a priori*. Cf. Smit, Houston. The role of reflection in Kant's Critique of Pure Reason. P. 14.

[110] Kant, Immanuel. *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*. P. 19n. E em 1787, agora considerando outro exemplo – *todos os corpos são divisíveis*, Kant reitera e acrescenta: "pela categoria de substância, porém, se nela fizer incluir o conceito de corpo, determina-se que a sua intuição empírica na experiência deverá sempre ser considerada como sujeito, nunca como simples predicado; e assim em todas as restantes categorias". (B 129).

da conexão ***real*** entre coisas em que uma coisa é a razão real (causa) de outra coisa que é seu efeito ***real***. Consequências lógicas estão contidas como partes no todo que é a razão lógica. Em contrapartida, razões reais e consequências reais (causas e efeitos) são coisas opostas, ou estados opostos de uma coisa, que se sucedem umas às outras no tempo e no espaço – como a bola de bilhar em movimento chocando-se com uma bola de bilhar em repouso, com a primeira mudando para o repouso e a segunda para o movimento. Vimos no capítulo anterior que o resultado que se segue quando se negligencia essa distinção entre lógica e ontologia se chama *anfibolia transcendental*.

Ora, não são apenas os conceitos do entendimento, as categorias, que são descobertos a partir do fio condutor desenterrado da lógica geral. Na segunda seção do Livro I da *Dialética Transcendental*, Kant decide apostar que o mesmo procedimento será adequado para a descoberta das Ideias Transcendentais. Agora, no entanto, será preciso partir da forma dos silogismos [*Vernunftschluss*].

> A analítica transcendental deu-nos o exemplo de como a simples forma lógica do nosso conhecimento pode conter *a priori* a origem de conceitos puros, que, anteriormente a qualquer experiência, nos representam objetos, ou melhor, indicam a unidade sintética, única que permite um conhecimento empírico dos objetos. A forma dos juízos (convertida em conceito da síntese das intuições) produziu as categorias, que dirigem todo o uso do entendimento na experiência. Do mesmo modo podemos esperar que a forma dos silogismos, quando aplicada à unidade sintética das intuições, segundo a norma das categorias, contenha *a priori* a origem de conceitos particulares, a que podemos dar o nome de conceitos puros da razão ou *ideias transcendentais* e que determinam, segundo princípios, o uso do entendimento no conjunto total da experiência. (A 321/ B 378).

A importância das ideias da razão pura salta aos olhos quando, desde logo, elas aparecem vinculadas ao uso do entendimento na totalidade da experiência. Esses conceitos que brotam do seio da própria razão não devem ser considerados supérfluos e vãos, diz Kant em B 385. "Pois ainda quando nenhum objeto possa por eles ser determinado, podem, contudo, no fundo e sem serem notados, servir ao entendimento de cânon que lhe permite estender o seu uso e torná-lo homogêneo". Isso significa que as ideias da razão são um cânon para as categorias do entendimento e que, para notá-las em sua operação, será preciso adotar o procedimento da reflexão transcendental. Comentando o sentido do termo cânon na *Crítica da razão pura*, Tonelli mostra como a *Analítica Transcendental* pode ser um cânon: conjunto de regras para a apreciação do uso legítimo, puro e empírico, do entendimento e do juízo no que se refere aos elementos formais transcendentais do pensamento. Sabe-se que só há uso legítimo dos conceitos do entendimento no âmbito da experiência possível. Quanto às ideias transcendentais, continua

Tonelli, elas são um cânon para "o uso amplo e consistente do entendimento" não porque o entendimento possa conhecer mais objetos por intermédio delas, e sem o auxílio das categorias, mas porque elas fornecem ao entendimento um conhecimento melhor e mais profundo daqueles objetos que ele mesmo já conhece. É que o entendimento só os conhece de nodo fragmentado, *partes extra partes*, limitado que está ao campo das sínteses progressivas ou regressivas. Trata-se aqui de ver os objetos do ponto de vista da totalidade da experiência – ponto de vista que só pode brotar do olhar da razão[111]. No próximo capítulo veremos como esse tema se desenvolve na teoria do uso regulativo das ideias transcendentais.

Essa derivação subjetiva das ideias "a partir da natureza da nossa razão" (B 393), no entanto, não foi recebida com entusiasmo pelos primeiros leitores de Kant. Por exemplo, Christian Garve escreve uma resenha dessa obra. Eis o que ele tem a dizer sobre o tema: "O autor [Kant] encontra, não sabemos como, um nexo entre as regras lógicas do silogismo e essas investigações metafísicas [acerca da alma, do mundo e de Deus]. Que a premissa maior tenha de ser universal é para Kant um motivo pelo qual a razão presumivelmente procura a universalidade, isto é, a completude total da série do mundo. O silogismo categórico leva-o à psicologia, o hipotético à cosmologia, e o disjuntivo à teologia. O resenhista confessa que não sabe segui-lo nesse caminho" [112]. A falta de clareza de Kant na realização dessa tarefa é certamente lamentável, porque o que se segue dessa dedução subjetiva das ideias é precisamente a identificação de todo o movimento da metafísica especial com a estrutura da razão pura. Isto é, o fato de haver um conjunto de disciplinas chamado *metafísica especial* não é, para Kant, um simples fato da história ou uma criação fantasiosa da mente humana, mas um reflexo de princípios que brotam da própria natureza da razão. Essa pretensa ciência, diz Kant, não pertence à comarca do entendimento. Pelo contrário, a metafísica "é unicamente um produto puro e autêntico, ou antes, um problema da razão pura" (B 392).

Além dessa observação de Garve, há uma dificuldade menor. Garve indica que as ideias de alma, de mundo e de Deus são as três únicas da lista das ideias transcendentais apresentada por Kant. Em uma nota de B 395, porém, Kant diz que a "metafísica tem como objeto próprio da sua investigação apenas três ideias: *Deus*, a *liberdade* e a *imortalidade*, de tal modo que o segundo conceito, ligado ao primeiro, deve conduzir ao terceiro, como conclusão necessária". Ou seja, em primeiro lugar, a lista parece ser instável. Poder-se-ia ainda acrescentar uma lista

---

[111] *Ibid*. P. 93 e 94.

[112] In: Santos, Paulo Licht. (2008): Algumas observações sobre a *Dialética Transcendental*: o fim da *Crítica da razão pura*. *Studia Kantiana*, n. 6/7, p. 135-179. Schopenhauer, segundo Paulo Licht, também denuncia "o caráter infundado da derivação subjetiva das ideias transcendentais" e conclui que Kant "tomou como produto universal da razão o que, na verdade, não passaria de simples matéria histórica e geográfica".

parcial de ideias que só farão sentido do ponto de vista da Razão Prática: virtude, contrato originário, república perfeita, educação e liberdade[113]. De fato, não seria absurdo supor que a teoria das ideias transcendentais só foi introduzida na primeira *Crítica* para abrir espaço para as ideias práticas: demite-se o saber do suprassensível para abrir espaço para a moralidade. Em suma, Kant não afirma que as ideias se esgotam *no número três*, "e sim que podem ser conduzidas a três classes, significando que podem englobar outras. É o que ocorre em relação à ideia de mundo, quando são estabelecidas as quatro ideias cosmológicas" [114]. Ora, não é a lista que é importante, pois, na verdade, essas três classes derivam ou brotam de uma única ideia transcendental. Só há uma Ideia Transcendental: a exigência lógica de unidade sistemática expressa em A 308/ B 364: "encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade". Essa ideia se ramifica e a lista, portanto, pode muito bem se multiplicar sem que isso ameace o argumento central de Kant. Por exemplo, a *Arquitetônica da Razão Pura*, capítulo III da *Teoria Transcendental do Método*, apresenta a Ciência como uma ideia da razão, a ideia de uma unidade orgânica e sistemática. E a própria filosofia é essa ciência ou "a simples ideia de uma ciência possível, que em parte alguma é dada *in concreto*". (B 866)[115]. Nesse sentido, não se pode aprender a filosofia porque ela não está estabelecida como um dado que se possa assimilar como quem assimila dados históricos, empíricos. A Filosofia é a ideia do sistema do conhecimento por conceitos.

II

Na *Dialética*, a reflexão transcendental isola, assim, uma nova faculdade cognitiva, precisamente aquela que parece dar nome à obra: a razão pura. Antes de aprofundar essa decomposição, é importante algumas considerações de ordem semântica. Ainda que no prefácio de 1781 Kant já tivesse mencionado a razão [*Vernunft*] como uma faculdade distinta do entendimento [*Verstand*] e fonte de representações específicas[116], a regra geral seguida por Kant é considerar a razão pura em pelo menos três sentidos: a) em sentido amplo, sem distinção em relação ao entendimento; nesse sentido, Kant designa a espontaneidade do pensamento, por

[113] A liberdade pode ser tomada em sentido cosmológico, tal como na terceira antinomia, e em sentido prático.
[114] Terra, Ricardo. *A política tensa*. P. 18.
[115] Cf. Terra, Ricardo. *Ibid*. P. 19n. Cf. também Tonelli, Giorgio. *Op. Cit*. Cap. III.
[116] Para fornecer outra evidência textual, em *Da divisão da lógica geral em Analítica e Dialética*, Kant também já havia se referido à razão [*Vernunft*] quando afirma que o "critério puramente lógico da verdade, ou seja, a concordância de um conhecimento com as leis gerais e formais do entendimento [*Verstand*] e da razão [*Vernunft*], é uma *conditio sine qua non*, por conseguinte a condição negativa de toda a verdade [...]". (A 59/ B 84).

oposição à receptividade da sensibilidade; a espontaneidade do pensamento é a capacidade de julgar [*Vermögen zu urteilen*], que não deve ser confundida com uma de suas atualizações, a faculdade de julgar[117]; b) em sentido ainda mais amplo, para incluir todos os elementos do pensamento puro, inclusive os da sensibilidade; c) no sentido restrito que vai aqui nos ocupar, como uma faculdade que difere em natureza do entendimento, fonte das ideias e da ilusão transcendental. Certamente, a partilha das faculdades transcendentais deve ser vista como um ponto de partida que precisa ser filosoficamente justificado. Veremos, no próximo capítulo, que a hipótese de Avery Goldman tem a pretensão de exibir essa justificativa: a ideia de eu, cuja fonte é a própria razão pura, orienta a reflexão transcendental na elucidação crítica das faculdades e de suas comarcas transcendentais[118].

Os princípios subjetivos da razão pura são as ideias transcendentais, representações exclusivas da razão. Quando introduz o termo *ideia*, Kant não esconde que foi Platão quem o cunhou, assim como Aristóteles havia cunhado o termo *categoria*. O termo irá servir para exprimir um conceito, "cuja distinção de outros conceitos afins [é] de grande importância". (A 313/ B 369). Uma ideia é uma representação pura tanto quanto uma categoria, mas uma ideia

---

[117] "Podemos [...] reduzir a juízos todas as ações do entendimento, de tal modo que o *entendimento* em geral pode ser representado como uma *capacidade de julgar*. Porque, consoante o que foi dito, é uma capacidade de pensar". (A 69/ B 94). Cf. Longuenesse, Beatrice. *Kant and the capacity to judge*. P. 7n. Essa capacidade de julgar também se fará presente na razão tomada em sentido restrito. Na passagem acima, o termo *entendimento* também inclui a razão.

[118] Cf. Goldman, Avery. *The subject of critique*. Julio Esteves, em *A ilusão Transcendental*, defende que a razão teórica é dispensável, enquanto faculdade distinta do entendimento, para explicar a gênese da ilusão transcendental. Certamente, como vimos, há uma ilusão e uma dialética do entendimento, notadamente no *Apêndice* sobre as Anfibolias. Porém, não se deve confundir o uso transcendental das categorias, quando abstração é feita do nosso modo próprio de intuir, com o uso transcendente das categorias quando incitadas pelas ideias a transpor todas as fronteiras da experiência. As ideias, segundo Kant, são "princípios efetivos, que nos convidam a derrubar todas essas barreiras [o campo da experiência] e passar a um terreno novo, que não conhece, em parte alguma, qualquer demarcação. Eis porque *transcendental* e *transcendente* não são idênticos". (A 296/ B 353). Mostramos que o uso transcendental das categorias nos leva a ter uma visão errônea da própria experiência. Por exemplo, Leibniz negligencia a sensibilidade como faculdade cognitiva com direito a cidadania transcendental e, por isso, intelectualiza o fenômeno. Para apoiar sua hipótese de que há "uma explicação alternativa da gênese da ilusão transcendental e metafísica", Esteves cita A 408-09/ B 435, onde Kant afirma que a "razão não produz propriamente conceito algum, mas quando muito *libera o conceito do entendimento* das inevitáveis limitações de uma experiência possível". O texto citado pertence ao capítulo sobre as *Antinomias*, seção primeira sobre o *Sistema das ideias cosmológicas*. Além de termos aqui uma questão quantitativa de que há muito mais evidências textuais que mostram o contrário, que a razão é sede de ideais irredutíveis a categorias, parece-nos plausível afirmar que o que Kant quer dizer ali é que a razão não produz conceito algum de *Mundo* porque ele é "o objeto de um conceito que se contradiz a si próprio" (A 291/ B 348) – *nihil negativum*. Na verdade, a razão, por intermédio da reflexão transcendental, pode corrigir o contrassenso contido na própria ideia de Mundo e passar a tratá-la "não como um *axioma* para pensar como real a totalidade no objeto, mas como *problema* para o entendimento, ou seja, para o sujeito, permitindo estabelecer e prosseguir a regressão na série das condições de um condicionado dado, de acordo com a integridade da ideia". (A 508/ B 536). Além disso, só se libera o entendimento das limitações da experiência se a razão for a faculdade do incondicionado, convidando o entendimento a se alargar e romper com essas limitações, isto é, se dirigir para o campo vazio do transcendente. Quando a Teologia dogmática afirma que Deus é causa do mundo ou das ideias inatas em nossa mente, o conceito de causa está sendo usado de modo transcendente e não transcendental. Portanto, o interessante não é tanto apresentar uma explicação alternativa da gênese da ilusão transcendental e metafísica, mas examinar como há ilusões em níveis distintos, o que a reflexão transcendental também se encarrega de exibir. Cf. Esteves, Júlio. *A ilusão transcendental*. P. 555-556.

"ultrapassa largamente os conceitos do entendimento de que Aristóteles se ocupou, na medida em que nunca na experiência se encontrou algo que lhe fosse correspondente". (A 313/ B 370). O que interessa a Kant é que Platão soube ver que a razão, em seu movimento ascendente, visa o incondicionado. Essa faculdade superior de conhecer "sente uma necessidade muito mais alta que o soletrar de simples fenômenos" e nossa razão "se eleva naturalmente a conhecimentos demasiado altos para que qualquer objeto dado pela experiência lhes possa corresponder". (A 314/ B 371). De hipótese em hipótese, a razão ascende, visando o primeiro princípio não mais hipotético que explica a totalidade do real. A razão parte de hipóteses não para se elevar a um princípio, mas para atingir um término[119]. Michael Rohlf descreve assim a atividade própria da razão:

> [...] a experiência já dada ou, mais precisamente, juízos sobre a experiência são o ponto de partida ou o alimento para a razão. A função fundamental da razão é perguntar a qualquer juízo empírico dado: *por quê?* Além disso, logo que a razão encontra uma resposta para essa questão, ela submete essa mesma resposta à mesma questão: *por quê?* Esse processo avança indefinidamente: "as questões nunca se esgotam" (A VIII). A razão nunca está satisfeita com o que o entendimento possui no presente, mas sempre exige uma explicação mais completa. A investigação infatigável da razão por explicações é dirigida pelo pressuposto de que uma explicação completa para cada e todo fato dado está lá para ser descoberta e a razão exige saber qual é essa explicação[120].

Sabe-se que essa exigência de atingir um término na série de explicações é uma exigência lógica que, de acordo com Kant, para a finalidade da decomposição da razão pura ou para a dedução subjetiva das ideias, pode ser capturada na ou pela forma do silogismo e que a ilusão transcendental será precisamente pensada como a tendência que consiste em tomar essa exigência como tendo também validade para os objetos da razão. Essa exigência de um termo último, de um princípio explicativo mais alto, considerada do ponto de vista da lógica transcendental, será chamada de Ideia do incondicionado. Essa Ideia, enfatiza Kant, é o "título comum a todos os conceitos da razão". (A 324/ B 380). Como diz Kant, "o procedimento formal e lógico da razão nos silogismos já nos dá aqui instrução suficiente sobre o fundamento em que se baseará o princípio transcendental da razão no conhecimento sintético pela razão pura". (A 306/ B 363). Como vimos, em uma passagem anterior do texto, Kant pergunta se é possível isolar a razão

---

[119] Cf. Platão. *A República*. 511b-c; 533a-e. Depois de Leibniz, Platão é o filósofo mais citado por Kant. O tema da Ideia foi retomado em 1796. Cf. Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na filosofia. Trad. Valério Rohden et. al.

[120] Rohlf, Michael. The ideas of reason. P. 193-194.

pura, o que significa perguntar, sob a orientação da reflexão transcendental, se é possível localizar uma capacidade cognitiva específica[121]. A resposta a essa questão irá se desenvolver, em parte, a partir do modo como Kant apresenta e desenvolve sua concepção própria de uma inferência da razão ou silogismo. Como se explica que possam brotar da razão pura, da Ideia do incondicionado, a multiplicidade derivada das ideias transcendentais? O primeiro passo da solução consiste em isolar a razão pura enquanto passagem ou inferência, no interior do silogismo, da relação condição-condicionado para o incondicionado ou "totalidade das condições" (A 322/ B 379).

A decomposição da razão por ela mesma no movimento da reflexão transcendental produz uma consequência fundamental na orientação dada por Kant às duas deduções subjetivas dos conceitos puros, ou seja, à dedução metafísica das categorias e à dedução subjetiva das ideias. Tanto na *Dialética* quanto na *Analítica*, parece haver uma relação de subordinação da lógica formal pela lógica transcendental, ao contrário do que indica a ordem de exposição adotada por Kant. As pesquisas de Beatrice Longuenesse pretenderam mostrar que, para o caso da tábua das categorias, é a investigação transcendental de Kant que deve ser considerada como o ponto de vista preeminente quando a interpretação da seção sobre o fio condutor [*Leitfaden*] para a descoberta dos conceitos puros do entendimento estiver em questão. Comentando a introdução, na tábua dos juízos, dos juízos singulares e dos juízos infinitos entre os juízos de quantidade e de qualidade, respectivamente, Longuenesse conclui que "isso mostra que, se as formas lógicas servem como 'fio condutor' para a tábua das categorias, reciprocamente o objetivo de produzir uma tábua das categorias determina o formato da tábua das formas lógicas" [122]. Além disso, também nos parece ser um dado textual e histórico relevante que "a primeira versão madura da tábua de formas lógicas de Kant apareceu, não em suas reflexões sobre lógica, mas em suas reflexões sobre metafísica" [123]. Desse ponto de vista, pode-se começar a entender como a "forma dos silogismos, quando aplicada à unidade sintética das intuições, segundo a norma das categorias, *[contem] a priori a origem de conceitos particulares*, a que podemos dar o nome

---

[121] "Pode-se isolar a razão? E será ela, afinal de contas, uma fonte própria de conceitos e juízos que surgem unicamente a partir dela e pelos quais ela se relaciona com objetos? Ou será um poder meramente subalterno de dar uma certa forma a conhecimentos dados, à qual se denomina forma lógica, pela qual os conhecimentos do entendimento apenas são subordinados uns aos outros e regras inferiores são subordinadas a outras regras superiores (cuja condição abrange em sua esfera a condição da primeira), tanto quanto se possa levar a efeito pela comparação entre elas? Essa é a questão da qual nos ocuparemos a partir de agora." (A 305/ B 362).

[122] Longuenesse, Beatrice. *Kant on the human standpoint*. P. 97. Mais adiante, ela reitera: "A tábua de Kant não é apenas uma tábua de formas lógicas. É uma tábua de formas lógicas motivada pela análise inicial da função de julgar e pelo objetivo de exibir quais são os aspectos relevantes da 'unidade do ato' (a função) quando eventualmente produzirmos conhecimento de objetos". P. 98.

[123] *Ibid*. P. 100. A tese de Tonelli não fica necessariamente ameaçada, já que ele afirma que a distinção entre lógica e metafísica ainda era nebulosa.

de conceitos puros da razão ou *ideias transcendentais* e que determinam, segundo princípios, o uso do entendimento no conjunto total da experiência". (A 321/ B 378; primeiro grifo nosso).

Não é uma mera idiossincrasia de Kant chamar de *condição* o que é habitualmente chamado de *termo médio* em um silogismo[124]. De fato, o uso que Kant faz desse termo vai permitir que a lógica transcendental determine a lógica geral, e vice-versa, do mesmo modo que, na *Analítica*, a tábua dos juízos foi orquestrada pelo objetivo de dar conta do conhecimento *a priori* de objetos. Sendo assim, vejamos como, na Lógica de *Jäsche* e na *Crítica*, Kant descreve um silogismo. Os três componentes essenciais de uma inferência da razão, de acordo com o § 58 da Lógica de *Jäsche*, são:

> 1) uma regra universal, chamada *maior* (*propositio maior*);
> 2) a proposição que subsume um conhecimento à condição da regra e se chama *menor* (*propositio minor*); e, por fim:
> 3) a proposição que afirma ou nega do conhecimento subsumido o predicado da regra – a *conclusão* (*conclusio*).
>
> As duas primeiras proposições denominam-se em sua ligação recíproca *antecedentes* ou *premissa*s.
>
> *Observação*. – Uma regra é uma asserção sob uma condição universal. A relação da condição com a asserção, a saber, o modo com esta está sob aquela, é o *expoente* da regra.
>
> O discernimento de que a condição tem lugar (onde quer que seja) é a *subsunção*.
>
> A ligação daquilo que foi subsumido à condição com a asserção da regra é a *inferência*.

E na *Crítica da razão pura*, lemos que:

> Em toda inferência de razão concebo primeiro uma regra (*maior*) pelo *entendimento* [*Verstand*]. Em segundo lugar, subsumo um conhecimento na condição dessa regra (*minor*) mediante a *faculdade de julgar* [*Urteilskraft*]. Por fim, *determino* o meu conhecimento pelo predicado da regra (*conclusio*), por conseguinte *a priori*, pela *razão* [*Vernunft*]. A relação, pois, que a premissa maior representa, como regra, entre um conhecimento e a sua condição, constitui as diversas espécies de inferências da razão. Há, pois, precisamente três espécies de inferências da razão ou de silogismos, tantas como as dos juízos em geral, segundo a maneira como exprimem a relação do conhecimento do entendimento, ou seja, silogismos *categóricos, hipotéticos* e *disjuntivos*. (A 304/ B 361).

A primeira coisa a notar aqui é que uma inferência é composta de um encadeamento de juízos. De acordo com Longuenesse, o juízo, para Kant, possui precedência sobre as outras

[124] Cf. Esteves, Julio. *Op. Cit*. P. 536. Como observa B. Longuenesse, o termo *condição* foi herdado de Wolff e sua escola. Cf. *Kant and the capacity to judge*. P. 95.

operações tradicionalmente descritas pelos textos de lógica, isto é, sobre o conceito e sobre a inferência. Todo conceito é sempre um predicado de um juízo possível e todo juízo sempre contem, potencialmente, uma inferência[125]. O juízo, portanto, é um silogismo em potência. A partir da descrição dada acima, podemos examinar o exemplo da *Crítica*: dado o juízo expresso na conclusão *Caio é mortal*, procuramos exibir a regra universal *todos os homens são mortais*, também um juízo, de onde aquela deriva por intermédio de outro juízo "que subsume um conhecimento à condição da regra" (premissa menor), a saber, *Caio é homem*. A premissa menor é o meio que permite subsumir a conclusão na premissa maior. Isso se faz por intermédio do que Kant chama de *condição*: no exemplo dado aqui, a *condição* é o conceito *homem*. Isto é, a premissa menor fornece a condição para subsumir a conclusão sob a premissa maior[126]. Obtemos, assim, "a ligação daquilo que foi subsumido à condição com a asserção da regra".

Evidentemente, o que interessa aqui é o modo pelo qual a função transcendental da razão vai se interconectar com a função lógica descrita acima. De que maneira o termo *condição* será fisgado pela lógica transcendental? Do ponto de vista da dedução subjetiva das ideias, é mais importante considerar a razão como faculdade de inferir de modo ascendente, através de prossilogismos. Como afirma Kant, a série de juízos interconectados que forma um silogismo pode certamente ser seguida indefinidamente "quer pelo lado das condições (*per prosyllogismus*),

---

[125] Cf. Longuenesse, Beatrice. *Op. Cit*. P. 90-93. Na página 92, lemos que "[...] todo juízo é, enquanto subordinação de conceitos, a premissa maior potencial de um silogismo que atribui o gênero à espécie e, desse modo, o gênero a todos os indivíduos na esfera da espécie". Contra essa interpretação, pode-se ler Codato, Luciano. *Extensão e forma lógica na Crítica da razão pura*. Codato não vê como o gênero (por exemplo, o conceito P na premissa maior contendo o juízo *Todo S é P*) pode subordinar, além da espécie (S), o indivíduo (x). Isto é, pode-se compreender, segundo Codato, como o gênero (P) subordina a espécie (S) e as subespécies (S1, S2, Sn) contidas sob o conceito de maior extensão (S). Porém, a interpretação de Longuenesse, segundo a qual o conceito maior (P) subordina também a intuição (x), supostamente contida sob (S) e, portanto, também sob (P), é colocada sob suspeita por Codato, que oferece uma alternativa interessante. Deve-se, segundo a solução de Codato, optar por uma relação não-predicativa entre intuição e conceito no juízo, ao invés de uma relação predicativa, como faz Longuenesse ao internalizar o objeto (x,y,z) na representação. Não podemos entrar aqui nessa polêmica, apenas apontar o que é importante, para nosso propósito, na leitura de Codato. Partindo de evidências textuais, Codato defende que o universal (P) seja pensado como já dado no singular (x,y,z), não "desde logo como universal, mas apenas como uma das partes constituintes do singular", de modo que essa parte do singular só possa vir a ser universal "no próprio juízo *S é P*, transformando o singular de que ela é parte, por sua vez, igualmente em universal S". (P. 192). A principal conseqüência dessa leitura que faz a "reconstituição das relações entre intuição e conceito no juízo" é a introdução de "uma atividade reflexionante nos fundamentos da Analítica Transcendental". (P. 195). Parece-nos que essa atividade reflexionante teria que já estar trabalhando desde a *Estética Transcendental.* Além disso, a *Dialética Transcendental* contém um *Apêndice* onde precisamente se atribui essa atividade reflexionante à razão pura quando do uso regulativo que é feito de suas ideias, o que veremos no próximo capítulo. De fato, o artigo de Codato termina com uma breve seção dedicada à razão como poder de dar sua própria forma lógica – o universal, o incondicionado, aos conhecimentos dispersos do entendimento. Ao mesmo tempo, do ponto de vista dos resultados, parece-nos que Codato reencontra Longuenesse.

[126] Pode-se, com prudência, aproximar aquilo que Locke chama, no *Ensaio*, de conhecimento demonstrativo com o que Kant chama de inferência da razão. Locke explica que, no conhecimento demonstrativo, uma ideia pode se ligar com outra ideia apenas pela interposição de uma ideia intermediária. O problema é que essas ideias são intuições, visões mentais imediatas, o que aproximaria Locke mais de Descartes do que de Kant, para quem o pensamento humano é essencialmente discursivo.

quer pelo lado do condicionado (*per episyllogismus*)" (A 331/ B 387-8). Mas, do ponto de vista da lógica transcendental que anima a *Crítica da razão pura*, a ascensão que caracteriza um prossilogismo captura melhor a função lógica própria da razão[127]. Ou seja, aqui também se pode afirmar que o objetivo de produzir uma lista das ideias a partir da Ideia de incondicionado elege a direção ascendente dos prossilogismos como direção privilegiada. Mais ainda, a seguinte analogia pode ser estabelecida aqui: assim como, do ponto de vista da lógica transcendental, faz diferença a "qual dos conceitos se queira atribuir a função de sujeito e a qual a de predicado" (B 129) em um juízo de experiência, também o faz, do mesmo ponto de vista, se o silogismo é ascendente ou descendente. Dito de outro modo, se torna relevante para a orientação do pensamento considerar se o objetivo da reflexão transcendental é estabelecer uma dedução subjetiva das ideias ou mostrar como se dá o emprego regulativo dessas representações. Nesse último caso, o movimento lógico-transcendental da razão pura sofre uma reviravolta e passa a ser descendente, uma vez que a razão pura exige aqui do entendimento que esse prossiga indefinidamente no enriquecimento de um conceito até que se alcance um conceito completamente determinado[128].

Retomemos o exemplo acima. A mortalidade de Caio é condicionada por sua humanidade, conclusão cuja razão [*Grund*] se explica pela regra universal, que é a premissa maior *todos os homens são mortais*. O que ocorre aqui, segundo Kant, é que a razão pura não se satisfaz com a explicação: Caio é mortal porque todos os homens são mortais e ele, Caio, é homem. A razão pura exige uma explicação completa. Desse modo, ela passa a tratar a premissa maior *todos os homens são mortais* como conclusão de um silogismo ascendente. O que era premissa maior agora é a conclusão, digamos, do silogismo que começa com *todos os animais são mortais* (premissa maior), passa por *todos os homens são animais* (premissa menor) e, finalmente, conclui *todos os homens são mortais*. Seguindo a série para cima, a razão pura busca aquela premissa que não é mais conclusão de um silogismo ainda mais alto. Ela tem por objetivo

---

[127] "[...] em tudo é sua função ascender da síntese condicionada, a que o entendimento está sempre submetido, à síntese incondicionada, que este nunca pode atingir". (A 333/ B 390).

[128] Cf. Serck-Hanssen, Camilla. Der Nutzen von Illusionen. P. 64: "Se essa exigência de especificação para todos os predicados de uma coisa pudesse ser satisfeita, possuiríamos um conceito completo e, desse modo, conheceríamos o próprio Indivíduo ou espécie última. Porém, tal completude é, segundo Kant, impossível. Por isso, a exigência é apenas uma máxima para o uso regulativo da razão". Como assinala a autora, essa máxima está ligada ao método hipotético-dedutivo. Se, por exemplo, quisermos esclarecer por que ***x é rígido***, sendo ***x*** um ferro, diremos que é porque ***x é um metal***. Porém, como isso não é o bastante, é preciso ainda esclarecer que ***todo metal é rígido***. Essa seria uma hipótese que ocuparia a posição de premissa maior problemática em um silogismo ascendente. "A partir daqui a máxima regulativa de especificação atribui ao entendimento tanto a tarefa de investigar propriedades que não são diretamente observáveis, como matérias-primas [*Grundstoffen*] e isótopos, quanto a tarefa de estabelecer, por indução, sua hipótese, que se estende para muito além do campo da experiência. Desse modo, portanto, a razão se ocupa também de objetos possíveis e não apenas, como o entendimento, com objetos presentes, factuais". (P. 65).

alcançar o princípio absolutamente universal e incondicionado. Percebe-se, assim, como, de condição em condição, "a razão é obrigada a considerar a série das condições em linha ascendente como completa e como dada na sua totalidade". (A 332/ B 389). Mesmo que na série ascendente falte "um *primeiro termo* como condição suprema", a razão pura exige necessariamente o pensamento da "totalidade das condições, mesmo supondo que nunca conseguiríamos apreendê-la" (A 332/ B 389) para que ela possa satisfazer seu desejo de explicação completa.

Além disso, quando Kant aborda o uso puro ou transcendental da razão, no item C da seção II da introdução à *Dialética Transcendental*, ele explica que esse desejo de explicação completa se expressa em uma máxima ou diretriz lógica. Essa máxima, na verdade, deve indicar por que a razão é sede da ilusão transcendental. Como vimos, a razão, em seu uso lógico, segue o seguinte imperativo: "[...] encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade". (A 307/ B 364). A razão pura toma um juízo do entendimento como ponto de partida para ascender até o término desse movimento, até que a unidade distributiva, que caracteriza o conhecimento condicionado do entendimento, seja completada pela unidade coletiva da razão. Desse modo, a função lógica da razão é conferir ao conhecimento fragmentado do entendimento a forma de um sistema: a ideia de uma totalidade de conhecimentos interconectados. "Se considerarmos em todo o seu âmbito os conhecimentos do nosso entendimento [*Verstandeserkenntnisse*], encontramos que a parte de que a razão [*Vernunft*] propriamente dispõe e procura realizar é a *sistemática* do conhecimento, isto é, o seu encadeamento a partir de um princípio *[Prinzip*][129]". (A 645/ B 673).

A partir desse imperativo lógico, a razão pura, agora em seu uso transcendental, deriva um princípio sintético supostamente válido para as próprias coisas: "[...] dado o condicionado, é também dada (isto é, contida no objeto e na sua ligação) toda a série das condições subordinadas, série que é, portanto, incondicionada". (A 307-8/ B 364)[130]. Por uma espécie de deslize anfibológico, a razão toma o que é válido logicamente como sendo válido também para objetos, eventos ou estados de coisas, como se houvesse um isomorfismo entre o encadeamento dos juízos em um prossilogismo e o encadeamento dos eventos e fenômenos na experiência com seu princípio explicativo último. Assim é que o metafísico dogmático, por influência de uma

---

[129] Deve-se distinguir *Grundsätze* de *Prinzipien*, como faz Kant em A 300/ B 356-7. *Grundsätze* se refere aos princípios investigados na *Analítica dos Princípios*. *Prinzipien* são os princípios próprios da razão que nunca se dirigem "imediatamente à experiência, nem a nenhum objeto, mas tão-só ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimentos desta faculdade uma unidade *a priori*, graças a conceitos; unidade que pode chamar-se unidade da razão e é de espécie totalmente diferente da que pode ser realizada pelo entendimento". [A 359/ B 302].

[130] Michelle Grier e Henry Allison chamam a primeira máxima lógica de P1 e o princípio transcendental dela derivado de P2. Veremos mais a respeito no capítulo a seguir. A oitava seção do capítulo sobre as antinomias reformula esse princípio sintético, formulado em A 307-8/ B 364, de modo que ele passa a ser chamado de *princípio regulador da razão pura*. Cf. A 508/ 536.

anfibolia transcendental, parte de um estado de coisas, investiga suas condições até obter logicamente "toda a série das condições subordinadas, série que é, portanto, incondicionada" e crê ter atingido o princípio metafísico último, fonte de todo o real, origem de todo o ser, princípio que, em seguida, ele hipostasia e procura conhecer.

Veremos no próximo capítulo, entretanto, que não é inevitável que esse deslize provoque os erros que Kant aponta na metafísica especial na maior parte da *Dialética Transcendental*, sua parte destrutiva. Veremos que a reflexão transcendental permite ativar um uso imanente positivo para as ideias da razão pura teórica. Mais uma vez, a determinação recíproca entre lógica geral e lógica transcendental, entre uso lógico e transcendental da razão, é reafirmada na *Dialética Transcendental*. A razão só completa a unidade dos conhecimentos do entendimento, injetando nela a forma lógica do sistema, porque a Ideia pode passar a funcionar como um *focus imaginarius*, ampliando o horizonte do entendimento para além do mero agregado a que ele tem acesso. Como diz Kant, a Ideia *precede* o conhecimento determinado das partes, mero agregado acidental, e dirige nossa interrogação sobre a natureza, isto é, "semelhantes conceitos da razão não são extraídos da natureza; antes interrogamos a natureza segundo essas ideias e consideramos defeituoso o nosso conhecimento enquanto lhes não for adequado". (A 645-6/ B 673-4).

III

De acordo com Kant, essas ideias são geradas segundo os diferentes tipos de silogismos circunscritos na categoria de relação – silogismo categórico, silogismo hipotético e silogismo disjuntivo. Como dissemos acima, foi sobre esse vínculo, especificamente, que C. Garve, entre outros, expressou desconfiança. De todo modo, o primeiro objetivo de Kant na *Dialética* será o de demonstrar que o deslize do imperativo lógico da razão para o princípio racional sintético brota da própria razão pura enquanto faculdade de inferir. Ou seja, a razão, faculdade das inferências mediatas, se torna faculdade dos princípios transcendentes ilusórios. A maior parte da *Dialética Transcendental* contém uma denúncia desse deslize e uma desconstrução das inferências construídas a partir dele – raciocínios ou silogismos dialéticos.

Sem dúvida, é preciso admitir que os textos de Kant sobre a dedução subjetiva das ideias são selvagens e rebeldes. Além de excessivamente breves, Kant trata o modo com que ele apresenta o tema como suficientemente claro para merecer maiores explicações. Pode-se supor que,

para um contemporâneo seu, o tema fosse evidente. Em todo caso, não o foi para Christian Garve. Além disso, sabe-se que a dedução metafísica das categorias também foi mal-recebida, mas, quanto à dedução subjetiva das ideias da razão, a causa é dificilmente defensável. Até mesmo um intérprete pouco simpático a Kant chega a afirmar, como para evitar abandonar de vez o texto analisado, que "os detalhes da explicação de Kant sobre como o silogismo funciona não importa. Tudo o que nos interessa é a vaga ideia de que em uma inferência da razão alguma coisa é introduzida em uma relação explicativa com outra coisa, e isso é descrito como a atribuição à primeira [coisa] de uma *condição*" [131]. De fato, se os detalhes não importam, é porque estão ausentes do texto da primeira *Crítica*. No entanto, o interesse pela dedução subjetiva das ideias tem sido reavivado e explicações alternativas apresentadas. Vejamos.

A situação do texto é a seguinte. A seção que mais explicita o tema da dedução subjetiva das ideias é a terceira seção do primeiro livro sobre os *Conceitos da razão pura*: a seção intitulada *sistema das ideias transcendentais*. Ela vai de A 333/ B 390 até A 338/ B 396 – mais ou menos seis páginas secas e áridas. Nessa seção, Kant finalmente explicita o modo como deve ser pensada a derivação das três classes de ideias a partir de três espécies de silogismos circunscritos na categoria de relação. São dois parágrafos que preparam o passo decisivo. Vamos citá-los na íntegra.

> Ora, tomada na sua universalidade, toda a relação que as nossas representações podem possuir consiste: 1. na relação com o sujeito; 2. na relação com objetos, quer sejam fenômenos, quer objetos do pensamento em geral. Quando se liga esta subdivisão com a anterior, toda a relação das representações de que podemos ter um conceito ou uma ideia é tripla: 1. a relação com o sujeito; 2. com o diverso do objeto no fenômeno; 3. com todas as coisas em geral.

> Ora, todos os conceitos puros em geral têm que ver com a unidade sintética das representações, mas os conceitos da razão pura (as ideias transcendentais) referem-se à unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral. Por conseguinte, todas as ideias transcendentais podem reduzir-se a *três classes* das quais a *primeira* contém a *unidade* absoluta (incondicionada) do *sujeito pensante*, a *segunda*, a *unidade* absoluta da *série das condições do fenômeno* e a *terceira*, a *unidade* absoluta da *condição de todos os objetos do pensamento* em geral. (A 333/ B 390- A 334/ B 391).

[131] Bennett, Jonathan. *Kant's Dialectic*. P. 260. Bennett desloca a teoria da razão para o ultimo capítulo de seu livro sobre a *Dialética*. Na abertura desse capítulo, ele confessa que procurou evitar o tema por 257 páginas, mas que agora vai ter que lidar com ele.

No parágrafo a seguir, Kant passa a identificar: 1. o sujeito pensante como objeto da psicologia racional; 2. o conjunto de todos os fenômenos, ou o Mundo, como objeto da cosmologia racional; e, por fim, 3. a coisa que contém a condição suprema da possibilidade de tudo o que pode ser pensado, ou o ente de todos os entes, como o objeto da teologia racional. Cada uma dessas ideias, em virtude de um mal-entendido, dá origem a três tipos de silogismos dialéticos: paralogismos, antinomias e o ideal da razão pura, respectivamente. Esse mal-entendido é tornado possível por uma ilusão inevitável sediada na própria razão que nos faz tomar cada uma das três classes de ideias como se possuísse realidade objetiva.

No capítulo II do Livro segundo, sobre a *Antinomia da razão pura*, Kant volta a estabelecer a ligação entre os silogismos dialéticos, geradores das ideias e da ilusão transcendental, e o esquema "dado pela lógica nas três espécies formais dos silogismos em geral, à semelhança das categorias, que encontram o seu esquema lógico nas quatro funções de todos os juízos". (A 406/B 432). E segue descrevendo a gênese das ideias psicológica, cosmológica e teológica, quase do mesmo modo descrito acima. No entanto, a ideia cosmológica faz exceção. Ela agora passa a ser usada no plural e passa a designar "todas as ideias transcendentais, na medida em que se referem à totalidade absoluta na síntese dos fenômenos". (A407/ B 434). Além disso, ao contrário da ideia psicológica, ela gera um conflito interno da razão consigo mesma que requer precisamente a implantação de um tribunal para arbitrar esse conflito, ou seja, a própria razão crítica é chamada para conter o "desespero cético" e a "obstinação dogmática" que ameaçam a saúde da filosofia. (*Ibid.*). A tarefa principal desse tribunal é o de evitar, "após porfiado esforço" (A 339/B 397), o erro, o mal-entendido que consiste em tomar uma ideia por um objeto, sem que, no entanto, a ilusão transcendental, que constantemente persegue a razão, possa ser erradicada.

No capítulo III, sobre o *Ideal da razão pura*, segunda seção, Kant volta ao tema. Após tentar mostrar como o silogismo disjuntivo gera a ideia teológica, que, assinalemos, não é meramente uma ideia, mas um ideal[132], Kant afirma que "foi esse o princípio em que fundei a divisão sistemática de todas as ideias transcendentais, e mediante o qual se produzem estas, paralelamente e em correspondência com as três espécies de silogismos". (A 577/ B 605). Esta divisão sistemática a que Kant se refere é a exibida nos dois parágrafos citados acima e, aparentemente, o que há nela de sistemático deve ser introduzido pelo intérprete simpático à obra de Kant.

[132] "Embora não indo tão longe, temos de confessar que a razão humana contém não só ideias, mas também ideais que, embora não possuam força criadora como os de Platão, têm, no entanto, força *prática* (como princípios reguladores) e sobre eles se funda a possibilidade de perfeição de certas *ações*". (A 569/ B 597).

Allison, por exemplo, considera que Kant emite aqui uma nota promissória. O vínculo entre as formas do silogismo e as ideias só será explorado a seguir, no Livro Segundo, quando cada silogismo dialético for submetido à crítica. Além disso, Allison considera que a sugestão inicial de Kant não é a de que cada uma das formas do silogismo gera por si só as ideias da razão, "mas apenas que elas podem gerá-las" [133] se forem aplicadas "à unidade sintética das intuições, segundo a norma das categorias" (A 321/ B 378). Isso se explicaria assim. Como essa tal unidade sintética exprime o pensamento da relação do condicionado com sua condição, o que coloca esse último imediatamente sob a categoria de relação, esse pensamento ou juízo de relação deve ser compreendido como a premissa maior de um silogismo. Além disso, se esse juízo tiver que exprimir o pensamento do incondicionado, diz Allison, ele "deve exprimir uma regra do entendimento ao pensar essas relações [do condicionado com sua condição], isto é, um uso puro da categoria" [134]. Esse uso puro é o que torna a categoria alargável até o incondicionado, já que nenhuma referência é feita, nesse caso, às formas da intuição. Vimos que, segundo o § 58 da *Lógica de Jäsche*, uma regra é uma asserção sob uma condição universal. Sendo assim, continua Allison, a divisão dos silogismos em categóricos, hipotéticos e disjuntivos, se funda "na natureza da relação expressa em suas premissas maiores" e a aplicação referida acima "deve consistir na formação de silogismos que possuem essas regras do entendimento como premissas maiores e a asserção de um objeto correspondente à ideia (da realidade objetiva da ideia) em sua conclusão" [135].

A premissa maior contém, assim, um juízo que recebe uma injeção da forma lógico-transcendental própria à razão pura: o incondicionado. Essa injeção corresponde à afirmação de Kant de que a razão nunca se refere diretamente à experiência, mas sempre ao entendimento como seu objeto – a razão pura como cânone do entendimento. Mais precisamente, o que é injetado na regra ou no juízo que forma a premissa maior é o próprio princípio transcendental da razão – "dado o condicionado, é também dada (isto é, contida no objeto e na sua ligação) toda a série das condições subordinadas, série que é, portanto, incondicionada". (A 307/ B 364). Ora, a Ideia de incondicionado irá se exprimir na psicologia, na cosmologia e na teologia de maneiras distintas, de acordo com a forma do silogismo que estiver na base das ideias de alma, mundo e Deus. Mais precisamente, será preciso considerar a forma da premissa maior e destacar

[133] Allison, Henry. *Kant's transcendental idealism*. P. 318.
[134] *Ibid*. P. 318.
[135] *Ibid*. P. 318-19.

o modo como o incondicionado nela se imiscui. Como Allison observa, "em cada caso o incondicionado deve ser concebido em termos do tipo de condição que ele funda", consequentemente é essa injeção a responsável pela gênese das ideias[136].

Porém, tendo indicado onde procurar pelas ideias, Allison observa que ainda não se percebe, no texto de Kant, como encontrar, nas formas dos silogismos, cada ideia específica: a alma, o Mundo e Deus. Seria essa a tarefa que uma dedução subjetiva das ideias precisaria cumprir. E é aqui que os dois parágrafos que citamos entram em cena. Ou seja, a dificuldade está nos detalhes do argumento, não em seu centro. O que é difícil é seguir no detalhe a ramificação das ideias a partir da Ideia de incondicionado. Como Garve, Allison também assinala o estranho privilégio dado por Kant ao número três - tricotomia das ideais. Por que não duas? Ou tantas quantas a história inteira da metafísica apresentou? O Deus de Espinosa, por exemplo, pode ser contemplado nessa lista? Vimos, no entanto, que o que interessa a Kant não é tanto a lista, mas o processo cognitivo que, ao engendrar ideias transcendentais, tende a produzir objetos transcendentes.

No primeiro parágrafo citado acima, Kant inicia com uma dicotomia a partir da qual se estabelece uma relação da representação seja com as faculdades cognitivas do sujeito seja com seu objeto. Nessa última divisão, Kant passa a introduzir uma subdivisão em que a relação da representação com o objeto é tomada seja levando em conta as formas da intuição sensível seja fazendo abstração dessas formas. No parágrafo seguinte, como notamos, essas relações ganham um conteúdo transcendental e as ideias emergem. Mais especificamente, o incondicionado, no segundo parágrafo citado acima, passa a ser tomado equivocamente para que assim sejam geradas as três classes de ideias em questão. É esse argumento que Kant apresenta como a divisão sistemática das ideias[137].

A interpretação de Michelle Grier muito se assemelha a de Allison. Apontemos apenas, portanto, algumas observações interessantes que ela faz. Grier nota que o argumento de Kant sobre a ligação entre as formas dos silogismos e as ideias pode ser lido do mesmo modo que se

---

[136] Como observa Claude Piché, o silogismo, tomado do ponto de vista da Lógica geral, não produz novos conhecimentos e muito menos novos objetos. Ele só serve para organizar conhecimentos já possuídos, como Kant reconhece – a razão, em sua função lógica, apenas sistematiza o conhecimento já formado do entendimento. Apenas quando o silogismo se torna dialético, isto é, falacioso, ele pode "pretender engendrar um conhecimento novo e, desse modo, fazer nascer uma ilusão transcendental". Cf. Piché, Claude. *Les fictions de la raison pure*. P. 292.

[137] Ao mesmo tempo em que procura explicações alternativas, Allison não deixa de apontar para a hostilidade com que foi recebida, ontem e hoje, essa dedução subjetiva das ideias. Cf. Allison, Henry. *Op. Cit.* P. 320-322. Entretanto, essa hostilidade é, segundo Allison, injustificada. Apesar da obscuridade com que Kant apresenta o tema, ele não é nem "arbitrário, [nem] desinteressante, [nem] incoerente". (P. 321). A intenção de Kant é clara: apresentar os fundamentos racionais, não os motivos psicológicos, embutidos no esforço de pensar a totalidade ou os diferentes tipos de totalidade. (P. 322).

lê a dedução metafísica das categorias, ou seja, é possível afirmar aqui também que "exatamente a mesma razão (através das mesmas funções) que faz brotar as formas lógicas do silogismo também faz brotar as ideias" [138]. Uma ideia, segundo Grier, é uma forma do silogismo aplicada "à unidade sintética das intuições, segundo a norma das categorias" (A 321/ B 378), da mesma forma que uma categoria é a forma lógica do juízo aplicada à "síntese de representações diversas *numa intuição*" (B 105). Entretanto, ao contrário de Allison, Grier não considera defensável a conexão entre as formas do silogismo e as ideias específicas da metafísica especial. Por isso, ela prefere privilegiar o que ela chama de abordagem paralela de Kant, que coexiste com a que utiliza as formas do silogismo como fio condutor para a descoberta das ideias. Segundo Grier, Kant estaria interessado, nessa via paralela, em estabelecer que "cada ideia deve ser retratada como um modo de conceber o incondicionado em relação a um grupo particular de representações" [139]. Para os objetivos de Grier, esse acento logo conduz o foco do interesse para o deslize ou transição entre a razão em sua função lógica para a razão em sua função transcendental ou real, deslize esse que se chama *ilusão transcendental* – a razão que exige unidade total nos conhecimentos fornecidos pelo entendimento passa a considerar essa exigência como valendo também para as coisas, abstração feita das condições sensíveis do conhecimento. Nas palavras de Grier, "a exigência da unidade do *pensamento* é transformada na suposição da unidade (objetiva) dos próprios objetos" [140].

Dessa forma, se a dedução subjetiva das ideias tivesse que depender inteiramente da clareza da relação entre cada forma de silogismo e cada ideia correspondente, ela seria, aparentemente, perfurada de lacunas dificilmente preenchíveis pela simpatia do intérprete, como Allison que, ao defender que a dedução subjetiva das ideias começa com a emissão uma nota promissória, procura demonstrar que maiores explicações ainda estão por vir[141].

---

[138] Grier, Michelle. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. P. 135.

[139] *Ibid*. P. 137. Apesar de Grier não indicar, cremos que essas representações particulares são aquelas enumeras em A 334/ B 391, a saber, o *sujeito pensante*, a *série das condições do fenômeno* e a *condição de todos os objetos do pensamento* em geral.

[140] *Ibid*. P. 138. Grier também observa que essa transição gera uma aplicação ilegítima das categorias, porque a razão, através de suas ideias, seduz o entendimento a avançar "para além do domínio da experiência possível na tentativa de 'determinar' um mero 'pseudo-objeto'". (P. 139). Parece-nos que isso quer dizer que, nesse caso, há um uso transcendente das categorias, não meramente transcendental.

[141] Evidentemente, nem sempre Allison é ajudado por Kant. Allison observa que, na *Lógica de Jäsche*, Kant afirma que apenas o silogismo categórico é realmente uma inferência da razão, porque só ele possui um termo médio. Além disso, que o silogismo hipotético é uma inferência imediata e que o disjuntivo, quando tiver mais do que duas subdivisões, é um polisilogismo. Cf. Allison, Henry. *Op. Cit*. P. 496n. Segundo Julio Esteves, no caso dos silogismos disjuntivos, um polisilogismo conteria uma pluralidade de termos médios ou de *condições*. Cf. Esteves, Julio. *Op. Cit*. P. 541. A contribuição de Beatrice Longuenesse para a compreensão desse tema também está no modo como ela explica a introdução da noção de *condição* nos juízos hipotéticos, potenciais premissas maiores de um silogismo hipotético. Cf. Longuenesse, Beatrice. *Kant and the capacity to judge*. P. 93-106. O caso do juízo disjuntivo conduz a leitura de Longuenesse para bem longe da dedução subjetiva das ideias.

Certamente, outros procedimentos de leitura podem ser abraçados. Pode-se acentuar o primado da razão prática sobre a razão teórica e defender a tese de que Kant só introduz a ideia do incondicionado na primeira *Crítica* para preparar o espaço para a moralidade. É o que faz Paul Guyer, por exemplo, em um artigo interessante[142]. O argumento de Guyer tem o demérito de minimizar a importância do uso positivo das ideias da razão pura na primeira *Crítica*. Para Guyer, a ilusão transcendental soterra definitivamente a razão nos silogismos dialético e falaciosos. Mesmo reconhecendo que Kant defende o uso regulativo das ideias no *Apêndice à Dialética*, Guyer observa que essa teoria é reorganizada quando da publicação da *Crítica da Faculdade de Julgar*. Segundo Guyer, "os ideais regulativos [the regulative ideals] de sistematicidade em geral são realocados para a nova faculdade de julgar reflexionante e o conceito teleológico do mundo como um sistema subordinado a um fim último é realocado para o juízo reflexionante que opera em conjunção com a razão prática enquanto fonte da ideia de liberdade humana como única finalidade que é um fim em si mesmo" [143]. Quanto a esse deslocamento, estamos de acordo com Guyer. De fato, como veremos, a própria noção de uso regulativo das ideias, enquanto projeções tornadas possíveis pela ilusão transcendental, desaparece da terceira *Crítica* em favor da nova faculdade de julgar reflexionante. Por outro lado, Guyer arrisca uma hipótese para explicar esse deslocamento: ele ocorreu para Kant salvar a tese crítica de que é apenas enquanto razão prática que a razão pura possui uma função positiva. Essa hipótese pode ter valor se levarmos em conta o desenvolvimento posterior da filosofia crítica, mas, no que se refere à primeira *Crítica*, ela perde o sentido. Todo o *Apêndice à Dialética* argumenta contra essa hipótese. Parece-nos, ao contrário, que é sobretudo a tese do vínculo entre ilusão transcendental e uso regulativo das ideias defendido ali, que foi absorvido pela faculdade de julgar reflexionante. E isso porque Kant assim poderá evitar o discurso de uma ilusão inevitável e necessária estendendo o horizonte restrito do entendimento, discurso esse vinculado a uma suposta dedução transcendental das ideias.

Por ora, entretanto, é mais importante verificar o modo como Guyer aborda a teoria das ideias. O texto de Guyer pretende escavar a origem da *Dialética Transcendental*. Para tanto, ele usa algumas reflexões, a mais importante das quais é a R 5553, de 1778-79. Trata-se dos primeiros esboços da estrutura tripartite do texto publicado – paralogismos, antinomias e ideal da razão pura. Além disso, essa reflexão esboça os primeiros passos da dedução subjetiva das ideias. O que é curioso notar é que esse esboço não se desenvolveu na obra publicada como

---

[142] Guyer, Paul. *The unity of reason: pure reason as practical reason in Kant's early concept of the transcendental dialectic*. Guyer cita a R 4759 como o primeiro esboço da divisão das faculdades em sensibilidade, entendimento e razão.
[143] Guyer, Paul. *Op. Cit*. P. 142.

deveria, porque ele já aparece nessa reflexão, como afirma Guyer, como um "epiciclo" [144]. Ou seja, esse esboço contém vários argumentos circulando uns em torno dos outros. O argumento da derivação das ideias a partir dos silogismos, por um lado, pode ser menosprezado em favor de outro que afirma que a razão "introduz diretamente a ideia de uma totalidade integral ou [de uma] instância incondicionada de certas formas de pensamento, que, assim, podem ser usadas para gerar inferências da razão sem terem sido alcançadas por qualquer série de inferências" [145]. Isto é, a razão pura introduz a ideia de incondicionado e só então os silogismos dialéticos são gerados. Ao mesmo tempo, Kant não deixa claro sobre a que a razão deveria aplicar sua Ideia do incondicionado para gerar as três ideias da razão. Por outro lado, Kant também parece indicar que as três ideias da razão são geradas pela ampliação das categorias de relação – substância, causalidade e comunidade, a partir da ideia de incondicionado. E parece também sugerir que a razão representa como incondicionado "os três componentes básicos do conhecimento em geral – a saber, o sujeito, o fenômeno e o objeto – ou até mesmo as três *faculdades* de conhecimento – a saber, apercepção, sensibilidade e conceitos de objetos" [146]. Eis o que diz a parte relevante dessa reflexão sobre esse último argumento:

> A primeira ilusão se dá quando a unidade da apercepção, que é subjetiva, é tomada pela unidade do sujeito enquanto uma coisa. A segunda: quando a determinação subjetiva da sensibilidade e de suas condições é tomada por um objeto. A terceira: quando a universalidade do pensamento pela razão é tomada por um pensamento de uma totalidade da possibilidade das coisas. R 5553[147]

P. Guyer sugere que seja dada preferência a essa última linha argumentativa, porque assim há abertura para mais tarde Kant poder, no corpo do Livro Segundo da *Dialética*, caracterizar cada uma das ideias – a alma, o Universo e Deus, a partir de cada uma das quatro categorias, se necessário. É o caso, por exemplo, dos quatro paralogismos da edição de 1781, pensados segundo a categoria de quantidade (unidade da alma), qualidade (simplicidade da alma), relação (a alma é substância) e modalidade. Como afirma Kant na mesma reflexão, "na psicologia transcendental a unidade, a simplicidade e a modalidade da existência passiva brotam do conceito único de substância". O cruzamento das três ideias com as quatro categorias fornece a armadura do Livro Segundo da *Dialética*. A unidade incondicionada da síntese do sujeito, a

---

[144] *Ibid*. P. 155.
[145] *Ibid*. P. 155. Esse argumento retoma a precedência da Lógica Transcendental sobre a Lógica Geral.
[146] *Ibid*. P. 155. Guyer entende que, segundo esse último argumento, a ilusão transcendental seria gerada a partir "da representação das faculdades de conhecimento como elas próprias incondicionadas". (P. 155).
[147] Citada por Guyer, Paul. In: *Ibid*. P. 156.

unidade incondicionada da síntese das condições do fenômeno e a unidade incondicionada da síntese do pensamento em geral são pensadas por intermédio "das quatro categorias, contanto que elas signifiquem unidade incondicionada" [148].

Assim como Allison, Claude Piché defende a interpretação de que a dedução subjetiva das ideias é feita progressivamente, por estágios, ao longo da *Dialética*[149]. É preciso examinar, para a compreensão do argumento de Kant, não apenas o Livro I, sobre os conceitos da razão pura, mas também o Livro II, sobre os silogismos dialéticos da razão pura. No primeiro Livro, diz Piché, Kant se sente obrigado a falar das ideias transcendentais sempre de modo antecipatório, portanto não sobre o que elas são, mas sobre o que serão. Mais importante é compreender que as ideias, enquanto conceitos deduzidos [*geschlossene Begriffe*] (A 333), não se originam na razão pura como as categorias no entendimento. As categorias são dadas ou geradas nas funções do juízo já encravadas no entendimento puro enquanto capacidade de julgar (A 79), enquanto as ideias são produzidas ou inventadas no próprio processo das inferências, silogismos ou raciocínios dialéticos. A razão pura, diz Piché, é sobretudo uma capacidade de inventar suas ideias – *facultas fingendi*[150]. Como prova textual dessa tese, o autor indica tanto A 469, onde Kant fala no "domínio da razão idealizante [*das Gebiet der idealisierenden Vernunft*]", quanto as *Reflexões* 2867 e 2907, onde Kant classifica as representações em "gegeben oder gemacht, gedichtet (construiert)" e "subrepticiae oder arbitrariae", respectivamente. As ideias são fabricadas [*gemacht, gedichtet, construiert*] no ato do prossilogismo. Piché sugere que as palavras "denken" e "dichten" exprimem essa capacidade da razão pura: se pensar não é conhecer, é porque *pensar* [*denken*] quer dizer produzir [*dichten*] um "domínio da razão idealizante", sem nenhuma referência a objetos da experiência[151]. Em A 474, Kant fala da "razão idealizante transcendental". A razão é uma "Dichtungsvermögen"[152]. O autor ainda se refere ao texto *Träume eines Geistersehers...*, onde Kant qualifica a razão como "halb dichtende und halb schliessende Vernunft", e acrescenta: "weitere Auskünfte über das eigentliche Verhältniss

---

[148] R 5553. Citada por Guyer, Paul. In: *Ibid*. P. 158.
[149] Cf. Piché, Claude. *Das Ideal: ein Problem der kantischen Ideenlehre*.
[150] Cf. *Ibid*. P. 27: „Die Ideen sind ein echtes Produkt der reinen Vernunft, ohne alle empirischen Zusätze aus der Erfahrung, und es fragt sich nun, ob es Ansätze in der Philosophie Kants gibt, die reine Vernunft unter der Bezeichnung eines intellektuelles Vermögen zu ‚dichten' zu fassen".
[151] Jannis Pissis também assinala que as ideias são „geschlossene Begriffe" (B 366), „gemachte Begriffe", „a priori natürlich gemacht", geradas ou produzidas no próprio ato regressivo do silogismo dialético. Isso se faz quando uma representação, ao ser determinada pela Ideia de incondicionado, se transforma em um conceito específico de totalidade, de incondicionado, identificável na história da metafísica especial – Deus, liberdade, alma, etc.. Além disso, já que os conceitos da razão pura são produzidos, não se deve identificar a derivação ou dedução das ideias com seus antecedentes seja na *Estética Transcendental* (exibição; *Eröterung*) seja na *Analítica Transcendental* (dedução; *Deduktion*). Cf. Pissis, Jannis. *Kants transzendentale Dialektik: zu ihrer systematischen Bedeutung*. P. 63, 66n.
[152] Cf. Piché, Claude. *Op. Cit.* P. 28.

zwischen beiden Tätigkeiten des 'Dichtens' und das 'Schliessens' werden wir erst bei der spezifischen Behandlung der transzendentalen Ideen erhalten"[153].

Quando o silogismo se torna dialético, por intermédio de uma sub-repção, anfibolia do termo médio, a ilusão transcendental faz sua aparição. Porém, Piché tende a identificar a ilusão transcendental e o erro ou engano, com a qual não podemos estar de acordo. Por outro lado, segundo a interpretação de Piché, deve haver alguma ligação entre a afirmação da função regulativa da ideia e a exigência de realidade objetiva de seus objetos [*Gedankendingen; entia rationis*]. É que a ilusão transcendental e o erro coincidem quando a ilusão se chama *ilusão* ou *ficção dialética*, ao invés de *ficção heurística*. A ilusão é dialética? Então, ela seria descrita como "o caráter ineliminável dessa aptidão da razão para a fabricação [*dichten*] e, por esse intermédio, para inevitavelmente errar [*zu irren*]"[154]. Seria no mau uso da ilusão que residiria o deslize. Voltaremos a esse tema no próximo capítulo.

Uma consequência da interpretação de Claude Piché, seguida por Jannis Pissis e Nikolai Klimmek[155], é a de que não se deve levar muito ao pé da letra a afirmação de Kant de que há um paralelismo estrito entre a dedução metafísica das categorias e a dedução subjetiva das ideias. Klimmek acredita até que não se deva falar aqui em dedução metafísica das ideias, mas sim em uma dedução subjetiva. Na verdade, a afirmação é também de Kant (cf. A 336/ B 393). Isso porque uma dedução metafísica das representações é sempre subjetiva, mas nem toda dedução subjetiva é metafísica. Segundo Klimmek, a dedução das representações é subjetiva em virtude do fato de que sua dedução pressupõe uma reflexão transcendental da razão sobre suas próprias fontes *a priori*, do entendimento, em sentido amplo, sobre si mesmo[156]. O autor cita A 23/ B 38, onde Kant afirma que "a exposição [*Eröterung*] é metafísica quando contém o que representa o conceito enquanto dado [*gegeben*] *a priori*", para estabelecer que só pode justamente haver dedução metafísica de conceitos enquanto esses são dados *a priori*. Ora, as ideias da razão pura não são conceitos dados [*gegebene Begriffe*] mas produzidos [*gemachte Begriffe*] ou gerados no silogismo [*geschlossene Begriffe*], precisamente o que Claude Piché já havia assinalado. Assim, seguindo os passos de Piché, Klimmek observa que é preciso acrescentar que as ideias são geradas *a priori*, o que a *Reflexão* 2853 se encarrega de endossar. Com efeito, essa reflexão diz: "Begriffe sind entweder gegeben oder gemacht; jene vel a posteriori vel a priori. Diese entweder [willkürlich oder natürlich] durch Vernunft geschlossene Begriffe:

---

[153] *Ibid*. P. 31.
[154] *Ibid*. P. 42.
[155] Cf. Klimmek, Nikolai F. *Kants System der transzendentalen Ideen*.
[156] *Ibid*. P. 8.

ideen, oder willkürlich gedichte". As ideias, portanto, são "*natürlich (a priori) gemachte Vernunftbegriffe*"[157]. Em suma, elas são geradas naturalmente por se remeterem a essa fonte transcendental que é a razão pura, que as produz em cada silogismo dialético. O objetivo da dedução subjetiva é o de fornecer a certidão de nascimento [*Geburtsbrief*, B 119] da Ideia, ou, por analogia com A 23/ B 38, expor o que esse conceito representa enquanto gerado *a priori*. A razão é a faculdade que injeta, fabricando-o, o incondicionado em nosso aparato cognitivo[158].

IV

O principal resultado desse produto da reflexão transcendental que é a dedução subjetiva das ideias, fruto da decomposição da razão pura enquanto faculdade superior de conhecer dotada de seus próprios direitos, é a desmistificação[159] dessa espécie de representação. Ao contrário da razão dogmática, a razão crítica consegue evitar que a Ideia de incondicionado seja hipostasiada. O filósofo crítico se torna o único a poder afirmar "de tal conceito que é apenas *uma ideia* [er ist nur *eine Idee*]" (A 328/ B 384). Mais ainda, tal representação "só pode ser ideia [was doch nur Idee sein kann]" (A 615/ B 643). Por outro lado, a decomposição da razão pura mostra que há uma tendência natural e inevitável a tomar a Ideia como se possuísse realidade objetiva, como se houvesse um objeto que lhe correspondesse na realidade. Porém, essa mesma operação também reduz o efeito encantatório dessa tendência, impedindo-a de nos enganar, ao demonstrar que ela é precisamente uma ilusão. Antes de haver um objeto que corresponda à

---

[157] *Ibid*. P. 10.

[158] É importante não deixar de lado o exame da relação entre Kant e Platão. Em um artigo de Serck-Hanssen, Camilla & Eyjolfur, K. Emilsson, intitulado *Kant and Plato*, sem fazer referências ao silogismo, eles partem do texto sobre a alegoria da linha dividida, *República* 509d-511e, e encontram nele algumas semelhanças com o texto da *Dialética Transcendental*. Mesmo que o sentido de *Dialética* seja bem diferente, o fato é que Kant reconheceu em Platão um filósofo que soube ver o papel indispensável das ideias para o bom funcionamento de nosso aparato cognitivo. Como observam os autores, para Kant, as ideias da razão são "representações (pretendidas) da condição incondicionada de todo condicionado". (P. 79). Kant e Platão estariam de acordo quanto à questão *quid facti* no que se refere às ideias, isto é, "há de fato tais representações *a priori* formadas bem natural e inevitavelmente pelo intelecto humano em seu esforço de completar o próprio conhecimento e encontrar completude". (P. 80). Mais ainda, como "tais conhecimentos possuem apesar disso a sua realidade e de modo algum são simples quimeras" (A 314/ B 371), os autores acreditam que as ideias também podem sobreviver à questão *quid juris*, isto é, elas devem poder possuir algum uso real, não apenas lógico. Elas devem, portanto, poder sobreviver a uma dedução transcendental. Certamente, as aproximações não podem ir mais longe. A reflexão transcendental irá introduzir novas demarcações transcendentais – por exemplo, as ideias são ilusões transcendentais, se apresentam como se possuíssem realidade objetiva, detalhe que passou despercebido por Platão, que as hipostasia, enganado por essa ilusão. A estratégia adotada por Kant para enfrentar a questão *quid juirs* em relação às ideias será examinada no próximo capítulo.

[159] Em uma nota em B 371, Kant afirma que não pode seguir Platão „na dedução mística [mystischen Deduktion] dessas ideias ou nos exageros pelos quais, de certa maneira, as hipostasiou".

Ideia, é preciso pressupor que o objeto é um "*objeto na ideia* [*in der Idee*]" (A 671/ B 699) ou que ele deve ser pensado como "objeto na ideia e não na realidade [nur als Gegenstand in der Idee und nicht in der Realität]" (A 697/ B 725).

Desse modo, a partir daqui, se torna possível elaborar a teoria conhecida como teoria do uso regulativo das ideias. Para tanto, será importante reconhecer outra propriedade dessa representação específica da razão pura, ligada com a ilusão transcendental. É que o objeto na ideia, precisamente em virtude dessa ilusão, aparece inevitavelmente como objeto na realidade. Ora, isso é assim porque a Ideia é também reconhecida como *focus imaginarius*, horizonte projetado. Entretanto, o objeto na ideia passa por uma objetivação que não o converte em objeto hipostasiado, mas precisamente em um horizonte projetado "onde convergem num ponto as linhas diretivas de todas as suas regras [do entendimento] e que, embora seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*) [...] serve todavia para lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão" (A 644/ B 672). O maior desafio para essa teoria seria o de mostrar que a ilusão transcendental, ainda que inevitável, natural e mesmo necessária, não enganaria o filósofo crítico. Isso porque aquele horizonte projetado é como uma ilusão de ótica, possui o aspecto inevitável de "um objeto situado fora do campo da experiência possível (assim como se veem os objetos por detrás da superfície do espelho)" (*Ibid.*). Indicaremos a seguir como a teoria do uso regulativo das ideias se serve de noções vindas de outro domínio, da investigação sobre as ficções poéticas e dos símbolos. O filósofo crítico poderá falar dos objetos da metafísica tradicional a partir de uma lógica do divertimento, do jogo de faz-de-conta. Pode-se falar de Deus "como se" ele existisse como autor de uma natureza organizada em um sistema. A reflexão transcendental poderá, portanto, inaugurar um discurso de segunda ordem sobre determinados objetos e que ocupa outro nível que não o discurso sobre os objetos da *Analítica Transcendental*.

Capítulo III

Ilusão e Regulação

> [...] assim como a natureza não adere em si aos fenômenos ou à sua fonte, a sensibilidade, mas apenas se mostra na relação desta ao entendimento, assim a unidade absoluta do uso do entendimento, em vista de uma experiência possível completa (num sistema), só pode pertencer a este entendimento com relação à razão [...]. *Prolegômenos § 60*.

I

Se nossa hipótese fizer sentido, haverá um paralelismo entre os dois Apêndices da *Crítica da razão pura*. No segundo Apêndice, onde Kant desenvolve uma teoria do uso hipotético da razão ou do uso regulativo das ideias transcendentais, a investigação é por uma unidade sistemática do conhecimento empírico que não está dada, ou seja, a investigação pode ser considerada reflexionante no sentido que ela procura determinar a relação, que não está dada, entre duas representações: uma oriunda da razão pura (a ideia de sistema ou de unidade coletiva do conhecimento) e outra resultante da aplicação do entendimento sobre a sensibilidade (o conhecimento fragmentado que o entendimento tem da experiência – unidade distributiva)[160]. Aqui também se trata tanto de investigar "a posição que atribuímos a um conceito" (A 268/ B 324), posição que se chama o *lugar transcendental* de uma representação, quanto estimar o "lugar que compete a cada conceito, conforme a diversidade de seu uso" (*Ibid.*). Kant irá, assim, denominar *uso hipotético*, *emprego regulativo*, o modo como se deverá julgar a partir das representações da razão.

A tópica transcendental é a reflexão transcendental com outro nome, o que é confirmado em A 269/ B 325. No primeiro Apêndice essa operação possui a função de nos preservar das

---

[160] Cf, Lehmann, Gerhard. Hypothetischer Vernunftgebrauch und Gesetzmässigkeit des Besonderen in Kants Philosophie. Lehmann considera que os dois apêndices estão sistematicamente harmonizados e ambos ajustam conta com a filosofia de Leibniz, embora o Apêndice da *Analítica* o faça „expressis verbis" e o da *Dialética* por interposição do princípio da continuidade das formas apresentado em B 686. Ele ainda assinala que, se Kant pôde falar no primeiro Apêndice de „Reflexions**begriffen**", ele poderia muito bem já ter começado a falar de „reflektierender **Urteilskraft**" ao invés de „hypotetischen Vernunftgebrauch". (P. 9; grifos do autor). Nas palavras do autor, „assim como a reflexão transcendental **investiga** [**sucht**] a ‚determinação precisa' de uma relação – a saber, o pertencimento de uma representação seja ao entendimento seja à intuição sensível (A 261/ B 317) -, assim também é **investigativo** [**suchend**] o uso hipotético da razão ou o (assim mais tarde chamado) juízo reflexionante: ele investiga uma unidade sistemática do conhecimento empírico que não está dada" (P. 9-10; grifos do autor).

"sub-repções [Erschleichungen] do entendimento puro e das ilusões [Blendwerken] daí resultantes" (A 268/ B 324). Dito de outro modo, essa operação crítica em sentido genuíno serve para preservar o pensamento em vias de construir juízos sintéticos *a priori* das sub-repções, acrescentemos, de qualquer faculdade do ânimo. A reflexão transcendental funciona, portanto, corrigindo permanentemente um pensamento que tende a, primeiro, negligenciar suas condições sensíveis para conhecer imediatamente e com certeza a coisa em si mesma, para rivalizar em poder com o intelecto de Deus, mas a também, segundo, sobrevalorizar essas condições estendendo-as a tudo o que existir e, terceiro, um pensamento que pretende "derrubar todas essas barreiras" da experiência sensível e "passar a um terreno novo, que não conhece, em parte alguma, qualquer demarcação" (A 296). Que seja preciso também incluir a razão pura na tópica ou reflexão transcendental atesta o fato de *uso transcendental* e *uso transcendente* de uma representação não serem idênticos[161] (*Ibid.*).

Sendo assim, após a tarefa de decompor ou isolar a razão pura, anunciada na seção C da Introdução à *Dialética*, sobre o uso puro da razão, e levada a cabo por nós no capítulo anterior, é preciso partir para a investigação do ato de julgar a partir dos conceitos da razão pura – todo conceito é predicado de um juízo possível. Isto é, que tipo de emprego se pode fazer das ideias transcendentais? Como proteger ou preservar a razão pura dos juízos ou silogismos dialéticos (uso ilegítimo das ideias)? Mais ainda, diante dos arquivos da razão pura, registros históricos depositados nessa disciplina chamada *metafísica especial*[162], pode realmente haver algum uso legítimo, no campo da Teoria, para as ideias transcendentais?

---

[161] Cf. ainda os dois textos de Rudolf Malter sobre o primeiro Apêndice, o *Logische und transzendentale Reflexion* e o *Reflexionsbegriffe*. No último texto, R. Malter argumenta que os conceitos de reflexão pertenceriam a um segundo nível do ato concreto dos juízos sintéticos *a priori*, quando "é preciso olhar ainda uma vez para a constituição do juízo, agora não mais para seu lado objetivo, mas para o lado no qual o 'uso' do entendimento está em questão: para a própria faculdade de conhecer (lado 'subjetivo' da constituição do conhecimento) [...]". (P. 132). Nos dois textos R. Malter também identifica o método crítico com a reflexão transcendental. Por exemplo: "a metafísica de Leibniz é deficiente para Kant, pois ela crê conhecer objetos do entendimento puro, na verdade – provocado por uma reflexão transcendental ausente (isto é, uma Crítica da razão pura) – fazer uso de tal modo dos conceitos de reflexão em relação às coisas, como se elas fossem conceitos feitos de conteúdos abstratos". (*Reflexionsbegriffe,* P. 144).

[162] Sobre a divisão da Metafísica em Metafísica geral e Metafísica especial, ver Vollrath, Ernst. Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis. Vollrath mostra como a história da constituição da Psicologia, Cosmologia e Teologia racionais, juntamente com seus objetos, passa pela *Schulphilosophie* alemã do século XVII e por Descartes. Autores como Benedictus Pererius e Christian Wolff, aproveitando uma hesitação nos textos de Aristóteles sobre a natureza da Filosofia Primeira – 1. a Filosofia Primeira é ciência do ser enquanto ser?; 2. ou ciência de um ser em especial: Deus?; 3. ou ciência do ser que se diz em vários sentidos, se apresenta de vários modos?; 4. ou ciência do ser em geral?, procuram dividi-la em Filosofia Primeira e Metafísica. A primeira seria uma „scientia universalis" ou „ontologia" e a segunda uma „scientia particularis" ou „Theologia", o que depois suscitaria a distinção entre *Metaphysica generalis* e *Metaphysica specialis*. Nesse sentido, E. Vollrath assinala que Heidegger se refere a essa tradição como a da onto-teologia. Além disso, Vollrath mostra especial interesse pela constituição da Cosmologia Racional. Como ela pôde deixar de ser uma parte da Física para se tornar uma parte da Metafísica? Segundo o autor, Descartes é o primeiro a introduzir a *res materiales* na Filosofia Primeira. Mais do que isso, todos os objetos da *Metaphysica specialis* já podem ser encontrados no título da obra principal de Descartes: *Meditationes de Prima Philosophia in quibus Dei existentia et animae humanae a*

II

Partindo da distinção entre *uso transcendental* e *uso transcendente*, indicada por Kant em A 296, houve quem propusesse chamar a ilusão *transcendental* de ilusão *transcendente*[163]. Isso porque a ilusão descrita e tematizada na *Dialética* produziria uma miragem do mais elevado saber ali onde não pode haver nenhum. De fato, essa ilusão bem enraizada no coração da razão impele nossas faculdades cognitivas ao incondicionado – ao Deus, à Alma e à Totalidade do Mundo da metafísica especial.

Vimos que nosso entendimento, de onde brotam conceitos puros que nada devem à experiência, só pode legitimamente ser aplicado àquilo que a sensibilidade, com seu modo próprio de intuir, lhe fornecer como dado, matéria. Só podemos conhecer aquilo que pertence ao campo da experiência possível. A metafísica geral ou ontologia deve ser precedida e mesmo abandonada em benefício de uma teoria do modo de pensar o ser como fenômeno. As ilusões e erros do sistema leibnizio-wolffiano podem dormir em paz. Porém, nem toda ilusão pode ou mesmo deve ser enterrada. A reflexão transcendental pode ser eficaz contra a anfibolia transcendental, isto é, a crítica dobra a tendência da lógica geral a se confundir com a ontologia. Porém, o caso não é o mesmo no que se refere à ilusão sediada na razão.

A *Dialética Transcendental*, em sua maior parte, contém a desconstrução da metafísica especial, o desmonte dos raciocínios dialéticos da razão pura. É sua parte destrutiva. Ela "deverá contentar-se com descobrir a ilusão de juízos transcendentes [den Schein transzendenter Urteile aufzudecken], evitando ao mesmo tempo que essa ilusão nos engane". (B 354). Trata-se de escavar os "arquivos da razão humana para evitar em tempos vindouros erros semelhantes" (B 732) aos cometidos pela razão dogmática na metafísica especial. Mas a escavação, diz Kant, é incapaz de fazer com que "essa ilusão desapareça (como a ilusão lógica) e deixe de ser ilusão". Isso porque ela é "*ilusão natural* e inevitável". (B 354). Ora, se é assim, parece que a filosofia crítica terá que provar que a ilusão em questão só se torna nociva quando o filósofo faz mau

---

corpore distinctio demonstrantur. Descartes introduz a *res materialis* como objeto metafísico, diz Vollrath, em virtude de seu projeto de constituir uma *cognitio omniun*, uma *Scientia universalis*, chamada por ele de *Mathesis universalis*. Essa Ciência Total é uma ciência universal do ser em geral, isto é, Filosofia Primeira. Ao mesmo tempo, enquanto Deus e Alma são, para Descartes, objetos da *Metaphysica generalis* ou *Ontologia*, o corpo ou corporeidade pertence à Filosofia Segunda ou Física. E isto vai querer dizer, à *Metaphysica specialis*. (Cf. P. 280-282). Posteriormente, com a colaboração de Christian Wolff, entre outros, a Cosmologia vai se estabelecendo definitivamente como um campo da *Metaphysica specialis*. Nas palavras do autor, „(...) a Cosmologia não é outra coisa senão a aplicação da ontologia (theoria entis in genere) sobre o âmbito da res composita, isto é, sobre o campo do ser em geral enquanto Universum. Ela é parte legítima da metafísica". (P. 262).

[163] Cf. Rohlf, Michael. The Ideas of Pure Reason, p. 194, n 5. In: *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. Vamos, no entanto, adotar a terminologia do próprio Kant.

uso dela, quando, aturdido por um dogmatismo alienante[164], se deixa por ela enganar. Ao mesmo tempo, como não ser enganado por ela se ela é inevitável e natural? Após redigir as atas de um processo "em todos os pormenores", depositá-lo "nos arquivos da razão humana" e exibir os procedimentos – reflexão transcendental, que permitem "evitar em tempos vindouros erros semelhantes" (B732), será preciso mostrar como, por esses mesmos procedimentos, a ilusão poderá vir a ser benéfica. Essa é a parte construtiva da *Dialética Transcendental*, situada também em um *Apêndice*.

Vamos, então, examinar aquilo que Kant chama de uso hipotético da razão pura ou de função regulativa das ideias transcendentais, mais especificamente, qual sua relação com essa outra faculdade de conhecer superior: o entendimento. Ao conduzir esse exame, será ainda mais importante para nossa pesquisa determinar o papel da reflexão transcendental na partilha entre entendimento e razão, bem como na distinção entre ilusão e erro. Por exemplo, como Kant pode tratar da subjetividade transcendental, com suas faculdades delimitadas, sem ceder às tentações da ilusão que converteria essa mesma subjetividade em um objeto de conhecimento, sem ceder às ilusões da Psicologia Racional. Avery Goldman sugere uma solução para essa questão que fortalece nossa pesquisa sobre a função da reflexão transcendental na conjuração da tendência do pensamento a se pôr como coisa – hipóstase. Orientada pela ideia de eu em sua função regulativa, a reflexão transcendental, diz Goldman, é a operação que nos permite nos orientar no pensamento, que nos permite mesmo decompor as faculdades envolvidas no próprio ato de conhecer, sem que essas faculdades pertençam a um Eu coisificado pelos mecanismos encantatórios da ilusão transcendental. Mais uma vez, como a ilusão transcendental pode ser natural e necessária sem que nos embrulhemos, induzidos por ela, nos erros e nas falácias da metafísica especial dogmática? A desconstrução dos raciocínios dialéticos da razão pura nos capítulos sobre os paralogismos, as antinomias e o ideal da razão pura não proíbem qualquer tentativa de reativar as ideias de Eu, de Mundo e de Deus? Não retorna o dogmatismo pelas portas dos fundos depois de expulso pelas da frente?

Parece-nos que é mesmo a reflexão transcendental que permite Kant desatar essas aporias. Se Kant não menciona essa operação com frequência, isso não diminui sua importância e não impede que ela esteja sempre atuante por entre os meandros de sua argumentação. Afinal, é pela reflexão transcendental que se altera "o método que a metafísica até agora seguiu" e que faz da *Crítica da Razão Pura* "um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência [...]". (B XXIII). *Reflexão transcendental*, *Crítica da Razão Pura*... É preciso redigir as atas do processo para que finalmente tudo se resuma ao problema de como se orientar no pensamento.

---

[164] Para o uso de alienação nesse contexto, cf. Lebrun, Gerard. Do erro à alienação. In: *Sobre Kant*.

Ver-se-á que o filósofo crítico, inspirado na investigação sobre a ilusão poética e a poética da ilusão, poderá considerar as ilusões da razão como divertimentos ou jogos de faz-de-conta, em que projeções são vistas como tais e os objetos na ideia, projetados sobre a objetividade, passam a ser vistos "como se" existissem para o benefício ou ampliação do saber do entendimento. Esse jogo, também tema de um texto de 1777 sobre a ilusão poética e a poética da ilusão, é "um jogo que **a mente joga sem ser ela mesma jogada** (isto é, um jogo com o qual ela ilude e até se auto-ilude, mas sem ser por isso enganada ou induzida ela mesma em erro)"[165].

III

Costuma-se investigar o que Kant chama de uso hipotético da razão no contexto de uma filosofia da ciência kantiana ou no enfrentamento da questão de saber se há uma continuidade ou ruptura entre a *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Faculdade de Julgar*. Gerd Buchdahl está entre aqueles interessados na relação entre o entendimento e a razão na arquitetônica da filosofia de Kant para mostrar que a *Analítica* e a *Estética* não bastam para fundar a ciência da natureza em geral. Com a *Analítica dos Princípios*, diz Buchdahl, o que se alcança são as bases para uma "linguagem pública em relação à 'natureza' (um termo construído por Kant para o agregado de objetos individuais ou eventos em série)", mas não se explica o conceito de uma *ordem da natureza* capaz de injetar legalidade e sistematicidade na natureza tomada no primeiro sentido, isto em no sentido de um agregado. Os princípios do entendimento, tema daquela seção da *Analítica*, não seriam suficientes para explicar essa legalidade e essa sistematicidade. Para isso, seria ainda preciso apreciar "o papel da *razão* de dar fundamentos à ciência", o que constitui sua autonomia enquanto atividade de construir de forma espontânea "a multiplicidade de leis científicas em um conjunto de sistemas ou unidades empíricas" [166]. Conforme nossa epígrafe, "a unidade absoluta do uso do entendimento, em vista de uma experiência possível completa (num sistema), só pode pertencer a este entendimento com relação à razão". A legalidade da natureza e dos juízos causais que formulamos sobre ela só são plenamente validados, em última instância, quando Kant aborda o uso hipotético da razão, no *Apêndice à Dialética*, ou quando, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, a noção de juízo reflexionante faz sua aparição.

---

[165] Dos Santos, Leonel Ribeiro. *Apresentação*. In. Kant, Immanuel. Sobre a ilusão poética e a poética da ilusão. P. 299. Grifo do autor. Mais ainda, a ilusão transcendental, ao contrário da ilusão desfeita pela reflexão transcendental no primeiro *Apêndice*, pode ser descrita como "uma aparência que ilude mas não engana e até deleita". (P. 301).
[166] Buchdahl, Gerd. The relation between 'understanding' and 'reason' in the architectonic of Kant's philosophy. *Proceedings of the Aristotelian society*, 1967. PP. 210-211.

A relação entre o entendimento e a razão, quando despercebida ou negligenciada, pode provocar graves mal-entendidos na leitura da filosofia de Kant. Uma das confusões notadas por Buchdahl é a que pode surgir no próprio vocabulário empregado por Kant. Além da já citada distinção entre *natureza* e *ordem da natureza*, a primeira sendo produto da atividade espontânea do entendimento e a segunda da razão, há ainda *experiência* e *experiência sistemática*, essa última se referindo ao *corpo teórico do conhecimento*. *Unidade do diverso* pode se referir ao *múltiplo de percepções* ou "ao bem diferente múltiplo de leis empíricas", o primeiro sendo unidade em uma experiência singular e o segundo sendo unidade em uma teoria abrangente da natureza[167]. Seja como for, essas confusões só são desfeitas quando se avança na leitura da *Crítica da Razão Pura*, para a *Dialética Transcendental*, *locus* onde será abordada a "dinâmica da razão em seu uso construtivo" [168] ou o uso hipotético das ideias transcendentais da razão pura. É aí que o nível distinto da atividade da razão no conhecimento se determina em relação à atividade própria do entendimento. Embora Buchdahl não indique, está claro que há aqui também um esforço da reflexão transcendental no sentido de determinar o lugar transcendental de cada representação correspondente, estabelecer a relação entre as representações da razão e as representações do entendimento para então investigar o uso ou emprego que se pode legitimamente fazer dessa relação.

Philip Kitcher vai na mesma direção. O *Apêndice à Dialética*, diz Kitcher, contem o coração da filosofia da ciência de Kant. A função da razão é a de projetar uma ordem da natureza que se contrapõe, ou melhor, que se sobrepõe à regularidade dos fatos *humeanos*, distribuídos na experiência – unidade distributiva. Expressando o mesmo ponto de vista de Buchdahl, Kitcher afirma que "considerados individualmente, enunciados que normalmente encaramos como leis só podem ser vistos como empíricos e contingentes" e que esses enunciados, exemplificados pela *Segunda Analogia da Experiência*, só ganham necessidade *nomotética* quando a razão injeta neles a forma do sistema. As tarefas de legitimação dos conceitos puros do entendimento e dos princípios deles derivados ainda requerem "a maquinaria da *Dialética*" cuja função é fornecer o critério segundo o qual "os conceitos são legítimos se forem utilizados na sistematização da experiência alcançada pela *Ciência Total*": "a legitimação de proposições empíricas ordinárias depende de nossa capacidade de seguir o princípio de unificação sistemática" [169]. Por *Ciência Total* deve-se entender, segundo Kitcher, o ideal de sistematização posto pela razão como tarefa indefinida.

---

[167] *Ibid*. P. 213. Buchdahl cita mais exemplos que resultam da consideração dos níveis distintos de atividade entre entendimento e razão.
[168] *Ibid*. P. 217.
[169] Kitcher, Philip. Projecting the order of nature. In: Kitcher, Patricia. *Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays*. PP. 225, 231, 236. É graças a essa ordem projetada ou unidade coletiva da natureza que Kant pode enfrentar

Eis a passagem da *Crítica da Razão Pura*, aquela que deu origem a nossa epígrafe extraída do *Prolegômenos*, que anima esses dois intérpretes.

> Porque a lei da razão que nos leva a procurá-la [a unidade sistemática] é necessária, pois sem ela não teríamos razão, sem razão não haveria uso coerente do entendimento e, à falta deste uso, não haveria critério suficiente da verdade empírica e teríamos, portanto, que pressupor, em relação a esta última, a unidade sistemática da natureza como objetivamente válida. (B 679).

Essa passagem se encontra no *Apêndice à Dialética Transcendental*, *do uso regulativo das ideias da razão*. É aí o local em que Kant tematiza de modo mais explícito a relação do entendimento puro com a razão pura. E é aí que devemos nos concentrar se quisermos examinar o que também passou despercebido nas análises de Buchdahl e de Kitcher: o vínculo entre ilusão transcendental e uso hipotético da razão. Não será a admissão da unidade sistemática da natureza como objetivamente válida uma ilusão necessária e natural? Talvez verifiquemos então que não possa haver máxima metodológica ou princípio lógico da razão pura sem esse pressuposto prévio, *a priori* e transcendental[170].

Faltou também a percepção do vínculo entre ilusão transcendental e uso hipotético da razão nos textos de Thomas Wartenberg. No entanto, assim como Rolf-Peter Horstmann, ele percebe bem a dificuldade quando afirma que "Kant defende que o uso lógico da razão faz sentido somente à luz de um princípio transcendental de acordo com o qual os produtos do raciocínio científico podem ser entendidos como se dessem uma descrição da realidade objetiva [...]" [171]. Ora, como pode a ideia de unidade sistemática ou coletiva da natureza possuir realidade objetiva se ela não pode ser objeto de conhecimento, se ela nunca se exibe na natureza?

---

o problema da indução. Aquilo que Hume chama de princípio de uniformidade da natureza é aqui uma projeção da razão, do objeto na Ideia projetado na natureza. Desse modo, qualquer síntese dinâmica das causas e dos efeitos, válidas para uma parcela da natureza, pode ser estendida para a natureza entendida como unidade coletiva ou sistemática. Sobre a função normativa dessa projeção e o problema da indução, cf. Allison, Henry. *Kant's transcendental idealism*. Cap. 15. Ver também adiante.

[170] Para uma interpretação contrária, cf. Horstmann, Rolf-Peter. Die Idee der systematischen Einheit. Der Anhang zur transzendentalen Dialektik in Kants *Kritik der reinen Vernunft*. In. *Bausteine kritische Philosophie*. Hortsmann procura defender que os princípios da razão podem até ser *a priori*, mas nunca transcendentais. O resultado da análise do estatuto epistemólogico do princípio da unidade sistemática, diz Horstmann, "parece ser uma aporia: por um lado, precisamos ver a representação da unidade sistemática como um princípio lógico, por outro lado não podemos evitar atribuir a essa representação um sentido transcendental, no sentido que ela possa adquirir necessariamente 'alguma validade objetiva' (B 692)". (P. 116). Também em outro ensaio da mesma obra, no *Zweckmässigkeit als transzendentales Prinzip – ein Problem und keine Lösung*, Horstmann se afasta da interpretação defendida por Allison e também por nós. As objeções de Horstmann, no entanto, não contém nenhuma menção à teoria da ilusão transcendental, teoria que irá justamente poder resolver essa suposta aporia apontada por ele – a ideia de unidade sistemática é *a priori*, isto é, brota da razão pura independentemente da experiência, **e** transcendental, isto é, possui necessariamente validade objetiva, ainda que, como diz Kant, indeterminada.

[171] Wartenberg, Thomas. A razão e a prática da ciência. In: Guyer, Paul (org.). *Kant*. P. 280.

Como pode tal ideia da unidade da natureza "funcionar como uma verdade metafísica que fundamenta o teste experimental[172]"? Se a ideia dessa unidade ultrapassa o campo da experiência possível, não deveríamos, de acordo com o Livro II da *Dialética*, considerá-la fonte de falácias, silogismos dialéticos e ilegítima? Intérpretes como Norman Kemp Smith e Jonathan Bennett[173] não conseguiram ver saída para esse *suposto* impasse, porque só conseguiram ver na *Dialética Transcendental* a demolição da metafísica especial, sua parte destrutiva.

Pierre Kerszberg está entre os que viu que o problema possui uma solução precisa: há ilusão *no* conhecimento que não deve ser confundida com a ilusão que *destrói* o conhecimento[174]. A primeira é aquela que, mesmo descoberta, não deixa de permanecer "e, ao mesmo tempo, mantém num agradável movimento o ânimo", enquanto a segunda está mais próxima do ludíbrio, da ilusão que engana, mas que "logo que percebida a sua vacuidade e ludíbrio, desaparece"[175]. Isto é, só pode haver destruição do conhecimento se a ilusão nos enganar, nos conduzir aos paralogismos, às antinomias ou às tentativas de demonstrar a existência de Deus. Apenas a escavação dos arquivos da razão, tornada possível pela reflexão transcendental, pode tornar a ilusão *no* conhecimento benéfica, isto é, promover os interesses da razão em seu uso especulativo sem ameaçá-la com a recaída no dogmatismo ou no ceticismo. Sem essa bússola que é a reflexão transcendental, enfim, não seríamos capazes de nos orientar no pensamento.

IV

Costumava-se reter, entre os intérpretes de Kant, apenas a parte negativa da *Dialética Transcendental*. Para um seu contemporâneo, Kant era o tritura-mundo, dizia Mendelssohn. Heinrich Heine resumiu bem o espírito dessa tendência interpretativa.

> Dizem que os espíritos noturnos ficam aterrorizados quando avistam a espada de um carrasco. – Quantos não ficariam aterrorizados se se lhes apresentasse a *Crítica da Razão Pura* de Kant! Esse livro é a espada com que se executou o deísmo na Alemanha. [...].

---

[172] Wartenberg, Thomas. Order through reason. *Kant-Studien*,v. 70, N. 4, 1979. P. 419. Wartenberg aponta nesse texto a direção a ser tomada por aquele que quiser fazer uma leitura mais consistente de Kant. "A Razão humana, de acordo com Kant, não é mais capaz de *realmente* nos enganar do que Deus, segundo Descartes". (Grifo nosso). P. 415. E na página 420, vemos Wartenberg afirmando também que os princípios regulativos são "precisamente o que se requer para fundamentar o 'conselho' incorporado nos princípios da metodologia científica para que as teorias científicas alcançadas por essa metodologia sejam capazes de verdade empírica", isto é, como no texto anterior, sem o princípio transcendental não há como admitir o princípio lógico ou metodológico.

[173] Bennett também considera que há conflito entre fazer um uso lógico e um uso transcendental das máximas da razão e que, por isso, Kant se contradiz e a teoria da ilusão transcendental, do uso hipotético da razão e da origem das ideias são péssimas. O conteúdo principal da *Dialética*, as críticas às falácias da metafísica, diz Bennett, não depende dessa teoria. Cf. *Kant's Dialetctic*. P. 258, 268.

[174] Kerszberg, Pierre. Two senses of Kant's Copernican Revolution.

[175] Kant, Immanuel. Sobre a ilusão poética e a poética da ilusão. P. 305-306.

> Que singular contraste entre a vida exterior desse homem e seus pensamentos destruidores, seus pensamentos tritura-mundo. Com efeito, se os cidadãos de Königsberg vislumbrassem todo o significado de tais pensamentos, sentiriam um medo muito mais terrível desse homem do que de um carrasco, de um carrasco que só decapita homens – a boa gente, porém, não via nele senão um professor de filosofia e, quando passava, à hora marcada, cumprimentavam-no de maneira amistosa e possivelmente acertavam os relógios de bolso por ele[176].

E conclui esse quadro com uma comparação: Kant é o Maximilien Robespierre do pensamento, porém, muito mais terrorista. Ao mesmo tempo, Heine, ecoando Schopenhauer, vê na *Razão Prática* uma farsa fabricada para suceder a tragédia inicial. Kant ressuscita Deus para dar esperanças de felicidade aos homens – mais ainda, ao velho Lampe, diz Heine, e por medo dos poderes estabelecidos. Essa suposta farsa, entretanto, encontra seu primeiro esboço na *Dialética Transcendental*.

Evidentemente, essa tendência interpretativa ignorou o verdadeiro problema: a ilusão *no* conhecimento é natural, necessária e inevitável. Sem ela veríamos menos, confiando apenas no entendimento e nos resultados da *Analítica*. É que o intérprete via na afirmação dessa ilusão um paradoxo que ele não conseguia manejar. E dizia: deve haver aqui uma contradição, não se destrói com a espada da crítica as provas da existência de Deus, os raciocínios cosmológicos e as falácias da psicologia racional, todas elas sustentadas pela ilusão transcendental, e, em seguida, se reativa essa ilusão dizendo que, com ela, a razão orienta e estende o uso do entendimento na aquisição de cada vez mais conhecimentos.

É a reflexão transcendental que irá tornar esse paradoxo manejável. Na nona seção do capítulo sobre a antinomia da razão pura, Kant explica como podemos conciliar natureza e liberdade. Introduz aí a noção de ponto de vista. Essa noção é inseparável da reflexão transcendental[177]. A partir de que ponto de vista se considera a causalidade? Se do ponto de vista intelectual, inteligível ou transcendental, "na medida em que é intelectual, [a causalidade] não se incluiria na série das condições empíricas que tornam necessário o acontecimento no mundo sensível". (B 568). Se do ponto de vista sensível ou empírico, a ação do sujeito estaria submetida "a todas as leis de determinação segundo o encadeamento causal e, sendo assim, nada mais

---

[176] Heine, Heinrich. *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*. PP. 89, 90.

[177] Sobre a noção de perspectiva e de como ela torna possível um discurso de segunda ordem distinto do discurso sobre objetos próprio da *Analítica Transcendental*, ver Friedrich Kaulbach, Die kopernikanische Wendung von der Objektwahrheit zur Sinnwahrheit bei Kant, p. 105-108, bem como Robert Theis, Kants Theologie der blossen Vernunft in der *Kritik der reinen Vernunft*, P. 31, 25, 49, 50. Segundo F. Kaulbach, a noção de Horizonte é sinônima da noção de Perspectiva. Para Robert Theis, o discurso de segunda ordem inaugurado pela metafísica transcendental regulativa não é um „gegenständlichen Diskurs", porém aquele se acopla a esse equanto sua „eigentliche Vollendung". Por exemplo, o discurso teológico é um conhecimento analógico de Deus que se serve daquilo que chama de „Symbolisierung des Begriffs" ou „symbolischen Anthropomorphism".

seria do que uma parte do mundo sensível, cujos efeitos, como qualquer outro fenômeno, decorreriam inevitavelmente da natureza". (B 568). A partir do manejo dessa noção, acredita Kant, é possível encontrar, no mesmo ato, simultaneamente "e sem qualquer conflito, a liberdade e a natureza, cada uma em seu significado pleno, conforme referissem à sua causa inteligível ou à sua causa sensível". (B 569). Sem a reflexão transcendental, confundiríamos o sensível e o inteligível, cederíamos "à ilusão do realismo transcendental" (B 571), o que tornaria incompatíveis a natureza e a liberdade.

A consideração do problema da natureza e da liberdade nos conduziria para a *Razão Prática*, o que não é nosso objetivo aqui. O que nos interessa é que Kant, nessas seções destinadas a mostrar como se resolve o conflito da razão consigo mesma, anuncia o tema que será o principal no *Apêndice à Dialética Transcendental*: uso hipotético das ideias da razão ou princípio regulador da razão pura. Na seção oito, Kant distingue o princípio regulativo ou regulador do princípio constitutivo[178]. Como se mostrou que o Mundo não é dado como uma coisa em si, que o Mundo é uma ideia da razão, não podemos mais continuar adotando o ponto de vista do realismo transcendental, essencialmente anfibológico. A ideia de uma totalidade sistemática dos fenômenos não é um fenômeno que possa ser percebido. Considerar a ideia desse ponto de vista seria, segundo Kant, fazer um uso constitutivo da ideia cosmológica, isto é, considerar o princípio da totalidade absoluta da série das condições "como dada em si no objeto (nos fenômenos)". A distinção entre esses princípios, entre os usos que a razão deles faz, visa "impedir que se atribua realidade objetiva (mediante sub-repção transcendental) a uma ideia que serve unicamente de regra". (B 537). O que isso quer dizer? As ideias cosmológicas[179] só poderão legitimamente "prescrever uma regra à síntese regressiva na série de condições, pela qual esta transitará do condicionado para o incondicionado mediante todas as condições subordinadas umas às outras, embora o incondicionado jamais possa ser alcançado. Pois o absolutamente incondicionado nunca se encontra na experiência". (B 538). Desse modo, diz Kant, "se abolirá, mediante esta solução crítica, não só a aparência [der Schein] que a punha [a razão] em discórdia consigo mesma, mas em seu lugar será estabelecido o sentido em que concorda consigo mesma e cuja falsa interpretação era a única causa do conflito [...]." (B 544). A aparência ou

---

[178] A distinção entre princípio constitutivo e princípio regulativo, é verdade, já aparece no capítulo sobre as Analogias da experiência. Cf. B 221 a B 223. Porém, como mostra Camilla Seck-Hanssen em Der Nutzen von Illusionen, P. 59, os princípios ou ideias da razão não são regulativos no mesmo sentido que são os princípios dinâmicos do entendimento, porque esses últimos também são constitutivos da experiência.

[179] Em B 701 Kant diz que a ideia cosmológica é a única que, se considerada *como se fosse* objetiva, geraria uma antinomia. Isso parece criar uma tensão no texto de Kant. Por que, em B 536, examinar o princípio regulador da razão com respeito às ideias cosmológicas? Concordamos com Allison. Todo o "trabalho regulativo é realizado inteiramente pelas ideias sob as formas pelas quais elas são entendidas nas antíteses, isto é, como ideias de totalidades infinitas de um tipo ou de outro". Cf. Allison, Henry. *Kant's transcendental idealism*. P. 444-445.

ilusão transcendental representa "uma realidade onde não a há" (B 502) e, por isso, pode induzir o juízo a erro. É aqui, nas antinomias matemáticas, que a solução crítica ou a reflexão transcendental começa a talhar a distinção entre uso regulativo e uso constitutivo para que não tomemos o Mundo como um objeto hipostasiado do qual se pudesse predicar as qualidades de infinito ou de finito, de infinitamente divisível ou limitado na divisão. Assim, da própria regressão do condicionado para o incondicionado só poderemos dizer que é indefinida[180].

A prescrição da regra lógica pela razão para o entendimento se exprime em uma proposição precisa. Vamos adotar aqui a terminologia de Michelle Grier. Por um lado, temos P1, uma máxima lógica ou princípio lógico da razão: "quando o condicionado é dado, é-nos proposta como tarefa, uma regressão na série total das condições do mesmo" (B 498). Por outro lado, temos P2, "argumento dialético" ou princípio transcendental da razão por onde a ilusão transcendental se imiscui: "quando o condicionado é dado, é dada também toda a série de condições do mesmo; ora os objetos dos sentidos são-nos dados como condicionados, por conseguinte, etc.". (B 525). Julgamos mal, diz Kant, quando tomamos P1 por P2, quando não percebemos o deslize de uma máxima analítica ou "postulado lógico da razão" (B 526) para uma máxima sintética. Está aí o erro tornado possível por uma ilusão, a saber, a de que há um objeto da ideia do qual podemos atribuir qualidades como se estivéssemos diante de um objeto dado na intuição sensível e determinado pelo entendimento como fenômeno. Mais adiante, Kant explica como o erro aqui é possível. Confunde-se, como nas anfibolias, *proposta como tarefa* [*aufgegeben*] com *dada* [*geben*]. Abstrai-se das condições sensíveis sem as quais não há conhecimento e toma-se o objeto na ideia cosmológica como *dado* e não como um horizonte a ser atingido sem nunca ser alcançado, ou seja, como uma regressão indefinida *proposta como tarefa*. Se, porém, reintroduzirmos aquelas condições sensíveis, "não posso dizer no mesmo sentido que, se o condicionado é dado, são dadas também todas as condições (como fenômenos) e não posso por conseguinte inferir a totalidade absoluta da série". (B 527). As ideias cosmológicas são, portanto, anfibológicas.

> Porque o vosso objeto encontra-se unicamente na vossa mente e não pode ser dado fora dela; eis porque só tereis de cuidar de estar de acordo convosco **para evitar a anfibolia**, que converte a vossa ideia numa suposta representação de um objeto empiricamente dado e, por conseguinte, cognoscível mediante as leis da experiência. A solução dogmática não é, pois, incerta mas impossível. A solução crítica, porém, que pode ser totalmente certa, não considera, de forma alguma, o problema objetivamente, mas de acordo com o fundamento do conhecimento em que se alicerça. (A 484/ B 512; Grifo nosso).

[180] "Interpreta-se mal o significado desta ideia se a tomarmos pela afirmação ou mesmo apenas pelo pressuposto de uma coisa real, a que se pudesse atribuir o princípio de constituição sistemática do mundo". (B 709).

> Daqui resulta claramente que a premissa maior do raciocínio cosmológico da razão toma o condicionado no significado transcendental de categoria pura, e a premissa menor o considera no significado empírico de um conceito do entendimento aplicado a simples fenômenos, e que, por conseguinte, aí se encontra aquele erro dialético que se denomina *sophisma figurae dictionis*. (A 499/ B 527-528).

Já sabemos, pelo nosso primeiro capítulo, que é a reflexão transcendental que pode cuidar desse acordo com nós mesmos porque considera as representações em relação às faculdades de onde brotam, isto é, a solução crítica ao problema da antinomia "não considera, de forma alguma, o problema objetivamente, mas de acordo com o fundamento do conhecimento em que se alicerça". É também a reflexão transcendental que pode impedir o deslize na expressão *condicionado* entre o significado transcendental de categoria pura para o significado empírico de um conceito do entendimento aplicado a simples fenômenos.

A distinção entre uso regulativo e constitutivo da ideia nos levará, portanto, ao seguinte. Enquanto se interpreta o objeto na ideia como algo a ser atingido como tarefa, a razão prescreve ao entendimento que estenda seu conhecimento para além do imediatamente dado. Em outros termos, que não se contente com a unidade distributiva garantida pelas sínteses empíricas, mas que vise à unidade coletiva ou sistemática prescrita pela máxima lógica da razão[181]. Confundir essa máxima lógica com um princípio sintético transcendental, isto é, interpretar o objeto na ideia como dado de chofre em sua totalidade, é cometer "aquele erro dialético que se denomina *sophisma figurae dictionis*". (A 499/ B 527-528). Mais uma vez, o que induz o juízo a esse erro é a ilusão transcendental que nos faz tornar aquilo que é subjetivo como se fosse objetivo.

Porém, o argumento muda quando se atinge o *Apêndice à Dialética Transcendental*. Kant parece realizar uma verdadeira reviravolta quando afirma que sem a suposição de um princípio transcendental não haveria "um princípio lógico da unidade racional das regras". Dois parágrafos depois de afirmar que a unidade da razão "é meramente hipotética" e que "não se afirma que se verifique na realidade, mas sim que se procure no interesse da razão" esta unidade, como uma diretiva lógica indispensável para "conferir desta maneira unidade sistemática ao conhecimento" [182], Kant diz que

---

[181] "A razão tem, pois, propriamente por objeto, apenas o entendimento e o seu emprego conforme a um fim e, tal como o entendimento reúne por conceitos o que há de diverso no objeto, assim também a razão, por sua vez, reúne por intermédio das ideias o diverso dos conceitos, propondo certa unidade coletiva, como fim, aos atos do entendimento, o qual, de outra forma, apenas teria de se ocupar da unidade distributiva". (B 672).

[182] Ou em B 362 e 363: "Mas um tal princípio não prescreve aos objetos nenhuma lei e não contem o fundamento da possibilidade de os conhecer e de os determinar como tais em geral; é simplesmente, pelo contrário, uma lei subjetiva da economia no uso das riquezas do nosso entendimento, a qual consiste em reduzir o uso geral dos conceitos do entendimento ao mínimo número possível, por comparação entre eles, sem que por isso seja lícito exigir-se dos próprios objetos uma concordância tal, que seja favorável à comodidade e extensão do nosso entendimento e atribuir a essa máxima, ao mesmo tempo, validade objetiva.

> De fato, não se concebe como poderia ter lugar um princípio lógico da unidade racional das regras, **se não se supusesse um princípio transcendental**, mediante o qual tal unidade sistemática, enquanto inerente aos próprios objetos, é admitida *a priori* como necessária. [...]. Porque a lei da razão que nos leva a procurá-la [a unidade coletiva da natureza] é necessária, pois sem ela não teríamos razão, sem razão não haveria uso coerente do entendimento e, à falta deste uso, não haveria critério suficiente da verdade empírica e teríamos, portanto, que pressupor, em relação a esta última, a unidade sistemática da natureza como objetivamente válida e necessária. (B 679; Grifo nosso).

Com isso, Kant está afirmando que o objeto na ideia precisa adquirir alguma validade objetiva para que possamos fazer um uso lógico daquela máxima que exige "encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade". (B 364). Em outras palavras, que sem admitir P2 não podemos empregar P1 – precisamente essa diretiva lógica.

Curiosamente, apenas recentemente, até onde nos foi permitido saber, se produziu uma obra capaz de superar as dificuldades interpretativas que surgem aqui[183]. A principal dificuldade diz respeito ao seguinte. Como Kant, o tritura-mundo, pode desconstruir os argumentos falaciosos da metafísica dogmática, todos eles dependentes da ilusão transcendental, e, no *Apêndice à Dialética*, defender a tese de que os objetos da ideia cosmológica, psicológica e teológica devem poder possuir validade objetiva quando era essa a ilusão que conduzia aos erros dialéticos? A solução crítica consiste em distinguir a ilusão transcendental do erro, em defender que há ilusões que iludem, mas não enganam e até divertem o ânimo, e demonstrar como pode haver um bom uso dessa ilusão. Kant já havia afirmado que essa ilusão, ao contrário do erro, é natural, inevitável e necessária. Sobre a distinção entre erro e ilusão, "crucial para a posição geral de Kant na Dialética", diz Grier:

> A primeira coisa a assinalar é a distinção entre ilusão transcendental e "erro no juízo". Tal distinção permite Kant defender que, embora a ilusão transcendental funde ou gere erro no juízo (sob a forma da má aplicação das categorias), ela, entretanto, permanece *distinta de* tal erro. Consequentemente, Kant pode sustentar, com consistência, tanto que a própria *ilusão transcendental* está enraizada no uso da razão e de suas peculiares máximas e princípios, quanto que o *erro no juízo* gerado por tal ilusão envolve uma "mistura" da sensibilidade e do entendimento (i.e., de condições subjetivas e objetivas do juízo) [184].

Que a ilusão transcendental seja necessária quer dizer apenas isso: sem supor o objeto na ideia como de algum modo válido objetivamente não há como aplicar a máxima lógica P1. Tanto Allison quanto Grier, a esse respeito, afirmam que P2 é a condição de aplicação de P1[185]. Por exemplo, o que entender quando Kant diz que "esta ilusão [*Illusion*] (que podemos evitar que nos engane [*betrügt*]) é, sem dúvida, inevitavelmente necessária se quisermos [...] impelir

---

[183] Referimo-nos ao livro de Michelle Grier, *Kant's doctrine of transcendental illusion*, editado em 2001.
[184] Grier, Michelle. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. P. 116.
[185] Cf. Grier, Michelle. *Ibid.* P. 126 e Allison, Henry. *Kant's transcendental idealism*. P.435.

o entendimento para além de qualquer experiência dada [...]"? (B 673). Segundo Grier, afirmar a necessidade de P2 como condição de aplicação de P1 é "argumentar não apenas que o *princípio* transcendental da razão (P2) é indispensavelmente necessário, mas que seu *estatuto ilusório* também é" [186]. Allison, na mesma linha, afirma que a razão possui uma função regulativa indispensável na aquisição de conhecimento empírico "por causa (ao invés de *apesar*) da natureza ilusória de suas ideias" [187]. O que confere sentido a todo esse grupo de textos que citamos até aqui é a noção de *focus imaginarius* derivada seja do campo de estudo dos fenômenos óticos seja da pesquisa já citada de 1777 sobre a ilusão poética e sobre a poética da ilusão[188]. Eis onde ela aparece na *Crítica*.

> Por isso, afirmo que as ideias transcendentais não são nunca de uso constitutivo, que por si próprio forneça conceitos de determinados objetos e, no caso de assim serem entendidas, são apenas conceitos sofísticos (dialéticos). Em contrapartida, têm um uso regulador excelente e necessariamente imprescindível, o de dirigir o entendimento para certo fim, onde convergem num ponto as linhas diretivas de todas as suas regras e que, embora seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*), isto é, um ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, porquanto fica totalmente fora dos limites da experiência possível, serve todavia para lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão. Daqui deriva, é certo, a ilusão de que todas estas linhas de orientação provêm propriamente de um objeto situado fora do campo da experiência possível (assim como se vêem os objetos por detrás da superfície do espelho). (B 672).

Logo em seguida Kant continua mostrando que essa ilusão, embora não tenha que necessariamente nos enganar, é indispensável se "quisermos ver, além dos objetos que estão em frente dos nossos olhos, também aqueles que estão bem longe, atrás de nós, isto é, quando, no nosso caso, queremos impelir o entendimento para além de qualquer experiência dada (enquanto parte de toda experiência possível) e, por conseguinte, exercitá-lo para a maior e mais extrema amplitude possível". (B 672-673). A atividade própria da razão pura, desse modo, pode ser entendida como uma atividade projetiva. E a ideia de unidade coletiva e sistemática que lhe é própria, como a ideia de "uma unidade *projetada*, que não se pode considerar dada em si, tão-só como problema, mas que serve para encontrar um princípio para o diverso e para o uso particular do entendimento e desse modo guiar esse uso e colocá-lo em conexão também com os casos que não são dados". (B 675).

---

[186] Grier, Michelle. *Ibid*. P. 127. Cf. também Buchdahl, Gerd. *Metaphysics and the philosophy of science*. P. 527: "É como se Kant estivesse dizendo que a 'ilusão transcendental' tivesse que ser adotada necessariamente por nós, como seres racionais, e ao mesmo tempo estivesse nos advertindo a ficar sempre atentos à natureza lógica dessa ilusão, de modo a evitar que atribuamos 'ao objeto na ideia' propriedades que devem inevitavelmente transformá-lo em problemático".

[187] Allison, Henry. *Ibid*. P. 425.

[188] Na apresentação a sua tradução desse texto latino de 1777, Leonel Ribeiro dos Santos mostra como o vocabulário latino empregado por Kant é "muito matizado" e que, portanto, para Kant "há ficções de muitos tipos, que não devem ser confundidos uns com os outros". Tratar o *engano* e a *ilusão* como idênticos seria um desses "vícios de generalização" atacados por Kant no texto em questão. Cf. *Op. Cit*. P. 298.

Esse emprego da ilusão transcendental, tornado possível pela reflexão transcendental, garante que o entendimento, que ainda é faculdade presidente no conhecimento, estenda seu uso orientado pela unidade coletiva projetada no horizonte pela razão e suas ideias. O objeto assim projetado nunca poderia brotar do entendimento, já que ele só realiza suas sínteses elemento por elemento, *partes extra partes*, no âmbito da experiência possível. A ideia de totalidade sistemática, incondicionada da natureza é uma ilusão que permite ampliar seu foco para que ele veja aquilo que a experiência não pode mostrar. Para dar um exemplo de quão necessária é a projeção dessa ideia ilusória, mas não enganadora, Henry Allison afirma que o problema da indução poderia ganhar uma solução a partir daí.

A fonte principal de Kant sobre a indução não é Hume, diz Allison, mas Georg Friedrich Meier, que examinou a indução em duas obras conhecidas de Kant e utilizadas por ele nas aulas de Lógica[189]. A primeira é a *Die Vernunflehre* e a segunda, a *Auszug aus der Vernunflehre*. Nessas obras, Meier tratou a indução e a analogia como "inferências mutiladas da razão" (*verstümmelten Vernunftschlüssen*), o que aproxima sua análise da de Hume. Isto é, assim como Hume, Meier considera logica e epistemologicamente suspeito um raciocínio que parte da experiência, do dado presente, e infere mais do que tem direito – afirma *amanhã*, *sempre*, *toda vez que*. Segundo Allison, os objetos que estão "em frente dos nossos olhos" e "aqueles que estão bem longe, atrás de nós", equivalem, por um lado, ao dado presente aos sentidos ou registrados na memória e, por outro, o objeto inferido e ausente. Como o entendimento humano finito opera apenas nas sínteses parciais empíricas (unidade distributiva), a ideia de unidade sistemática ou coletiva projetada pela razão é indispensável para o bom funcionamento do próprio entendimento, faculdade das regras, pois, de outro modo, ele "não pode formular proposições universalmente válidas, o que é [...] sua função própria". Como Buchdahl, Kitcher e Wartenberg, Allison também afirma que o problema da indução não pode ser satisfatoriamente resolvido pelas *Analogias da experiência*, mais especificamente, pela segunda *Analogia*. O que, no entanto, é mais curioso aqui, é que a ideia de unidade coletiva projetada é necessária porque, sem ela, o entendimento não funcionaria ou não desempenharia seu papel. Como Kant diz, "sem razão não haveria uso coerente do entendimento e, à falta deste uso, não haveria critério suficiente da verdade empírica e teríamos, portanto, que pressupor, em relação a esta última, a unidade sistemática da natureza como objetivamente válida e necessária". (B 679). A razão pura aqui, no interesse teórico-especulativo, ainda está a serviço do entendimento, e é assim que

[189] Cf. Allison, Henry. *Ibid*. P.427. Ver, em especial, o Capítulo 15.

encontra um uso legítimo de suas ideias[190]. A "razão aqui não mendiga, só ordena, embora não possa determinar os limites dessa unidade" (B 681), tarefa que a reflexão transcendental terá que desempenhar para que a ideia de unidade sistemática projetada, ordenada pela razão como em um imperativo categórico teórico[191], não se transforme em coisa hipostasiada.

Além disso, a ideia de unidade coletiva ou sistemática se expressa a partir de três princípios racionais complementares: o "princípio de *homogeneidade* do diverso sob gêneros superiores", o "princípio da *variedade* do homogêneo sob espécies inferiores" e "a lei da *afinidade* de todos os conceitos, lei que ordena uma transição contínua de cada espécie para cada uma das outras por um acréscimo gradual da diversidade". (B 686). Esses princípios também são chamados de "princípios da *homogeneidade*, da *especificação* e da *continuidade* das formas". Do ponto de vista lógico, a razão sistematiza os conhecimentos obtidos pelo entendimento em um todo teórico articulado, "assim criando uma ligação tão extensa quanto possível" entre esses conhecimentos. Desse modo, as leis empíricas são pensadas **como se** formassem um sistema arborescente ascendente e descendente quanto à generalidade[192]. (B 676). No entanto, como vimos, não basta afirmar a necessidade metodológica desses princípios que ordenam, por exemplo, que as leis particulares da natureza se subordinem às mais gerais ou que prescrevem a economia dos princípios explicativos na investigação da natureza, porque o emprego e aplicação desses mesmos princípios metodológicos, heurísticos, são condicionados ao princípio transcendental que afirma que essa unidade sistemática pode ser encontrada na natureza[193]. A ideia desta unidade, embora "seja uma simples ideia, foi em todos os tempos procurada com tanto ardor, que há mais motivo para moderar do que encorajar esse desejo de a atingir". (B 680). Mesmo o antimetafísico mais ferrenho, quando parte para a investigação da natureza, já pressupõe que irá encontrar na natureza um sistema taxonômico ordenado onde as espécies formam gêneros, os gêneros formam famílias, em uma escala que sobe e desce sem fraturas e saltos, obedecendo ao princípio de continuidade das formas.

---

[190] Cf. Deleuze, Gilles. *Para ler Kant*. P. 20. "Quando o entendimento legisla no interesse de conhecer, a imaginação e a razão não deixam de ter um papel inteiramente *original*, mas conforme a tarefas determinadas pelo entendimento".

[191] A expressão é de Allison. Essa tendência interpretativa, que também é a nossa, tem a vantagem de tratar a *Dialética Transcendental* como complemento indispensável para qualquer compreensão adequada dos resultados da *Analítica Transcendental*. Mais ainda, a leitura da *Dialética* suscita uma releitura da *Analítica* à luz dessas novas considerações sobre o uso legítimo das ideias da razão.

[192] Tudo se passa **como se** os seres na natureza se assemelhassem e formassem espécies; **como se** se distinguissem e formassem subespécies diversas; **como se** entre as espécies e subespécies ou entre as espécies e os gêneros não devesse haver rupturas e sim "passagem gradual de uma espécie para a outra, o que indica como que um parentesco entre os **diferentes ramos**, na medida em que todos provêm dum **tronco comum**". (B 688, Grifo nosso).

[193] Cf. Grier, Michelle. *Op. Cit.* P. 275. "[...] a própria função regulativa do princípio de unidade sistemática é parasitário da postulação transcendental e ilusória que diz que a natureza, enquanto objeto de nosso conhecimento, já está dada enquanto um todo completo".

> Que, porém, se encontre também na natureza tal harmonia, é o que os filósofos pressupõem na conhecida regra da escola, segundo a qual se não devem multiplicar os princípios sem necessidade (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*). Com isso se afirma que a própria natureza das coisas oferece a matéria à unidade racional e a diversidade, em aparência infinita, não deverá impedir-nos de supor por detrás dela a unidade das propriedades fundamentais de onde se pode apenas derivar a multiplicidade, mediante determinação sempre maior. (B 680).

Percebe-se por que sem esse pressuposto o entendimento não teria como operar de acordo com sua função. Suponhamos uma diversidade infinita quanto à matéria ou conteúdo empírico. Se houvesse tal diversidade, "não direi quanto à forma (pois aí podem se assemelhar), mas quanto ao conteúdo [...] que nem o mais penetrante entendimento pudesse encontrar a menor semelhança [...] a lei lógica dos gêneros não se verificaria, nem sequer um conceito de gênero ou qualquer conceito geral; consequentemente, nenhum entendimento, pois que este só desses conceitos se ocupa". (B 682). P2 é a condição de aplicação de P1. "O princípio lógico dos gêneros supõe, pois um princípio transcendental, para poder ser aplicado à natureza (entendendo aqui por natureza só os objetos que nos são dados)". Kant parece apostar ainda mais nessa atividade projetiva da razão. Deve-se, diz ele, supor uma homogeneidade na experiência possível, suposição que não se confunde com uma determinação ou um princípio constitutivo, "porque, sem esta, não haveria mais conceitos empíricos, nem, por conseguinte, experiência possível". (B 682).

Sabe-se que a primeira Introdução à *Crítica da Faculdade de Julgar* irá se encarregar de aprofundar e esclarecer esse ponto. Como apontam Georg Buchdahl e Robert Theis, aqui é preciso perceber que estamos em outro nível discursivo da análise transcendental. Além desses intérpretes, Gerard Lebrun também comenta o texto acima no capítulo X de *Kant e o fim da metafísica*. Conforme sua interpretação, que sem uma homogeneidade mínima não haja entendimento possível ou mesmo experiência possível, significa que "a desordem qualitativa absoluta teria como correlato o não-pensamento absoluto" [194]. Se o cão das onze horas visto de frente não pudesse ser considerado ou nomeado como o mesmo cão visto de perfil das onze e uma, o entendimento e a experiência seriam impensáveis. "Se o cinábrio fosse ora vermelho, ora preto, ora leve, ora pesado, se o homem se transformasse ora nesta ora naquela forma animal, se num longo dia a terra estivesse coberta ora de frutos, ora de gelo e neve [...]"... (A 101). Em primeiro lugar, há que se distinguir o nível de investigação em que se estabelece a condição de possibilidade da objetividade, nível abstrato da lógica transcendental, daquele que se ocupa da "*origem*

[194] Lebrun, Gerard. *Op. Cit*. P. 368.

de todos os conceitos em geral" [195]. Segundo Lebrun, esse segundo nível introduz uma investigação "mais originária do que a possibilidade de direito da experiência" [196], por estabelecer *a priori* que "eu vivo em um mundo onde *existe sentido* antes de que existam 'objetos' – onde, por conseguinte, mesmo os conceitos artificiais da classificação possuem uma 'objetividade presuntiva'" [197]. A passagem de um nível discursivo a outro corresponde à passagem da determinação à reflexão. Mais até. À medida que a filosofia crítica se aprofunda, a reflexão, em um de seus momentos, se torna ao mesmo tempo determinante, conforme a primeira Introdução da terceira *Crítica* irá mostrar. Talvez, diz Lebrun, "a constituição da objetividade seja apenas uma das tarefas que a atividade reflexionante desempenhe, e a menos própria, aliás, para revelar a sua natureza" [198].

Por outro lado, o que significa dizer que a ideia de unidade coletiva da razão possui validade objetiva? Não há como responder essa questão sem considerar que a ilusão transcendental é, além de natural, necessária. É o sentido da metáfora ótica do *focus imaginarius*.

E mais uma tensão textual aparece quanto à questão de saber se pode haver uma dedução transcendental das ideias da razão. Kant responde, por um lado, que ela "é sempre impossível em relação às ideias" (B 692) e, por outro, que há como assegurar-lhes "um uso regulativo acompanhado de validade objetiva" (B 692) ou que "os princípios da razão pura também terão realidade objetiva em relação a esse objeto" (B 693). Evidentemente, há dois pontos de vista aqui que não podem ser confundidos pelo leitor. Se isso ocorrer, dir-se-á que Kant se contradiz e, nesse caso, não se vê por que continuar a levar a sério a teoria da razão pura contida na *Dialética*. Essa questão será aprofundada na segunda seção do *Apêndice* e aqui, na primeira seção, Kant limita-se a introduzir a expressão *análogo de um esquema* para afirmar que "a ideia da razão é o análogo de um esquema da sensibilidade, mas com esta diferença: a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não é um conhecimento do próprio objeto (como a aplicação das categorias aos seus esquemas sensíveis), mas tão-só uma regra ou um princípio da unidade sistemática de todo uso do entendimento". (B 693). Isso quer dizer, mais uma vez, que o objeto na ideia da razão é projetado, como em uma ilusão de ótica, sem que algo, do ponto de vista do entendimento, seja determinado, mas "tão-só para indicar o processo pelo qual o uso empírico e determinado do entendimento pode estar inteiramente de acordo consigo mesmo". (B 694). Por causa da ilusão transcendental, não há como impedir que a ideia dessa unidade coletiva deixe de *parecer objetiva*, mas, em virtude da reflexão transcendental,

---

[195] *Ibid*. P. 370.
[196] *Ibid*. P. 370.
[197] *Ibid*. P. 371. Lebrun cita aqui Claude Lévi-Strauss, que fala em uma objetividade presuntiva, noção que vem bem a calhar aqui.
[198] *Ibid*. P. 378. Cf. também, a esse respeito: Grandjean, Antoine. *Critique et Réflexion*.

podemos não ser enganados e até mesmo desejar, para o benefício do interesse especulativo da razão pura, essa ilusão *no* conhecimento e não destruidora *do* conhecimento. O objeto na ideia é objetivado, a atividade da razão consiste na objetivação do objeto na ideia, mas essa objetivação, "sem que nada determine, aponta somente o caminho da unidade sistemática". (B 696). A objetividade aqui é apenas presumida, não constituída. Para repetir a bela fórmula de Leonel R. dos Santos, aqui o ânimo joga um jogo consigo mesmo, "um jogo que **a mente joga sem ser ela mesma jogada** (isto é, um jogo com o qual ela ilude e até se auto-ilude, mas sem ser por isso enganada ou induzida ela mesma em erro)"[199].

Uma dedução transcendental é sempre impossível em relação às ideias se entendermos a tarefa de uma dedução como essa como sendo a mesma daquela estabelecida para as categorias na *Analítica Transcendental*[200]. Na segunda seção do *Apêndice*, sobre *o propósito final da dialética natural da razão humana*, Kant aprofunda o sentido que pode ter uma dedução transcendental das ideias[201], retomando aquelas ideias de Eu, Mundo e Deus, que confundiram, enganando-a, a razão dogmática no passado. O que se pode estabelecer é unicamente que as ideias da razão são as condições sem as quais não podemos pensar a unidade sistemática da natureza. Essas ideias transcendentais, diz Allison, "são as formas do pensamento da unidade sistemática da experiência, do mesmo modo que as categorias são as formas do pensamento de sua unidade sintética" [202]. O exemplo que Kant dá é o do objeto na ideia teológica.

---

[199] Dos Santos, Leonel Ribeiro. Apresentação. P. 299. In: Kant, Immanuel. *Sobre a ilusão poética e a poética da ilusão*.

[200] Cf. Caimi, Mario. Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen. P. 312-313. Segundo M. Caimi, a dedução transcendental das ideias da razão segue o sentido contrário da dedução transcendental das categorias: "não se caminha aqui de uma unidade lógica para uma unidade transcendental; não se procura aqui provar a validade transcendental de um conceito lógico puro, que se enraíza na capacidade de conhecer [Erkenntnisvermögen] e do qual cabe esclarecer de que modo ele pode se referir a objetos. Mas, ao contrário, a unidade lógica só é possível se for pressuposta a unidade transcendental. A validade transcendental do princípio racional de unidade sistemática (a empregabilidade do princípio em referência a objetos) é legítima, porque somente com ele (isto é, somente sob seu pressuposto) a unidade sistemática lógica é possível". Cf. B 678-679.

[201] Cf. Zöller, Günter. *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant*. Cap. 4. G. Zöller assinala que Kant aborda nas duas partes do *Apêndice à Dialética* o tema da dedução transcendetal seja dos princípios de homogeneidade, etc., seja das ideias da razão, modificando o sentido de *validade objetiva* e *realidade objetiva*, introduzindo, por exemplo, "einige objektive Gültigkeit" (A 664/ B 692) e "unbestimmte, objektive Gütigkeit" (A 669/ B 697). Essas modificações aparecem no interior da teoria do uso regulativo das ideias, quando as ideias são "entdialektisiert" (P. 268). Segundo G. Zöller, "o status de objetividade da ideia transcendental é deduzido como relação de condição necessária [als notwendiges Bedingungsverhältnis] da razão para com a unidade sistemática do conhecimento empírico". (P. 269). Isso quer dizer que a razão só se refere a objetos da experiência indiretamente, por intermédio dos conceitos do entendimento. Assim, embora G. Zöller não indique, a reflexão transcendental aqui procura investigar a relação que pode haver entre pelo menos três representações: ideia, conceito e intuição. A ideia transcendental terá "realidade", observa ainda G. Zöller se referindo a Kant, apenas enquanto "esquema do princípio regulativo da unidade sistemática de todo o conhecimento da natureza" (A 674/ B 702). Kant diz que o objeto representado na ideia, *Gegenstand in der Idee*, é apenas o *esquema* de um objeto no sentido que aqui o *objeto*, a *objetividade* é um sistema, uma totalidade que deve ser indefinida e progressivamente investigada e determinada.

[202] Allison, Henry. *Op. Cit*. P. 441.

> [...] afirmo que o conceito de uma inteligência suprema é uma simples ideia [eine blosse Idee], isto é, que a sua realidade objetiva não consiste na referência direta a um objeto (porque nesse sentido não poderíamos justificar a sua validade objetiva); é apenas o esquema de um conceito de uma coisa em geral, ordenado de acordo com as condições da máxima unidade racional e servindo unicamente para conservar a maior unidade sistemática no uso empírico da nossa razão, na medida em que, de certa maneira, o objeto da experiência se deriva do objeto imaginário [eingebildeten Gegenstande dieser Idee] dessa ideia, como de seu fundamento ou causa. Em tal caso, diz-se, por exemplo, que as coisas do mundo têm de ser consideradas **como se** derivassem a sua existência de uma inteligência suprema. (B 698-699).

A referência direta a um objeto é injustificável porque, nesse caso, faríamos um uso constitutivo da ideia teológica. É o que faz a razão dogmática ao virar as costas para a reflexão transcendental. Ela interpreta mal o significado das ideias, dirá Kant mais adiante, e, desencaminhada, torna-se uma "*razão que procede em sentido inverso*". (B 720). Ao invés de considerar o objeto na ideia como objeto imaginário projetado para incitar o entendimento a procurá-lo sem nunca atingi-lo, a razão dogmática começa "por tomar por fundamento, considerando-a hipostática, a realidade de um princípio da unidade final e por determinar". Mais ainda, "impõem-se em seguida, de maneira violenta e ditatorial, fins à natureza, em vez de, como seria justo, os procurar pela via da investigação física". (B 720-721). Kant também considera que a má interpretação do princípio regulativo provoca o que ele chama de *razão preguiçosa*. Se considerarmos que o objeto na ideia está dado, lá para ser conhecido por intermédio das categorias, perderíamos um incentivo para continuar indefinidamente nossas investigações em determinado domínio. Assim, no caso da ideia psicológica, determinar as propriedades da alma à maneira da metafísica transcendental constitutiva e dogmática já é decidir de uma vez por todas o assunto e declarar, de maneira violenta e ditatorial, que a pesquisa já está terminada, concluída e acabada. A razão dogmática deseja fundar uma Ciência Total que, uma vez estabelecida, não seja passível de revisão.

Mais uma vez, comentando sobre o significado que pode ter aqui, em especial, uma dedução transcendental da ideia teológica, Robert Theis chama a atenção para a fórmula discursiva *como se*. Essa fórmula abre espaço para "um *discurso de segunda ordem* sobre o real cujo estatuto epistêmico não seria aquele do saber, mas aquele de uma *fé doutrinal* (B 853)" [203]. Esse discurso recorreria, segundo Theis, "às mesmas formas que o discurso que fala da constituição do conhecimento de objetos" [204] na *Analítica Transcendental*, isto é, esse discurso se enuncia em proposições assertóricas e apodíticas marcadas pela fórmula *como se*. Por exemplo, em B 700 podemos ler que "(em relação à teologia), devemos considerar tudo o que possa

[203] Theis, Robert. *La Raison et son Dieu*. P. 194-195.
[204] *Ibid*. P. 195.

alguma vez pertencer ao conjunto da experiência possível, *como se* esta constituísse uma unidade absoluta [...], mas também, simultaneamente, *como se* o conjunto de todos os fenômenos (o próprio mundo sensível) tivesse, fora de sua esfera, um fundamento supremo único e omnisuficiente [...]". Embora não destaque a ilusão transcendental como a protagonista desse discurso de segunda ordem, é precisamente assim que devem ser entendidas essas observações de Robert Theis, já que essa é a fórmula mestra seja da ficção poética seja da ilusão transcendental[205].

V

Para a investigação da natureza são importantes as ideias de unidade sistemática da natureza e de Deus, a cosmologia e a teologia racionais. Mas, será que a dinâmica da razão em seu uso construtivo não pode também ser flagrada na psicologia racional reinterpretada pela reflexão transcendental? Mais especificamente, para a orientação de uma teoria crítica sobre a subjetividade transcendental subdividida em entendimento, razão, sensibilidade e imaginação – sistema das faculdades? Não há também no próprio discurso crítico uma referência – ou mesmo autorreferência, à ideia de unidade sistemática da subjetividade transcendental? A ideia de eu não seria a ideia que guia a reflexão transcendental na demarcação das comarcas das faculdades de conhecer e no estabelecimento do terreno do conhecimento como sendo o da experiência possível? Em um livro recente[206], Avery Goldman formula e sugere uma solução para essas questões com relativo sucesso. Os resultados que ele obtém podem ajudar a endossar nossa linha interpretativa e, por isso, gostaríamos de examiná-los.

No primeiro prefácio da *Crítica da Razão Pura*, após assinalar a importância da *Dedução dos conceitos puros do entendimento*, Kant afirma que essa prova possui duas partes. A primeira diz respeito ao valor objetivo desses conceitos puros e a segunda se ocupa do "entendimento puro, em si mesmo, do ponto de vista de sua possibilidade e das faculdades cognitivas em que assenta" (A XVII). Embora esse aspecto subjetivo seja importante, uma vez que nos remete à própria possibilidade da faculdade de pensar [*das Vermögen zu denken*], Kant anuncia que se dedicou com mais atenção à primeira parte da prova na *Analítica Transcendental*: como

---

[205] Cf., no entanto: Theis, Robert. Le sens de la métaphysique dans la Critique de la Raison Pure. In: *Approches de la Critique de la Raison Pure*. A ilusão transcendental explica a inclusão do discurso metafísico "no elemento de uma *ficção discursiva necessária*" (P. 167). A razão, diz Theis, é criadora de ordem. Essa ordem é a "condição interna da possibilidade" da ordem do entendimento. O discurso metafísico da Razão, "em sua essência, absorve [*sursume*] (*aufheben*) a questão da verdade, que pertence propriamente ao entendimento, na questão do sentido". (P. 170).

[206] *Kant and the subject of critique: on the regulative role of the psychological Idea*.

é possível que conceitos puros se refiram *a priori* a objetos? Sobre a segunda parte, Kant diz que irá abordá-la em outra ocasião. O programa dessa pesquisa, segundo Goldman, pode ser encontrado no *Apêndice* à *Dialética Transcendental*. A investigação do papel regulativo da ideia psicológica promete demonstrar que o próprio discurso crítico, aquele que, já em seu ponto de partida, analisa as faculdades cognitivas (sensibilidade e entendimento) para descobrir as condições de possibilidade da experiência, evita a armadilha do dogmatismo quando trata dessas mesmas faculdades cognitivas. Ou seja, a questão é se o próprio discurso crítico inicia seu movimento argumentativo critica ou dogmaticamente. Diz Goldman:

> O que pode ser dito a respeito dessas faculdades, a saber, a sensibilidade, com suas formas *a priori* do espaço e do tempo; o entendimento, com seus doze conceitos *a priori*; e a unidade transcendental da apercepção que elas implicam? Tal questão requer que investiguemos a metodologia de base da critica kantiana. Kant está claramente reivindicando mais do que apenas uma certeza indutiva quando define as condições *a priori* da experiência, mas que argumento está sendo formulado sobre essas faculdades que parecem não se encaixar confortavelmente nem no campo das aparências nem no das coisas em si mesmas? E mais, o que Kant afirma sobre essa experiência humana, o campo espaço-temporal limitado das aparências no interior do qual a análise das faculdades cognitivas ocorre?[207]

O caminho percorrido pela metafísica dogmática foi vedado pela *Crítica* no capítulo sobre os paralogismos. O *eu penso* é o pressuposto lógico de todo pensamento, mas ele próprio não é um objeto dado na intuição sensível e, portanto, não pode ser conhecido. O *eu penso* "possibilita todos os conceitos transcendentais em que se diz: eu penso a substância, a causa, etc." (B 401), mas ele próprio, esse único texto da psicologia racional, é incognoscível. Toda tentativa de afirmar que o *eu penso*, a alma ou o sujeito, é substância simples, numericamente idêntico, incorruptível, imaterial, etc., ultrapassa os limites da experiência possível. A ilusão transcendental aqui nos induz a tomar "o sujeito lógico permanente do pensamento pelo conhecimento do sujeito real de inerência, do qual não temos nem podemos ter o mínimo conhecimento [...]" (A 350). O engano ou erro resultante se chama *paralogismo*. Ora, essa "sub-repção da consciência hipostasiada (*apperceptionis substantiatae*)" pelo menos nos aponta o mau caminho, aquele tomado pela razão dogmática. Além disso, o sujeito transcendental não se confunde com o sujeito empírico, fluxo de representações no sentido interno. Qualquer tentativa de conhecer o *eu penso* parece, desse modo, nos lançar em um círculo perpétuo.

> Por este "eu", ou "ele", ou "aquilo" (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos = X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito; movemo-nos aqui, portanto, **num círculo perpétuo**, visto que sempre necessitamos, previamente, da representação do eu para formular sobre ele qualquer juízo [...]. (B 404; Grifo nosso).

---

[207] Goldman, Avery. *Kant and the subject of critique*. P. 1.

A imagem do círculo também é usada por Kant para caracterizar o próprio método transcendental. Na *Teoria Transcendental do Método*, Kant afirma que a demonstração do princípio *Tudo o que acontece tem uma causa* possui "a propriedade especial de tornar possível o fundamento da sua própria prova, a saber, a experiência e nesta deve estar sempre pressuposta" (B765). Ou seja, sem esse princípio não haveria experiência possível e sem essa última o princípio não poderia ser deduzido. A circularidade do discurso crítico já foi notada por Martin Heidegger que, vendo aí uma deficiência na investigação, aponta para a necessidade de ultrapassar a filosofia kantiana com sua análise das faculdades cognitivas para uma filosofia do *Dasein*. Sem endossar essa conclusão, Goldman também afirma essa circularidade em sua hipótese de que o uso regulativo da ideia psicológica permite a "análise de nossas faculdades cognitivas e, entretanto, a análise das faculdades cognitivas é o que permite a crítica de Kant à metafísica. Assim, a análise de Kant das faculdades cognitivas tanto permite a crítica da ideia metafísica do sujeito *quanto* se segue dela" [208]. Já sabemos que o uso regulativo de uma ideia da razão pura não pressupõe o conhecimento de seu objeto, mas aponta o horizonte em direção ao qual devemos dirigir a investigação. Aqui a tese de Goldman se afasta da interpretação habitual, que tende a destacar a importância da função regulativa da ideia psicológica para as investigações na psicologia empírica. Ao contrário, o papel principal da ideia psicológica em seu uso regulativo é o de orientar a reflexão transcendental na delimitação das fronteiras no interior das quais a análise das faculdades ocorre. Mais especificamente, a ideia psicológica em seu uso regulativo "dirige a análise da unidade do entendimento de um modo semelhante àquele do uso regulativo da ideia teológica na teleologia" [209].

Kant trata do uso regulativo da ideia psicológica no *Apêndice à Dialética transcendental*. Ao explorar um caso do uso da razão na busca de uma unidade sistemática a partir do princípio de homogeneidade, Kant cita a alma humana e diz: esse princípio é uma máxima lógica que exige que "se restrinja tanto quanto possível esta aparente diversidade" de fenômenos da alma – a sensação, a consciência, a imaginação, a memória, o engenho, o discernimento, o prazer, o desejo, etc., para descobrir, "por comparação, a identidade oculta" e indagar "se a

---

[208] *Ibid*., P. 3. Goldman também aborda e rejeita as críticas de Hegel e de Johann Georg Hamman contra Kant. Hamman reivindica a necessidade de uma metacrítica do sistema kantiano para investigar como Kant justifica a análise do sujeito da experiência. O problema da justificação dos pressupostos ou do ponto de partida da filosofia kantiana é o que motiva a tese de Goldman.

[209] *Ibid*., P. 129. Embora Deleuze não tome a mesma direção que Goldman, o subtítulo da obra que ele escreve sobre Kant é justamente "Doutrina das faculdades". Deleuze se interessa pelo tipo de vínculo que as faculdades estabelecem entre si no conhecimento, na moralidade e na estética, sendo que o acordo livre entre elas nesse último caso ocuparia o momento privilegiado da gênese dos outros dois tipos de vínculo. O que importa é que esse vínculo, na interpretação de Deleuze, também se dá teleologicamente: se a finalidade for o conhecimento, o entendimento preside o vínculo; se for a moralidade, a razão prática; se o juízo estético, o livre acordo entre as faculdades.

imaginação, aliada à consciência, não será memória, engenho e discernimento, e até porventura entendimento e razão". (B 677). A ideia psicológica em seu uso regulativo nos incita a procurar uma faculdade fundamental que responde ao "problema de uma representação sistemática da diversidade das faculdades". (B 677). E na segunda seção desse mesmo *Apêndice*, Kant volta ao tema. A ideia de uma inteligência simples e autônoma nos serve "para considerar todas as determinações como pertencentes a um sujeito único, todas as faculdades, quanto possível, derivadas de uma só faculdade fundamental, toda alteração como proveniente de um só e mesmo ser permanente, e representar todos os *fenômeno*s no espaço como completamente distintos dos atos do *pensamento*". (B 710-711). O que aqui chama atenção é que tal ideia nos permite ao menos excluir, como pertencente ao sujeito simples, não apenas "a natureza corpórea, mas toda a natureza em geral, isto é, todos os predicados de qualquer experiência possível". (B 712). Os fenômenos do espaço devem ser representados como completamente distintos dos atos do pensamento, diz Kant. Ora, essa partilha entre o que pode pertencer ao *eu penso* e o que não pode (fenômenos no espaço) já seria a atividade da reflexão transcendental orientada pela ideia do eu. Isso porque essa mesma partilha ultrapassa ou transcende aquilo mesmo que é partilhado, o sujeito e o objeto que ele percebe[210].

A função regulativa da ideia psicológica volta a aparecer na *Teoria Transcendental do método*, na terceira seção sobre *a disciplina da razão pura em relação às hipóteses*. Kant afirma que "*pensar* a alma como simples é-nos perfeitamente admitido, a fim de, segundo essa ideia, dar por princípio à nossa apreciação dos seus fenômenos internos, uma unidade integral e necessária de todas as faculdades espirituais [*Gemütskrafte*], embora essa não possa conhecer-se *in concreto*". (B 799). Ainda que a ideia psicológica, assim como as demais ideias da razão, seja apenas uma ideia, o uso regulativo que podemos dela fazer fornece ao entendimento um cânone para seu "uso estendido e coerente [...], de modo que este, embora sem conhecer nenhum objeto além daqueles que conheceria segundo seu conceito, siga adiante e seja melhor conduzido nesse conhecimento". (B 385). É a partir desse uso hipotético, regulativo, da ideia de eu, enquanto cânone da razão para o uso estendido e coerente do entendimento, que Goldman explica as análises das faculdades desenvolvidas por Kant na *Analítica Transcendental*, análise conduzida pela reflexão transcendental orientada por essa mesma ideia.

---

[210] Cf. *Ibid*., P. 172: "Nós chegamos ao ponto de poder distinguir as regras ***a priori*** que guiam o entendimento através do ato da reflexão transcendental, a qual deve pressupor a distinção entre aqueles dos nossos pensamentos que se referem aos objetos espaciais e aqueles que não o fazem, ainda que não possamos justificar nosso empenho em nos distinguir enquanto sujeitos racionais dos objetos que aparecem para nós. A razão só pode seguir esse princípio hipoteticamente. Apenas a ideia psicológica, considerada como o princípio da reflexão transcendental, pode explicar como os princípios regulativos da razão permitem não apenas a extensão da investigação mecânica e teleológica, mas de fato a análise das faculdades cognitivas do sujeito pensante".

A reflexão transcendental, como vimos, antecede a determinação do dado pelos conceitos puros do entendimento. Goldman entende que a reflexão transcendental "explica como a filosofia crítica determina a fronteira na qual a análise do conhecimento acontece" [211]. Nos termos de Kant, a reflexão transcendental discrimina as representações apresentadas apenas no intelecto das que aparecem na intuição sensível e elege essas últimas como as únicas que nos dão a matéria para conhecer o objeto. É no terreno daquilo que aparece na intuição sensível que Kant, além disso, estabelece a distinção modal entre o possível e o efetivo. Esse ato reflexivo de segunda ordem não só antecede a elucidação do que pode ser conhecido, mas também é anterior à crítica da metafísica especial. O que resta é encontrar a justificação desse ato, o que Goldman encontra na dependência da reflexão transcendental do princípio regulativo emanado da ideia psicológica. Daí se segue a circularidade da crítica, paradoxo que, segundo Goldman, deve ser abraçado pelo intérprete[212]. A reflexão transcendental discrimina aquilo que vale objetivamente e permite, dessa forma, a crítica da metafísica especial. Dessa crítica emerge, em seguida, o princípio regulativo que orienta a reflexão transcendental naquele mesmo ato discriminatório[213].

O uso regulativo das ideias da razão também diz respeito ao ato de se orientar no pensamento. Em um texto de 1786*, Que significa orientar-se no pensamento*, Kant demonstra que, além de um princípio subjetivo de diferenciação das regiões do espaço, também a razão se orienta no suprassensível segundo um sentimento de sua própria necessidade. O que isso significa? Se quisermos julgar, diz Kant, e "contudo [formos] limitados pela falta do conhecimento com relação aos elementos necessários para o julgamento, então torna-se necessária uma máxima, de acordo com a qual possamos decidir nosso julgamento. Porque a razão quer ser satisfeita"[214]. Falta-nos, é claro, conhecimento dos objetos suprassensíveis das ideias da razão. O

---

[211] *Ibid*., P. 107.

[212] Cf. *Ibid*., P. 123: "[...] a filosofia transcendental possui um elemento paradoxal em seu cerne [...]".

[213] Segundo Goldman, o conceito de experiência com o qual Kant inicia sua investigação crítica não é neutro. Ele envolve uma concepção de possibilidade definida nos *Postulados do pensamento empírico em geral* e no §76 da *Crítica da faculdade de julgar*. Essa definição é feita, no primeiro texto, por contraste com outro conceito de possibilidade: possibilidade absoluta, válida sob todos os aspectos. Esse conceito não é, diz Kant, "um simples conceito do entendimento e não pode de modo algum ter aplicação empírica; tal conceito pertence exclusivamente à razão, que ultrapassa todo o uso empírico possível do entendimento". (B 285). No §76 da terceira *Crítica*, por sua vez, Kant afirma que "a distinção entre coisas possíveis e efetivas é tal, que é válida simplesmente para o entendimento humano", ser racional finito em geral. Um entendimento arquetípico é um entendimento em que essa diferença nem mesmo faria sentido, já que tudo que ele pensa, é. Essa restrição do conceito de possível, diz Goldman, é o que permite tanto o exame do conhecimento quanto o desenvolvimento da filosofia crítica. Ora, o que se requer para explicar ou justificar a escolha do território no qual o conhecimento dos objetos da experiência ocorre é a reflexão transcendental. Ao mesmo tempo, a própria reflexão transcendental precisa de justificativa, a qual se encontra no *Apêndice à Dialética Transcendental*, precisamente quando é a ideia psicológica que está em questão.

[214] Kant Immanuel. *Textos seletos*. P. 76. Essas máximas também são chamadas de "máximas de uma razão sadia" (*die Maxime der gesunden Vernunft*).

que essa máxima exige é que, primeiro, examinemos a ideia para ver se ela está livre de contradições (possibilidade lógica) e, segundo, uma vez satisfeita essa condição negativa da verdade, pensemos algo "suprassensível, pelo menos conveniente para o uso empírico de nossa razão" [215]. Por exemplo, a ideia teológica. Se quisermos dar "um motivo suficiente da contingência das coisas no mundo" precisamos admitir um criador inteligente. Mas não conhecemos um ser dessa natureza. Mesmo assim, diz Kant, "na falta dessa compreensão, permanece um suficiente motivo subjetivo da admissão dessa causa primitiva, pelo fato da razão necessitar pressupor algo que lhe seja inteligível para por esse meio explicar a partir dele o fenômeno dado [...]" [216]. Kant chama a fonte desse ato de julgar de *crença* ou *fé racional* [*Vernunftglaubens*]. Orientar-se no pensamento é, portanto, guiá-lo segundo a bússola do uso regulativo das ideias da razão. Só assim, diz Kant nesse ensaio, protegemos a razão sadia das fantasias e quimeras do dogmático e dos devaneios de um Jacobi. Evidentemente, o que interessa saber aqui é qual o papel que pode desempenhar a ideia psicológica na orientação do pensamento no suprassensível. Como vimos, a hipótese de Goldman é a de que a ideia psicológica orienta o pensamento na reflexão que ele desenvolve sobre si mesmo na própria filosofia crítica. Se Kant produziu uma doutrina das faculdades, essa mesma doutrina não é mais uma filosofia dogmática sobre o sujeito. Mais ainda, como a análise das faculdades e de seu vínculo inclui uma concepção daquilo que é a experiência possível, Goldman afirma que a "análise crítica da experiência é [...] um projeto regulativo e não constitutivo" [217].

Pode-se objetar contra a hipótese de Goldman que a função regulativa da ideia psicológica é apenas uma variante da função regulativa da ideia cosmológica ou teológica, isto é, que o uso regulativo da ideia psicológica orienta o entendimento na investigação do sujeito empírico, contribuindo para uma ciência empírica do psiquismo. É por ter recusado essa direção, comumente trilhada pelos intérpretes de Kant, que a hipótese de Goldman é merecedora de atenção. O que ele pretende demonstrar, ao contrário, é que a ideia psicológica orienta a investigação das faculdades do espírito no sentido de nos aproximar da "unidade sistemática de todo o uso do entendimento" (B 693), ou seja, não apenas da unidade sistemática dos conceitos e leis empíricos, mas, sobretudo, da própria unidade sistemática das categorias da faculdade do

---

[215] *Ibid*. P. 78.

[216] *Ibid*. P. 82. E ainda: "[...] devemos admitir a existência de Deus se ***quisermos julgar*** as causas primeiras de tudo que é contingente, principalmente na ordem das finalidades realmente estabelecidas no mundo". (P. 82).

[217] Goldman, Avery. *Op. Cit*. P. 170. Lebrun parece querer apontar para a mesma direção quando procura estabelecer uma distinção entre *Crítica* e *Sistema da filosofia*. Cf. *Kant e o fim da metafísica*. Capítulo X. Por exemplo: "Se o sistema é a única garantia possível de completude, é porque a *Crítica* é um empreendimento reflexionante [...]". (P. 387); "[...] que se preste atenção, ao contrário, na auto-explicitação da faculdade crítica, faz-se facilmente o sistema inscrever-se no 'Philosophieren', e a 'Wissenschaft', no limite, faz figura apenas de exigência retórica" (P. 387-388); "[...] o pensamento reflexionante que anima o empreendimento. Reconstruir um kantismo bem centrado é desde já desconhecer, na obra, o seu quinhão de incerteza e indecisão". (P. 388).

entendimento[218]. O sujeito transcendental não é nem o *eu penso* hipostasiado da psicologia racional dogmática nem o sujeito empírico da psicologia empírica, mas a unidade projetada pela razão para orientar a investigação reflexiva do sujeito sobre si mesmo. Afinal, pode-se perguntar com que direito Kant elabora uma doutrina das faculdades e de seus vínculos no conhecimento, na moralidade, na estética e na teleologia. A reflexão transcendental orientada pela ideia psicológica forneceria uma solução crítica para esse problema igualmente crítico[219].

A *Crítica da razão pura*, segundo essa interpretação, é muito menos uma "*fisiologia* do entendimento humano (a do célebre *Locke*)" (A IX) do que uma "metafísica da natureza pensante" (B 874). A psicologia racional transmutada pela crítica, esse novo nascimento da metafísica da natureza pensante, como diria Gerard Lebrun[220], se pergunta sobre como podemos "esperar um conhecimento *a priori*, portanto uma metafísica, de objetos que são dados aos nossos sentidos, isto é, *a posteriori*"? (B 875). Essa questão está vinculada, diz Kant, a essa outra: "como é possível conhecer segundo princípios *a priori* a natureza das coisas e chegar a uma fisiologia *racional*"? (*Ibid.*). No início era o dado na intuição do espaço e do tempo – sentido externo e sentido interno, respectivamente. Depois, os doze conceitos puros que formam a tábua das categorias. A filosofia crítica, diz Goldman, inicia sua investigação "pressupondo tais concepções fundamentais, começando com uma confiança injustificada (*unfounded*) tanto nos objetos quanto no sujeito pensante, e só a partir de então ela pode propor sua análise da cognição *a priori*" [221]. Essa análise é tornada possível pela fisiologia racional da alma que "oferece precisamente a divisão entre os objetos e o sujeito pensante de que precisa a investigação crítica" [222].

VI

Se a ideia psicológica pode ser considerada como o princípio a partir do qual a reflexão transcendental redige o próprio discurso crítico, a ideia teológica pode ser a ideia fundamental

---

[218] Cf. *Ibid*. P. 169: "A ideia psicológica distingue a concepção de subjetividade requerida para orientar a reflexão filosófica em sua análise das condições de possibilidade da experiência. Desse modo, ela distingue o sujeito enquanto um todo unificado, mas também [...] o opõe a todas as aparências espaciais, aos objetos fenomênicos cuja análise fornece a Kant, na Analítica Transcendental, o terreno da experiência possível e a elucidação das faculdades da cognição finita".

[219] Cf. *Ibid*. P. 170: "Perseguir tal concepção dos pressupostos metafísicos da crítica é penetrar em uma investigação do sujeito do projeto reflexivo da análise crítica".

[220] O primeiro capítulo de seu *Kant e o fim da metafísica* se chama *Um novo nascimento da metafísica* e pertence à Primeira parte que, por sua vez, se chama *Remanejamento dos conceitos*.

[221] Goldman, Avery. *Op. Cit*. P. 177.

[222] *Ibid.*

na elaboração do discurso racional sobre a natureza. Robert Theis, também em um livro recente[223], demonstra que o discurso teológico é o ponto de convergência da "reflexão sobre o fundamento do discurso filosófico sobre o sistema de fins, o qual deve ser considerado como constituindo o ápice da reflexão crítica da razão sobre ela mesma" [224]. Em outras palavras, "é sempre em direção à ideia teológica que converge o pensamento a partir do momento que ele se propõe a pensar o real em seu fundamento e em sua unidade" [225]. A teologia racional também foi considerada como o verdadeiro lugar para se investigar as bifurcações da filosofia crítica. Gerard Lebrun, investigando as mutações pelas quais passou o conceito de finalidade, vê na terceira crítica a teologia reencontrada[226], isto é, não que a teologia tenha sido perdida, mas sim remanejada para dar a dianteira à teologia moral. Esse texto retoma o essencial de *Kant e o fim da metafísica*. Por exemplo, Kant seria levado, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, a repensar o conceito de finalidade, rejeitar "a imagem demasiado familiar da finalidade técnica", declarar como inútil "pensar o mundo como uma máquina ou um relógio" [227], para inventar a noção de finalidade definida como "totalidade que engendra suas partes especificando-se" e, por seu intermédio, formular "a questão sobre o fim último da existência do mundo" [228]. Para tanto, diz Lebrun, foi preciso mudar de "modo de pensar – no caso: esquecer as metáforas tecnológicas, não mais imaginar o fim *último* como o que o alvo é para o arqueiro ou o porto para o piloto" [229].

Façamos, de nossa parte, um exame das mutações pelas quais passa a noção de ilusão transcendental (*Transzendentalen Schein*)[230]. Por que, em outras palavras, do *Apêndice à Dialética Transcendental* às duas introduções à *Crítica da Faculdade de Julgar*, essa noção não é

---

[223] *La Raison et son Dieu: étude sur la théologie kantienne*.
[224] *Ibid*. P. 216.
[225] *Ibid*. P. 223. Na introdução, R. Theis afirma que seu objetivo é o de se interrogar "em que sentido o 'momento teológico' está inscrito de *maneira constitutiva* na própria estrutura da razão tal como a concebe Kant". (P. 14).
[226] Cf. A terceira crítica ou a teologia reencontrada. In. Lebrun, Gerard. *Sobre Kant*.
[227] *Ibid*. P. 83.
[228] *Ibid*. P. 85-86.
[229] *Ibid*. P. 83.
[230] *Transzendentalen Schein* desaparece para dar lugar à simples *Schein* ou, de modo menos freqüente, *Illusion*. Vejamos as ocorrências mais relevantes: na seção II da introdução publicada, retomando o tema da terceira antinomia, Kant fala que, na primeira *Crítica*, foi capaz de dissolver a ilusão dialética (*dialektischen Scheins*) enganosa; no §40, Do gosto como uma espécie de *sensus communis*, também destaca o aspecto enganoso da ilusão (*Illusion*) que, "a partir de condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo"; no §53, Comparação do valor estético das belas artes entre si, Kant assinala que a poesia liberta a imaginação "para contemplar e ajuizar a natureza como fenômeno segundo pontos de vista que ela não oferece por si na experiência nem ao sentido nem ao entendimento, e, portanto, para utilizá-la em vista e por assim dizer como esquema do supra-sensível. Ela joga com a aparência (*Schein*) que ela produz à vontade, sem contudo enganar (*betrügen*) através disso [...]"; no §57, Resolução da antinomia do gosto, Kant retoma o sentido negativo da ilusão enquanto algo enganoso e afirma que "a aparência (*Schein*) na confusão de um com outro [ponto de vista do ajuizamento] é inevitável como ilusão natural (*natürliche Illusion*)"; o §60, O que é uma antinomia da faculdade do juízo, se aproxima mais do espírito da primeira *Crítica* quando afirma que o conflito ou antinomia de máximas necessárias da faculdade de julgar reflexionante provoca uma "dialética natural,

mais explicitamente introduzida como indispensável para compreender a ordem e a finalidade da natureza? Evidentemente, ainda que a fórmula do *como se* não esteja de todo ausente, alguns passos do argumento do *Apêndice à Dialética* desparecem quando a função do *juízo reflexionante* passa a ser o tema.

Desde já, parece-nos que há tanto continuidade na ruptura quanto ruptura na continuidade[231] entre a primeira e a terceira crítica. Em especial, o que Kant dispensa como supérfluo na terceira crítica, juntamente com o termo *ilusão transcendental* (*Transzendentalen Schein*), é a tese de que há necessidade de "pôr uma coisa correspondente à ideia, um algo, ou um ser real" (B 702), "a obrigação de realizar essa ideia [teológica], ou seja, de conferir-lhe um objeto real, mas unicamente como algo em geral" (B 705). Qualquer referência a uma dedução transcendental do objeto imaginário na ideia, que funcionava, no *Apêndice à Dialética Transcendental*, como a condição de aplicação do princípio lógico da razão[232] desaparece quando Kant confere cidadania transcendental à modalidade *Juízo reflexionante – reflektierende Urteilkraft*.

Ao considerar o sistema das faculdades superiores do conhecimento, na seção II da primeira introdução, Kant parece também reclassificar as faculdades e *tender a* usar *razão* para se referir à *razão prática*[233]. É assim que a divisão tripartida desse sistema se apresenta: "[...] primeiramente a faculdade do conhecimento do *universal* (das regras), o *entendimento*, em segundo lugar a faculdade da *subsunção* do *particular* sob o universal, o *Juízo*, e em terceiro lugar a faculdade da *determinação* do particular pelo universal (da derivação a partir de princípios), isto é, a *razão*" [234]. Como a razão teórica não determina objeto algum, aqui Kant só pode estar se referindo à razão prática. Dessa forma, as ideias de teleologia e de unidade sistemática da

---

quando cada uma das duas máximas que entram em conflito tem o respectivo fundamento na natureza das faculdades de conhecimento, tratando-se de uma aparência inevitável (*unvermeidlicher Schein*) que se tem que desocultar e resolver [na crítica], para que não engane (*betrüge*)"; o §73 fala da incapacidade de Epicuro de explicar a "aparência (*Schein*) no nosso juízo teleológico"; finalmente, no § 90, Da espécie de adesão numa demonstração teleológica da existência de Deus, Kant diz ser dever do filósofo "descobrir a aparência (*Schein*) – ainda que esta se tenha até então revelado benéfica (*heilsamen*) – que uma tal confusão [entre teleologia física e teleologia moral] pode ocasionar [...]".

[231] Concordamos com Longuenesse quando afirma que não há, na terceira crítica, tanto inovação quanto esclarecimento no que se refere à cooperação entre determinação e reflexão no juízo. Evidentemente, há inovação, há juízos meramente reflexionantes: o estético e o teleológico. Cf. The transcendental ideal, and the unity of the critical system. In: *Kant on the human standpoint*, p. 234. Longuenesse acredita, assim como Lebrun, que a teologia racional aponta para a razão prática e seus postulados, bem como para a questão do vínculo entre natureza e liberdade a ser abordada na terceira crítica.

[232] "A razão [...] só pode conceber esta unidade sistemática, dando ao mesmo tempo à sua ideia um objeto, que não pode todavia ser dado por experiência alguma, porque a experiência nunca dá um exemplo de perfeita unidade sistemática". (B 709). Na segunda introdução falar-se-á de uma dedução transcendental da ideia de finalidade, mas ela deixa de considerar a projeção do objeto na ideia.

[233] Dissemos *tender a*, justamente porque a situação é outra quando se considera a segunda parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*, o que não faremos aqui.

[234] Kant, Immanuel. Primeira Introdução à Crítica do Juízo. In: *Duas introduções à crítica do Juízo*, P. 37.

natureza, que, no *Apêndice à Dialética*, provinham da razão teórica, agora, na primeira introdução, parecem provir do Juízo.

> Só que o Juízo é uma faculdade-de-conhecimento tão particular, inteiramente sem autonomia, que não dá, como o entendimento, conceitos, nem, como a razão, Ideias, de qualquer objeto que seja, porque é uma faculdade de meramente subsumir sob conceitos dados, de outra procedência. Assim, se ocorresse um conceito ou regra, proveniente originariamente do Juízo, teria de ser um conceito de coisas da natureza, *na medida em que esta se orienta segundo nosso Juízo* e, portanto, de uma índole tal da natureza que dela não se pode fazer nenhum conceito, senão que seu arranjo se orienta segundo nossa faculdade de subsumir leis particulares dadas sob leis mais universais, que no entanto não estão dadas; em outras palavras, teria de ser o conceito de uma finalidade da natureza, em função de nossa faculdade de conhecê-la, na medida em que para isso é requerido que possamos julgar o particular como contido sob o universal e subsumi-lo sob o conceito de uma natureza[235].

Confrontemos esse texto com outro retirado do *Apêndice à Dialética Transcendental*.

> Na verdade, a lei reguladora da unidade sistemática quer que estudemos a natureza *como se* por toda parte, até ao infinito, se encontrasse uma unidade sistemática e finalista na maior variedade possível. Pois, embora descubramos ou alcancemos apenas pouco dessa perfeição do mundo, é próprio da legislação da nossa razão procurá-la e supô-la por toda a parte e deve-nos ser sempre vantajoso, sem que alguma vez nos possa ser nocivo, orientar de acordo com este princípio, a consideração da natureza. (B 728).

Apesar do deslocamento mínimo, a introdução do Juízo como nova faculdade permitirá a Kant esclarecer o tipo de concordância (*Zusammenstimmung*) entre a forma da natureza e nossas faculdades cognitivas: a natureza se ajusta, é conivente com exigências que nos pertencem enquanto seres que investigam[236]. O que, na primeira *Crítica*, tornava pensável uma conivência entre a unidade da natureza e nosso saber teórico era precisamente a projeção do objeto na ideia da razão, por influência da ilusão transcendental. Agora, sem precisar de tanto, o Juízo, faculdade "inteiramente sem autonomia", mas heautônoma[237], legisla de tal modo que aqui ele "dá não à natureza, nem à liberdade, mas exclusivamente a si mesmo a lei, e não é uma faculdade de produzir conceitos de objetos, mas somente de comparar, com os que lhes são dados de outra

---

[235] *Ibid*. P. 37-38.

[236] Cf. A Razão prática na crítica do Juízo. In: Lebrun, Gerard. *Sobre Kant*. P. 103. Eis também, diz Lebrun, "uma razão para que o juízo 'presuma uma finalidade formal da parte da natureza', quer dizer, uma conivência, que se poderia acreditar premeditada, entre a ordem das coisas e nosso conhecimento". (P. 103).

[237] Cf. Floyd, Juliet. Heautonomy: Kant on reflective judgment and systematicity. Como mostra Juliet Floyd, a partícula "heauto" resulta do acréscimo de "he" a "auto", ambas derivadas do grego, o que serviria para reforçar o caráter reflexivo e circular do juízo reflexionante. Kant pretende evitar assim uma confusão que poderia surgir entre o juízo reflexionante e a razão prática, onde se deve falar em *autonomia* "para expressar o tipo de reflexividade que é a da liberdade e da espontaneidade de (minha) subjetividade, isto é, minha habilidade de legislar a priori e incondicionalmente regras para minha própria vontade e de agir de tal modo que eu possa me ver agindo a partir de (minha própria) liberdade." (P. 205). Ao contrário, o juízo reflexionante só pode ser "exercido em relação a si mesmo, isto é, em relação a seu próprio exercício reflexivo diante de objetos da natureza". (*Ibid*.). A circularidade do caráter reflexionante do juízo é explicado por J. Floyd assim: o princípio transcendental do juízo reflexionante é uma regra autoaplicável [a *self-applicable rule*], como uma *causa sui.* (P. 195). O princípio transcendental do juízo reflexionante é "um processo auto-reflexivo, circular ou autoaplicável da reflexão sobre o próprio juízo". (P. 206).

parte, casos que aparecem, e de indicar *a priori* as condições subjetivas da possibilidade dessa vinculação"[238]. O conceito que importa aqui é o conceito de uma finalidade da natureza ou o princípio da técnica da natureza, "conceito próprio do Juízo reflexionante, não da razão, na medida em que o fim não é posto no objeto, mas exclusivamente no sujeito, e aliás em sua mera faculdade de refletir"[239]. Sem esse conceito, não seria possível aplicar a lógica à natureza. Pressupor uma finalidade na natureza é a condição ou "a garantia a *priori* de que [a natureza] está organizada de um modo comensurável com nossas capacidades e necessidades cognitivas". Diante da possibilidade do caos empírico, quadro em que nosso aparato cognitivo entraria em colapso, o conceito de finalidade da natureza possui "força normativa e prescritiva". Isso quer dizer que, ao investigar a natureza, nós *devemos* "considerá-la como se ela fosse final porque isso é precisamente o que está embutido na aplicação da lógica" [240] à própria natureza. Sem esse pressuposto necessário, poderia muito bem ser o caso que o modo pelo qual a natureza se especificasse não coincidisse com o nosso modo de ordená-la e classificá-la. Diante dessa possibilidade, Kant elabora, por intermédio dessa nova faculdade transcendental que é o juízo reflexionante, uma legalidade do contingente. Na nota 6 da seção V da *primeira introdução*, lemos a seguinte questão:

> Como poderia Lineu esperar delinear um sistema da natureza, se tivesse de temer que, quando encontrasse uma pedra, que denominasse granito, esta poderia ser distinguida, segundo sua índole interna, de toda outra, que no entanto tivesse o mesmo aspecto, e assim só pudesse esperar encontrar, sempre, coisas singulares, como que isoladas para o entendimento, mas nunca uma classe delas, que pudesse ser trazida sob conceitos de gênero e de espécie?[241]

No mesmo sentido, a seção V da introdução publicada, destinada a apresentar uma dedução transcendental do princípio de finalidade da natureza, diz:

> [...] a despeito de toda a uniformidade das coisas naturais segundo as leis universais, sem as quais a forma de um conhecimento de experiência enquanto tal não ocorreria, vê-se facilmente que a diferença específica das leis empíricas da natureza com seus efeitos poderia, contudo, ser tão grande que seria impossível para o nosso entendimento: descobrir na natureza uma ordenação compreensível, dividir seus produtos em gêneros e espécies (para empregar os princípios da explicação e da intelecção de uns também para a explicação e concepção dos outros) e fazer uma experiência concatenada de um material tão confuso

---

[238] Kant, Immanuel. *Op. Cit*. P. 62.

[239] *Ibid*. P. 51. Mais: "O princípio próprio do Juízo é: *A natureza especifica suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em função do Juízo*". (P. 51).

[240] Allison, Henry. Reflective judgment and the purposiveness of nature. In: *Kant's theory of taste*. P. 39-40. A questão da aplicação da lógica à natureza é o tema da formação dos conceitos. Tanto Beatrice Longuenesse quanto Allison (que aqui, nesse texto, aceita os resultados principais da pesquisa de Longuenesse), abordam detalhadamente esse tema, digamos, da aquisição original de nosso aparato lógico-conceitual. Ver abaixo.

[241] Kant, Immanuel. Primeira Introdução à Crítica do Juízo. In: *Duas introduções à crítica do Juízo*, P. 51.

> para nós (na verdade, apenas infinitamente múltiplo, não adequado à nossa capacidade de compreensão).[242]

Assinalemos novamente que o objetivo de Kant, nessa última seção, não é mais provar a validade objetiva, mas indeterminada, do objeto na ideia da razão. A dedução transcendental será meramente subjetiva e terá o objetivo de tornar irrisória, embora não impossível, a possibilidade da "diferença específica das leis empíricas da natureza com seus efeitos [...] ser tão grande" que impediria nossa compreensão da natureza nesse nível material. Ela mostra como se deve julgar, "qual é a única maneira como temos de proceder na reflexão sobre os objetos da natureza no propósito de uma experiência coerentemente concatenada" [243]. Para tanto, o Juízo, diz Kant, "prescreve uma lei não à natureza (enquanto autonomia) mas a si mesmo (enquanto heautonomia) para a reflexão sobre a natureza, lei que se poderia chamar *Lei da especificação da natureza* em vista de suas leis empíricas [...]"[244].

Em resumo, o que Kant faz é distribuir melhor e com mais clareza as competências entre os territórios transcendentais ocupados pelas faculdades. Esse movimento irá levá-lo a dispensar alguns passos argumentativos presentes na teoria de ilusão transcendental. Por outro lado, se dispuséssemos lado a lado textos do *Apêndice* e da *primeira introdução* veríamos que, por exemplo, a ideia de organismo já aparece no primeiro texto, quando o conceito de finalidade ou da "unidade das coisas *conforme a um fim*" é imposto pela razão como uma necessidade que abre "perspectivas totalmente novas de ligar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e, deste modo, alcançar a máxima unidade sistemática" (B 715). E essas coisas do mundo são precisamente "qualquer órgão do corpo de um animal" (B 716) que será considerado *como se* fosse projetada por uma inteligência suprema, "autora de tudo segundo o mais sábio desígnio" (B 716). Dito de outro modo, o orgânico já faz aqui sua aparição como o campo daqueles objetos que requerem, "simplesmente como ponto de vista" (B 709), um princípio regulativo para

---

[242] *Ibid*., P. 113-114.
[243] *Ibid.*, P.112.
[244] *Ibid*., P. 114. Cf., sobre essa dedução subjetiva, toda a parte III de Allison, Henry. *Essays on Kant*. A argumentação de Allison, ecoando a de Gerd Buchdahl, gira em torno da distinção entre "as condições formais da verdade empírica" (B 236) e o "critério suficiente da verdade empírica" (B 679). As condições formais da verdade empírica são estabelecidas pelas leis do entendimento – juízo determinante, o que nos coloca diante da ordem transcendental ou formal dos fenômenos ou da natureza. Essa última, no entanto, não garante precisamente que a experiência particular não seja um verdadeiro caos empírico, solapando nossa capacidade de compreendê-la. Já os critérios suficientes da verdade empírica, expressão que Allison retira do *Apêndice à Dialética Transcendental*, são estabelecidos pelo uso hipotético da razão quando a ideia da unidade sistemática da razão é considerada como se fosse uma condição necessária da experiência no nível dos objetos particulares – nível empírico-material. Allison, como nós, vê entre o *Apêndice* em questão e as duas introduções da terceira *Crítica* um deslocamento de foco do uso hipotético da razão para o juízo reflexionante.

que eles ganhem um sentido, embora de modo algum esse sentido possa ser confundido com um conhecimento[245].

VII

Há também continuidade na ruptura e ruptura na continuidade entre a primeira e a terceira *Crítica* quando nos dirigimos para a própria *reflexão*. No *Apêndice* sobre a anfibolia dos conceitos da reflexão, Kant apresentava assim a noção: a "*reflexão* (*reflexio*) não tem que ver com os próprios objetos, para deles receber diretamente conceitos; é o estado de espírito em que, antes de mais, nos dispomos a descobrir as condições subjetivas pelas quais podemos chegar a conceitos" (B 316). Quando ela é transcendental, é preciso confrontar "a comparação das representações em geral com a faculdade do conhecimento onde aquela se realiza [...]" (B 317). Para isso, diz Kant, a reflexão transcendental é guiada por conceitos de comparação ou da reflexão que, ao contrário das categorias, que entram no juízo para *determinar* a grandeza, a realidade, etc., dos objetos, constitui somente, "em toda a sua diversidade, a comparação das representações que precedem o conceito das coisas" (B 325). Por sua vez, na seção V da primeira introdução à *Crítica da faculdade de julgar*, sobre o juízo reflexionante, Kant diz que "*refletir* (*Überlegen*) [...] é: comparar e manter-juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade-de-conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso. O Juízo reflexionante é aquele que também se denomina a faculdade-de-julgamento (*facultas dijudicandi*)" [246]. Esse ato de refletir, finalmente, "precisa para nós de um princípio" [247] que será precisamente a ideia de sistema ou finalidade da natureza – "*a natureza especifica a si mesma* segundo um certo princípio (ou segundo a Ideia de um sistema) [...]"[248].

Com razão, Henry Allison considera que, na *primeira introdução*, Kant caracteriza a reflexão do modo mais amplo possível para incluir a reflexão lógica e a transcendental. A primeira se encarrega da formação dos conceitos e a segunda funciona como "antídoto para o uso anfibológico dos conceitos de reflexão por Leibniz" [249]. Ao contrário dessa última, a reflexão

---

[245] "[...] as ideias da razão pura, que só por equívoco e imprudência se tornam dialéticas [...]" (B 708); "Interpreta-se mal o significado desta ideia se a tomarmos pela afirmação ou mesmo apenas pelo pressuposto de uma coisa real, a que se pretendesse atribuir o princípio da constituição sistemática do mundo." (B 709).
[246] Kant, Immanuel. Primeira Introdução à Crítica do Juízo. In: *Duas introduções à crítica do Juízo*, P. 47.
[247] *Ibid*., P. 47. Assinalemos que Avery Goldman explora a hipótese de que a ideia psicológica pode ser esse princípio que, ao menos na primeira *Crítica*, orienta ou guia a reflexão transcendental na elaboração desse sistema das faculdades que marca o sujeito crítico-transcendental. Ver acima.
[248] *Ibid*., P. 50.
[249] Cf. Allison, Henry. Reflective judgment and the purposiveness of nature. In: *Kant's theory of taste*, P. 20-21.

lógica "é uma simples comparação, pois nela se abstrai totalmente da faculdade de conhecimento a que pertencem as representações dadas, sendo portanto tratadas como homogêneas no que respeita ao seu lugar no espírito [...]" (B 319). Se é assim, podemos concordar com Longuenesse: "no coração da primeira *Crítica* encontramos uma concepção de juízo na qual *a reflexão* desempenha um papel essencial, ao contrário da percepção comum de que *a reflexão* é um tema exclusivo da terceira *Crítica*" [250]. Na terceira *Crítica* encontramos uma novidade, é certo. Há juízos que são meramente reflexionantes, enquanto que, na primeira *Crítica*, segundo Longuenesse, a reflexão é um momento da determinação categorial – o juízo é, em sua reflexão, "*ao mesmo tempo determinante*" [251]. Esse momento, de acordo com Longuenesse, é o da reflexão/ comparação /abstração sobre o empiricamente dado com o objetivo de subsumir o particular sob o universal, formar conceitos empíricos que possam ser empregados em juízos objetivos de experiência. Esse último momento é o da determinação categorial. Não é demais reiterar que Longuenesse mostra como os conceitos de comparação ou da reflexão *matéria/forma*, apresentados no *Apêndice* sobre a anfibolia, orientam a reflexão lógica sobre o sensível de modo que a *forma do sistema*, forma por excelência, pois não é matéria determinável por nenhuma forma superior, se imiscui em toda e qualquer atividade judicante[252]. Isso, ela explica, significa que, quando a ideia de sistema é reintroduzida no *Apêndice à Dialética* e na primeira introdução da terceira *Crítica* como pressuposição necessária para a organização da natureza em gêneros e espécies, Kant não muda o tema. A forma do sistema é a forma da interconexão intensiva e extensiva dos conceitos que constitui uma ciência tal qual um Lineu a concebe e pôde realizar[253]. A condição para que formemos conceitos e leis empíricos é que a natureza se especifique a si mesma segundo a forma do sistema[254].

O que, para nós, porém, é mais importante, é que o aspecto mera ou puramente reflexionante da faculdade de julgar reativa a reflexão transcendental enquanto faculdade mesma de

---

[250] Longuenesse, Beatrice. *Kant and the capacity to judge*, P. 163.

[251] Kant, Immanuel. Primeira Introdução à Crítica do Juízo. In: *Duas introduções à crítica do Juízo*, P. 48. Apesar das dificuldades apontadas por Allison na interpretação que dá Longuenesse dessa passagem, parece-nos que o que ela sustenta é que, na primeira *Crítica*, a reflexão desaparece nos resultados da determinação. A esse respeito, Cf. Torres, Rubens R. A terceira margem da filosofia de Kant. In: Peres, Daniel et al. (org.) *Tensões e passagens*. P. 161.

[252] Longuenesse, Beatrice. *Op. Cit*. P. 150: "A exigência de sistematicidade é uma exigência lógica própria, já que ela diz respeito à mera forma do pensamento, independente de seu objeto".

[253] Cf. Também Serck-Hanssen, Camilla. Der Nutzen von Illusionen: ist die Idee der Seele unentbehrlich? P. 64. Segundo a autora, do ponto de vista regulativo, a exigência da razão se exprime na máxima de especificação. A razão exige do entendimento que este prossiga indefinidamente no enriquecimento e determinação de um conceito até que se alcance um conceito completamente determinado. "Se essa exigência de especificação para todos os predicados de uma coisa pudesse ser satisfeita, possuiríamos um conceito completo e, desse modo, conheceríamos o próprio Indivíduo ou espécie última. Porém, tal completude é, segundo Kant, impossível. Por isso, a exigência é apenas uma máxima para o uso regulativo da razão". (P. 64).

[254] Cf., para mais detalhes, os capítulos 6 e 7 de *Kant and the capacity to judge*.

criticar. A reflexão em sua nudez não possui território e, precisamente por isso, pode praticar "o ato de voyeurismo transcendental" [255] que define a própria filosofia crítica. A ideia de sistema é o princípio transcendental de que precisa o *refletir* para que a razão investigue a si mesma, isto é, a filosofia crítica pensa a razão como se ela especificasse a si mesma segundo a ideia de um sistema. É assim que Kant pode tratar do sistema de todas as faculdades da mente humana, do sistema das faculdades superiores do conhecimento, que está no fundamento da filosofia. Para retomar evidências textuais da *Crítica da razão pura*, na abertura da *Analítica Transcendental* Kant afirma que a decomposição da própria faculdade do entendimento, ainda pouco ensaiada, só é possível "mediante uma *ideia da totalidade* do conhecimento a priori do entendimento e [pela] divisão, determinada a partir dessa ideia, dos conceitos que o constituem, por conseguinte pela sua *interconexão num sistema*" (B 89). Ou ainda, o entendimento, qualitativamente distinto da sensibilidade, é "uma unidade subsistente por si mesma e em si mesma suficiente, que nenhum acréscimo exterior pode aumentar" cujo conjunto constitui um sistema "a abranger e determinar por uma ideia [...]" (B 90). E na abertura da *Analítica dos Princípios*, a divisão das faculdades superiores do conhecimento apresenta uma lista um pouco distinta da apresentada na primeira introdução à terceira *Crítica*: o entendimento, a faculdade de julgar e a razão, sendo a segunda delas, sem que Kant precise dizer, faculdade de julgar determinante que "ensina a aplicar aos fenômenos os conceitos do entendimento" (B 171).

[255] A expressão é de Rubens R. Torres. Ver referência na nota acima.

Conclusão

Sendo a instância emissora do discurso crítico, a reflexão transcendental-crítica opera em níveis distintos. Quisemos nos restringir ao caso da *Crítica da razão pura* e defender que aí a reflexão transcendental-crítica mobiliza ou opera com diferentes sentidos de *ilusão*. Em um primeiro momento a noção de ilusão se confunde com a de anfibolia transcendental. O discurso crítico, nesse caso, ao demonstrar que nosso modo de conhecer objetos requer a contribuição das faculdades do entendimento e da intuição, provoca uma dissolução das anfibolias transcendentais mediante uma atenção sempre recobrada durante o ato de julgar. Em um segundo momento, no entanto, a noção de ilusão se vincula com a de inevitabilidade, isto é, a ilusão transcendental sediada na razão pura não é eliminável pela crítica da razão. Nesse caso, o modelo metodológico mobilizado pela reflexão transcendental-crítica é o modelo poético, complementar ao modelo jurídico, geográfico ou químico que anima a *Teoria Transcendental dos Elementos*. Se, nesse último caso, os conceitos operatórios utilizados pela reflexão transcendental são oriundos desses dois domínios – *Auflösung*, *Trennung*, *Scheidung*, *Zergliederung*, etc., no caso do *Apêndice à Dialética* vemos a aparição de noções oriundas do discurso poético – *als ob*, *Illusion*, *Fiktion*, etc.. Dessa perspectiva, Kant desenvolve uma teoria do emprego regulativo das ideias transcendentais da razão que defende que é *em virtude do* caráter ilusório dessas ideias (e não *apesar do*) que elas podem ganhar um emprego legítimo imanente à experiência. Em outras palavras, a ilusão transcendental, sendo necessária, natural e inevitável, não é por isso inevitavelmente enganadora. Ao implantar um discurso de segunda ordem que é um discurso sobre o transcendental, a reflexão transcendental-crítica é a instância que permite a filosofia crítica falar sobre uma objetividade presuntiva sob o modo do *como se*. Ali onde a razão dogmática se deixava jogar pela ilusão transcendental, sendo por ela ludibriada, a razão crítica joga com ela sem ser por ela jogada.

Entre aqueles que pertencem a linhagem interpretativa a que nos filiamos, Robert Theis e Antoine Grandjean insistem que o discurso crítico se exprime em um nível discursivo distinto do discurso sobre objetos próprio das ciências da natureza e da matemática. A. Grandjean, por exemplo, combatendo a acusação pós-kantiana de que no seio da filosofia crítica haveria uma contradição fatal, um círculo vicioso, assinala que entre o transcendental e o conhecimento de objetos não há homogeneidade. O filosofar ***da*** reflexão pode muito bem ter como tema [*Objekt*] o transcendental ou a subjetividade transcendental, sem que esse tema se torne inevitavelmente

objeto [*Gegenstand*]. A reflexão filosofa sobre as condições que tornam possível o conhecimento de objetos da experiência possível, sem com isso fazer desse filosofar um conhecimento comensurável ao conhecimento de objetos. Se fosse assim, o transcendental se naturalizaria ou, o que é dizer o mesmo, se transmutaria em fenômeno. Assim, abordando a refutação dos paralogismos, A. Grandjean afirma que a filosofia crítica se exprime sob a forma de um conhecimento "sem intuição, seja sensível ou intelectual" e, precisamente por isso, um conhecimento que deve ser considerado "uma reflexão pura que reconstrói de maneira discursiva esse não-objeto que é seu tema"[256]. Nesse sentido, o transcendental não apenas se furta ao modo de conhecer próprio da ciência, mas também escapa da tendência própria à razão dogmática de transformá-lo em fundamento de um sistema fechado do saber filosófico. Como explica a *Teoria Transcendental do Método*, os enunciados filosóficos não são passíveis de demonstração e não participam da evidência matemática. Passível apenas de uma prova indireta, negativa ou apagógica, o transcendental, diz A. Grandjean, é "sem *porquê*"; impróprio, portanto, para servir de fundamento definitivo e absoluto de um saber. A modalidade do discurso da reflexão transcendental-crítica é a de uma necessidade contingente: o transcendental só é necessário *em relação* à experiência, aos objetos que ele torna possível, e é bem possível haver outros modos de intuir e outras formas de intelecção que não as de um ser finito como é o homem[257].

Ao mostrar como a ilusão transcendental se torna tema dessa modalidade discursiva, mostramos também como, a partir de conceitos provindos do discurso poético, essa ilusão pode ser domesticada e seus mecanismos encantatórios adestrados. Dito de outro modo, é porque a reflexão transcendental-crítica filosofa na *Crítica da razão pura* que a ilusão transcendental pode deixar de ser enganadora e passar a servir aos interesses teóricos da razão pura. Noções como "Gegenstand in der Idee" (A 670/ B 698), "einige objektive Gültigkeit" (A 664/ B 692), "unbestimmte, objektive Gültigkeit" (A 669/ B 697), "projektierte Einheit" (A 647/ B 675), "focus imaginarius" (A 644/ B 672), etc., participam daquele adestramento. Assim, se compreende como as ideias transcendentais podem descer do céu místico platônico e se tornar horizontes projetados a serem aproximados assintoticamente.

---

[256] Cf. Grandjean, Antoine. *Critique et réflexion*. P. 114. Ou ainda, P. 129: a filosofia crítica é um conhecimento indireto e discursivo no sentido que ele se refere à "simples *possibilidade*" de sintetizar as intuições sensíveis e não diretamente às próprias intuições.

[257] Cf. *Ibid*. P. 170. Nesse contexto, A. Gandjean comenta os textos em que Kant aponta a possibilidade de haver outro modo de intuir que não o humano ou outro modo de conceber que não o nosso. Ao mesmo tempo, para escapar do círculo vicioso, a modalidade do discurso crítico deve ser pensada como não esquematizada ou não categorial. (P. 171).

Referências bibliográficas

I. Bibliografia Primária**:**

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt, Suhrkamp, 1974.

_____. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt, Suhrkamp, 1974.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela P. dos Santos & Alexandre F. Morujão. Lisboa, F.C.G., 1997.

_____. *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi. Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2009.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. V. Rohden & A. Marques. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2008.

_____. (org. Terra, Ricardo). *Duas introduções à crítica do juízo*. São Paulo, Iluminuras, 1995.

_____. *On a Discovery according to which any new critique of pure reason has been made superfluous by an earlier one*. Trad. Henry Allison, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1973.

_____. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 2003.

_____. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciência*. (Edición bilíngüe). Trad. Mario Caimi. Madrid, Ediciones Istmo, 1999.

_____. *Prolegomena to any future metaphysics that will be able to present itself as science*. Trad. P. Lucas & G. Zöller. Oxford, Oxford University Press, 2005.

_____. *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1990.

_____. (Ed. Guyer, Paul). *Notes and Fragments*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

_____. Sobre a ilusão poética e a poética da ilusão: esboço de um discurso de arguição "Sobre as ficções poéticas". Apresentação, Tradução e Notas por Leonel Ribeiro dos Santos. In: *Estudos Kantianos*, Marília, v. 2, n.2, p. 291-314, Jul./Dez., 2014.

_____. Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço. Trad. Rogério Passos Severo. In: *Cadernos de filosofia alemã*, Nº 2, p. 61-75, 1997.

_____. Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na filosofia. Trad. Valério Rohden et. al. *Studia kantiana*, nº 10, 2010.

II. Bibliografia secundária**:**

Allison, Henry. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven, Yale University Press, 2004.

_____. *Essays on Kant*. Oxford, Oxford University Press, 2012.

_____. A historical-critical introduction. In: *The Kant-Eberhard Controversy*. Baltimore, The John Hopkins University Press, 1973.

_____. Things in themselves, noumena, and the transcendental object. *Dialectica*, V. 32, N. 1, 1978.

_____. Reflective judgment and the purposiveness of nature. In: *Kant's theory of taste*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Benoist, Jocelyn. Les limites de l'ontologie et le sujet critique. In: Kant, Emmanuel. *Réponse à Eberhard*. Paris, Vrin, 1999.

Bennett, Jonathan. *Kant's Dialectic*. Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

Buchdahl, Gerd. The relation between 'understanding' and 'reason' in the architectonic of Kant's philosophy. *Proceedings of the Aristotelian society*, 1967.

_____. *Metaphysics and the philosophy of science*. Massachusetts, The MIT Press, 1969.

Caimi, Mario. Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen. *Kant-Studien*, v. 86, n. 3, 1995.

_____. Kants Metaphysik. Zu Kants Entwurf einer metaphysica specialis. In: Funke, Gerhard (Hrsg.). *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongress*. Band I. Bonn, Bouvier, 1991.

Codato, Luciano. Extensão e forma lógica na *Crítica da razão pura*. *Discurso,* n° 34, 2004.

De Vleeschauwer, H.J. *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*. Tome III. Paris, Librairie H. Champion, 1934.

Deleuze, Gilles. *Para ler Kant*. Rio de Janeiro, F. Alves, 1986.

Dos Santos, Leonel Ribeiro. Hans Vaihinger: o kantismo como um ficcionalismo? In: *Kant: Posteridade e Actualidade*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004.

Esteves, Julio. A ilusão transcendental. In: Klein, Joel Thiago (Org.). *Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura*. Florianópolis, NEFIPO, 2012.

Fichant, Michel. Espaço estético e espaço geométrico em Kant. *Analytica*, V.4, Nº2, 1999.

Fink, Eugen. Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 11, H. 3, Jul.-Sep., 1957.

Floyd, Juliet. Heautonomy: Kant on reflective judgment and sistematicity. In: Parret, Herman (Hrsg.). *Kants Ästhetik. Kant's aesthetics. L'esthétique de Kant*. Berlin, Walter de Gruyter, 1998.

Grier, Michelle. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Goldman, Avery. *Kant and the subject of critique*. Indiana, Indiana University Press, 2012.

Grandjean, Antoine. *Critique et réflexion: essai sur le discours kantien*. Paris, Vrin, 2009.

Guillermit, Louis. La possibilité de l'apparence. In: Foessel, M. & Osmo, P. *Lectures de Kant*. Paris, Ellipses, 2010.

Guyer, Paul. The unity of reason: pure reason as practical reason in Kant's early conception of the Transcendental Dialectic. *The Monist*, V. 72, Nº 2, 1989.

Haumesser, Matthieu. La réflexion dans la Critique de la raison pure. In: Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure: De l'amphibologie des concepts de la réflexion*. Paris, Vrin, 2010.

Heine, Heinrich. *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*. São Paulo, Iluminuras, 1991.

Horstmann, Rolf-Peter. Die Idee der systematischen Einheit. Der Anhang zur transzendentalen Dialektik in Kants *Kritik der reinen Vernunft*. In. *Bausteine kritische Philosophie*. Frankfurt, 1997.

_____. Zweckmässigkeit als transzendentales Prinzip – ein Problem und keine Lösung. In. *Bausteine kritische Philosophie*. Frankfurt, 1997.

Kaulbach, Friedrich. Die kopernikanische Wendung von der Objektwahrheit zur Sinnwahrheit bei Kant. In: Gerhardt, Volker & Herold, Norbert. (Hrsg.). *Wahrheit und Begründung*. Königshausen, 1985.

Kerszberg, Pierre. Two senses of Kant's Copernican Revolution. *Kant-Studien,* V.80, N. 1, 1989.

Kitcher, Philip. Projecting the order of nature. In: Kitcher, Patricia. *Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays*. New York, Rowman &Littlefield Publishers, 1998.

Klimmek, Nikolai F. *Kants System der transzendentalen Ideen*. Berlin, Walter de Gruyter, 2005.

Lebrun, Gerard. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo, Martins Fontes, 1993.

_____. *Sobre Kant*. São Paulo, Iluminuras, 1993.

Lehmann, Gerhard. Hypothetischer Vernunftgebrauch und Gesetzmässigkeit des Besonderen in Kants Philosophie. In: *Kants Tugenden. Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretationen der Philosophie Kants*. Berlin, Walter de Gruyter, 1980.

Licht, Paulo. Algumas observações sobre a Dialética Transcendental: o fim da Crítica da Razão Pura. *Studia Kantiana,* V. 6/7, 2008.

Longuenesse, Beatrice. *Kant and the capacity to judge*. Princeton, Princeton University Press, 1998.

_____. *Kant on the human standpoint*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

_____. The division of transcendental logic and the leading thread (A 50/ B 74 – A 83/ B 109; B 109 – 116). In: Mohr, G. & Willaschek, M (ed.). Berlin. *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin, Akd. Verl., 1998.

Malter, Rudolf. Logische und transzendentale Reflexion. Zu Kants Bestimmung des philosophischegeschichtlichen Ortes der Kritik der reinen Vernunft. *Revue international de philosophie*, n. 136-137, 1981.

_____. Reflexionsbegriffe: Gedanken zu einer schwierigen Begriffsgattung und zu einem unausgeführten Lehrstück der Kritik der reinen Vernunft. *Philosophia naturalis*, 19, 1982.

_____. Der Ursprung der Metaphysik in der reinen Vernunft. Systematische überlegungen zu Kants Ideenlehre. In: Kopper, J. & Marx, W. (Hrsg.). *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*. Hildesheim, Gerstenberg Verlag, 1981.

Parkinson, G.H.R. Kant as a critic of Leibniz. The amphiboly of concepts of reflection. *Revue Internationale de Philosophie*, nº 136-137, 1981

Paton, H.J. Kant on the errors of Leibniz. In: White Beck, Lewis (Ed.): *Kant Studies Today*. Illinois, Open Court, 1969.

Piché, Claude. Les fictions de la raison pure. *Philosophiques,* V. XIII, N. 2, 1986.

_____. *Das Ideal: ein Problem der kantischen Ideenlehre*. Bonn, Bouvier, 1984.

Pissis, Jannis. *Kants transzendentale Dielektik: zu ihrer Systematischen Bedeutung*. Berlin, Walter de Gruyter, 2012.

Rohden, Valério. Justificação das ilusões da metafísica: considerações sobre Krv B 294-295. In: Pinzani, Alessandro & Rohden, Valério. (Org.). *Crítica da razão tradutora: sobre a dificuldade de traduzir Kant*. Florianópolis, NEFIPO, 2010.

Rohlf, Michael. The ideas of pure reason. In: Guyer, Paul (ed.). *The Cambridge companion to Kant's critique of pure reason*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Serck-Hanssen, Camilla & Eyjolfur, K. Emilsson, Kant and Plato. *Sats – Nordic journal of philosophy*. V. 5, nº 1, 2004.

Serck-Hanssen, Camilla. Der Nutzen von Illusionen: ist die Idee der Seele unentbehrlich? In: Dörflinger, Bernd (Hrsg.). *Über den Nutzen von Illusionen: die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*. Hildesheim, Olms Verlag, 2011.

Smit, Houston. The role of reflection in Kant's Critique of Pure Reason. *Pacific Philosophical Quarterly*. 80, p. 203-223, 1999.

Terra, Ricardo. *A política tensa*. São Paulo, Iluminuras, 1995.

Theis, Robert. *La Raison et son Dieu: étude sur la théologie kantienne*. Paris, Vrin, 2012.

_____. Le sens de la métaphysique dans la Critique de la Raison Pure. In: *Approches de la Critique de la Raison Pure*. Zürich, Georg Olms, 1991.

_____. Kants Theologie der blossen Vernunft in der Kritik der reinen Vernunft, *Philosophisches Jahrbuch*, 104, 1997.

Torres, Rubens Rodrigues. Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula. In: *Ensaios de filosofia ilustrada*. São Paulo, Iluminuras, 2004.

_____. A terceira margem da filosofia de Kant. In: Peres, Daniel et. al. (org.) *Tensões e passagens*. São Paulo, Editora Singular, 2008.

Tonelli, Giorgio. *Kant's Critique of pure reason within the tradition of modern logic*. Zürich, Georg Olms Verlag Hildesheim, 1994.

Vollrath, Ernst. Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, V. 16, N. 2, 1962.

Wartenberg, Thomas. A razão e a prática da ciência. In: Guyer, Paul (org.). *Kant*. São Paulo, Idéias e Letras, 2009.

_____. Order through reason. *Kant-Studien*,V. 70, N. 4, 1979.

Wood, Allen. *Kant's rational theology*. Ithaca, Cornell University Press, 1978.

Zöller, Günter. *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant: zur systematischen Bedeutung der Termini "objektive Realität" und "objektive Gültigkeit" in der "Kritik der reinen Vernunft"*. Berlin, Walter de Gruyter, 1984.