

## Reflexão na *Crítica da razão pura*

[Reflection in the *Critique of pure reason*]

Vinícius de Figueiredo\*

Universidade Federal do Paraná (Curitiba, PR, Brasil)

### Introdução<sup>1</sup>

A *Crítica da razão pura*, para além do aspecto reflexivo implicado pela ideia de submeter a razão ao tribunal crítico, põe em circulação duas figuras da reflexão, cuja natureza gostaríamos de discutir nesse artigo. Uma e outra possuem em comum com a acepção mais geral da reflexão o fato de remeterem a um uso puramente subjetivo de nossos conceitos e ideias. Como reflexões de ordem especulativa, compartilham o fato de que, embora se relacionem com o problema do conhecimento, guardam autonomia em relação à determinação resultante da aplicação das categorias do entendimento à multiplicidade dada aos sentidos. Adiante, veremos como se diferenciam uma da outra, conforme o papel diversificado que possuem na polêmica de Kant com o dogmatismo. Vale, porém, reter de partida o elemento que as une entre si. O lugar que ocupam na Doutrina dos elementos decorre dessa peculiaridade: porque ambas assinalam modalidades do pensamento puro, figuram na Lógica transcendental. Se Kant pôde reiterar que a tradição dogmática ignorou a dimensão estética inerente ao conhecimento humano sem, por conta disso, tornar-se adepto do empirismo, foi por estar convencido sobre haver uma autonomia do pensar em relação ao sentir; ao sublinhar esta autonomia, a *Crítica* circunscreve duas modalidades do pensar puro que, pelas razões expostas adiante, veremos ser lícito designar como formas de reflexão.

Note-se, de início, que o partido tomado por Kant revela seu alinhamento com a tradição racionalista moderna, para a qual o elemento reflexivo intrínseco ao conhecimento nada deve, do ponto de vista de sua

---

\* E-mail: berlendis@ufpr.br. Bolsista Produtividade CNPq.

<sup>1</sup> Esse texto é uma versão ligeiramente modificada de capítulo homônimo publicado em coletânea organizada por G. Luiz Louzado, *Ensaio sobre Kant*. Porto Alegre: Linus Editores, 2012, pp. 39-72.

origem, à sensibilidade. Reconhecer esta continuidade, em contrapartida, não deve fazer perder de vista que, a partir de Kant, o problema da reflexão assume contornos inéditos. Em nosso entender, a novidade kantiana reside no fato de que, ao contrário do que prevalecera tradicionalmente, a reflexão já não se deixa resumir à atenção (a *attentio* que, na metafísica escolástica alemã, traduzia a *attention* cartesiana) requerida pelo sujeito diante de suas representações a fim de não se desviar do conhecimento verdadeiro. Esta concepção tradicional não só integra a primeira *Crítica*, como também corresponde a sua única definição explícita na obra, apresentada no início da “Anfibologia dos conceitos de reflexão”; e entendo que isso poderia sugerir que Kant tenha se contentado em operar com uma variante da acepção tradicional, tal como comparece, diferenças à parte, em autores como Descartes, Locke e Leibniz, ou, mais próximos de Kant, Wolff e Meier. Ocorre, todavia, que a acepção anfibiológica da reflexão e a tópica transcendental que ela enseja, embora dotadas de alcance crítico indispensável, não podem responder, sozinhas, pelo tipo de ilusão que motivou, em sua origem, a *positio quaestionis* crítica, a saber: a aparência transcendental. Ou seja: assumir que o essencial da atividade reflexiva operante na *Crítica* consiste em sua acepção anfibiológica esbarra com a dificuldade representada pelo fato de que, desse modo, ela não pode fazer frente ao principal problema que motiva o acerto de contas de Kant com o dogmatismo<sup>2</sup>.

No que nos diz respeito, a dificuldade é diversa: cabe-nos, no que segue, apresentar uma justificativa tanto para designar como atividade reflexiva quer as digressões do entendimento, quer a unidade sistemática racional, quanto para afirmar que essas duas atividades têm prerrogativas em relação à acepção anfibiológica. A fim de cumprir este intento, convém então, primeiramente, reaver o intuito sob o qual é instituído o tribunal da razão na primeira *Crítica*, destacando nisto a função que o refletir ocupa e as modalidades que aí admite. Fazê-lo permitirá esclarecer o significado e o alcance crítico da reflexão anfibiológica; lograr assinalar seus limites em relação aos problemas que motivam o projeto de uma crítica da razão se afigura como condição para, em seguida, evidenciar o tipo de reflexão que, respondendo a esses

---

<sup>2</sup> Eis, a meu ver, uma objeção a que se expõe Antonio Marques em um artigo instigante (MARQUES, 2002); embora examine o aprofundamento da reflexão apresentada na primeira *Crítica* pela *Crítica do Juízo*, o faz levando em conta somente a reflexão anfibiológica, o que implica deixar de lado o que, a meu ver, constitui o essencial, a saber: o vínculo existente entre reflexão e totalidade.

problemas, sobressai como a contribuição peculiar de Kant ao nosso tema.

## 1 – Reflexão como fim da razão

A orientação reflexiva de cunho geral a que aludi de início é reivindicada no Prefácio de 1781, após a menção à crise por que passa a metafísica. Eis o que Kant afirma sobre a *Crítica*:

É um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Este tribunal outra coisa não é que a própria *Crítica da razão pura* (KrV A XI-XII)<sup>3</sup>.

O autoconhecimento da razão, situando-se em um plano de generalidade acima do exame desta ou daquela filosofia, indaga pela motivação de fundo que anima todas elas, a fim de responder *se e como* é possível a filosofia. Logo, a constatação da crise da metafísica reenvia ao exame da própria faculdade racional em toda a sua extensão. Kant compreendeu residir nisto a originalidade do programa crítico: nele, investiga-se, não o objeto, mas a própria razão. Esta inversão em relação ao procedimento filosófico tradicional, por sua vez, foi motivada pela descoberta de que a razão, ao debruçar-se sobre a experiência, faz duas exigências que são contraditórias entre si. De um lado, determinar, para toda condição, sua condição antecedente; de outro, buscar, para a série das condições, o incondicionado. Não por acaso, a crise por que passa a metafísica é apresentada no Prefácio A por referência ao problema antinômico, cuja origem reside na operação de totalização das condições requeridas pelo conhecimento de experiência efetuada pela razão – procedimento no qual, como veremos, reside a segunda das duas figuras da reflexão especulativa. Com efeito, comentando o “singular destino” da razão humana de necessariamente deparar-se com questões para as quais não pode dar resposta, Kant fornece uma explicação sumária (a ser

<sup>3</sup> As traduções utilizadas para a *Crítica da razão pura* são: M. P. dos Santos e A. F. Morujão, para textos da primeira edição (A) (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008); e V. Rohden e U. Moosburger, para a segunda edição (B) (São Paulo: Abril Cultural, 1983). Quando o texto da segunda edição segue o da primeira, cito a tradução brasileira em preferência à portuguesa. Para todos os textos de Kant, foi consultada a “Akademie Ausgabe” (AA). Todas as demais traduções às obras de Kant utilizadas aqui estão referidas na bibliografia.

retomada pormenorizadamente na “Dialética transcendental”) da situação de perplexidade em que se vê assim lançada a razão humana:

Parte de princípios, cujo uso é inevitável no decorrer da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente garantido por esta. Ajudada por estes princípios eleva-se cada vez mais alto (como de resto lhe consente a natureza) para condições mais remotas. Porém, logo se apercebe de que, desta maneira, a sua tarefa há-de ficar sempre inacabada, porque as questões nunca se esgotam. Vê-se obrigada, por conseguinte, a refugiar-se em princípios, que ultrapassam todo o uso possível da experiência e, não obstante, estão ao abrigo de qualquer suspeita, pois o senso comum está de acordo com eles (*KrV* A VII-VIII).

Do ponto de vista da gênese do projeto crítico, isso remete à afirmação de Kant em carta a Garve de 1798, conforme a qual sua *positio quaestionis* foi motivada pela descoberta das antinomias<sup>4</sup>. Cabe também assinalar que, conforme o Prefácio A, o programa de examinar as condições requeridas para que a metafísica se torne uma ciência se liga à tese de que ela corresponde a uma disposição natural da razão humana. Esta não pode evitar as questões que a assolam, pois são impostas “pela natureza da razão”. Buscando a paráfrase perfeita, teríamos algo como o seguinte: são questões impostas à *menschlische Vernunft* pela *Natur der Vernunft*. A “razão”, curiosamente, figura como sujeito e objeto indireto da mesma oração – a única modificação entre as duas ocorrências residindo em sua qualificação como razão *humana*. Podemos, com base nisto, indagar se a crítica – que, conforme o Prefácio A, retira das “disputas infundáveis” em que se enreda a razão humana a sua ocasião e pertinência – seria necessária, caso não houvesse diferença entre a razão tomada em si mesma e a *menschlische Vernunft*. Incita a responder pela negativa o fato de que a doutrina elementar da razão pura comece pela Estética transcendental, na qual o exame da intuição requerida por todo tipo de conhecimento é balizado de partida pela observação (introduzida na segunda edição) de que, “ao menos a nós, homens”, o objeto só é dado na medida em que afeta a mente (*KrV* B 33). Dito de outro modo: é a característica peculiar da *menschlische Vernunft* de ser dotada de uma sensibilidade distinta do entendimento o que, além de condicionar o conhecimento empírico, ocasiona a progressão especulativa rumo a “princípios que ultrapassam todo o uso possível da experiência” (*KrV* A VIII). Disto decorre a metafísica, sua crise e a necessidade de reformá-la,

---

<sup>4</sup> Cf. carta a Garve de 21 de setembro de 1798 (Br AA: 12: 256). Para a análise dessa questão e sua história na trajetória de Kant rumo à *Crítica*, cf. HINSKE, 1987.

através da retificação dos meios com base nos quais a razão humana passa do sensível ao suprasensível<sup>5</sup>.

Vale examinar, por isso, como se trama a relação entre ciência da natureza e metafísica. Conforme o Prefácio de 1781, a crise da metafísica, motivo da crítica da razão, envolve a passagem da ciência do sensível, que, noutros passos, Kant designa como “Ciência da Natureza” ‘*Naturwissenschaft*’, para a teoria do suprasensível-uma passagem que, aos olhos de Kant, jamais foi bem-sucedida. Essa conclusão, cujas premissas e implicações ainda precisam ser discutidas, opera no regime indireto no qual a investigação elege por tema não os objetos da razão, mas a própria razão<sup>6</sup>. O plano reflexivo em que transcorre a *Crítica* mostra sua primeira vantagem, ao apontar ser em sua relação com a experiência que a razão progride rumo ao suprasensível e cai em contradições frente às quais não pode obter resposta. Epistemologia e crítica da ilusão, depreende-se daí, são as duas faces da mesma moeda: é o exame das condições que tornam o conhecimento empírico possível à razão o que influte na determinação da origem da ilusão dialética.

Essa observação preliminar também é apoiada pela argumentação do Prefácio da edição de 1787. No segundo Prefácio, Kant toma como ponto de partida para a apresentação da crítica da razão a avaliação dos conhecimentos racionais a partir de seus resultados. É sob essa perspectiva que a Lógica, a Matemática e a Ciência da Natureza são consideradas no início do texto: são, cada qual, “conhecimentos pertencentes ao domínio da razão” (*KrV* B VII) que tomaram “o caminho seguro de uma ciência” (*KrV* B X para a matemática; B XII para a Ciência da Natureza). Kant, no Prefácio de 1787, inspira-se no “método recursivo”, que havia empregado nos *Prolegômenos à toda metafísica futura*, de 1783. Ele parte do fato das ciências positivas e daí passa ao exame das condições que tornaram este saber possível. Ao contrário do que vale para a Lógica, a Matemática e a Ciência da Natureza, a Metafísica “não teve até agora um destino tão favorável que lhe

<sup>5</sup> Vai nesta direção a afirmação de que a metafísica não é o produto de uma ficção especulativa arbitrária, elaborada pelo filósofo dogmático na reclusão de seu gabinete de trabalho, mas o emaranhar-se em contradições a que se vê lançada a razão na ocasião em que, abandonando o solo da experiência, se eleva cada vez mais alto com o auxílio de princípios “cujo uso é inevitável no decorrer da experiência” (*KrV* A VII).

<sup>6</sup> “Esta ciência tampouco pode ser de uma vastidão desencorajante, pois tem que lidar não com objetos da razão, cuja multiplicidade é infinita, mas somente com a própria razão, isto é, com problemas que surgem inteiramente do seu seio e não lhe são propostos pela natureza das coisas, as quais são diferentes dela, mas pela sua própria natureza. Em tal caso, quando a razão aprendeu a conhecer completamente a sua própria faculdade no tocante aos objetos lhe ocorrer na experiência, tem de se tornar fãvil determinar completa e seguramente o âmbito e os limites do seu tentado uso acima de todos os limites da experiência” (*KrV* B 23)

permitisse encetar o caminho seguro de uma ciência” (*KrV* B XIV). O “campo de batalhas” em que se transformou (*KrV* B XV) retoma a figura do “teatro de disputas infundáveis” e, no que importa, o quadro é idêntico ao de 1781: a diafonia entre os filósofos requer uma investigação sobre a possibilidade da filosofia, na medida em que sua crise é sintoma da crise da razão. É por esse último motivo, aliás, que é preciso indagar se e como ela é possível. Afinal, diz o primeiro Prefácio, a metafísica constitui o “singular destino” da razão humana, o “de se ver atormentada por questões, que não pode evitar... mas as quais também não pode dar resposta” (*KrV* A VII). O mesmo em 1787: “A que se deve o fato de não se ter podido aqui encontrar ainda o caminho seguro da ciência? É porventura impossível? Pois de onde a natureza inculcou em nossa razão a aspiração incansável de rastreá-lo como um de seus interesses mais importantes?” (*ibid.*).

Kant admite, como se depreende daí, dois significados distintos para a “metafísica”, que ele articula entre si. De um lado, ela é o pseudosaber do suprassensível, o resultado da cogitação dogmática; de outro, porém, ela corresponde a uma disposição natural da razão humana de passar do sensível ao suprassensível<sup>7</sup>. A articulação entre as duas acepções explica a necessidade da crítica: não fosse a metafísica ser uma disposição natural da razão humana (*KrV* B 21), simplesmente lhe daríamos as costas, ao invés de passar à investigação transcendental. Convém, agora, inquirir como esta peculiaridade do saber investigado incide sobre a investigação que está por vir.

No Prefácio dos *Prolegômenos*, o problema se formulava conforme a seguinte consideração: de um lado, lê-se em AA 04: 256 que “perguntar-se se uma ciência é possível supõe que se duvide da realidade da mesma” – uma dúvida inteiramente cabível em relação à metafísica tomada como teoria do suprassensível; de outro, porém, Kant constata, em AA 04: 257, que “a busca ‘pela metafísica’ não desaparecerá, porque o interesse da razão universal está nela implicado demasiado intimamente”. Por conta disso, o método recursivo, caso queiramos seguir aplicando-o aqui, terá como ponto de partida e referência, não a positividade da ciência (afinal, à metafísica não corresponde saber algum; seu fato é o dissenso), mas a razão em sua progressão rumo ao inteligível. Essa peculiaridade, que, nos *Prolegômenos*, preparava ao leitor a ideia de “uma reforma completa” ou ainda de “um novo nascimento da metafísica, segundo um plano inteiramente desconhecido” até então (*Prol* AA 04: 257), também é enunciada, como vimos, no

---

<sup>7</sup> Para um ótimo apanhado deste segundo aspecto, ver SILVA, 2005 e HAMM, 2002.

segundo Prefácio da *Crítica da razão pura*; e, por fim, será reapresentada por Kant logo de início no primeiro Manuscrito de *Os progressos da metafísica*, em um trecho que convém arrolar aqui, a fim de precisar melhor duas questões gerais, a saber: qual a relação entre crítica e dogmatismo e qual acepção é reservada à metafísica após a intervenção crítica.

A questão proposta pela Academia concerne a determinar os progressos de uma parte da filosofia, o que parece fácil, por dizer respeito apenas à história.

Mas esta ciência é a metafísica – o que altera totalmente a questão. É um mar sem margens no qual o progresso não deixa vestígio algum e cujo horizonte não encerra nenhuma meta visível pela qual seja possível perceber até que ponto dela nos aproximamos. Em vista desta ciência, que quase sempre residiu apenas na Ideia, a tarefa proposta é muito árdua e quase unicamente se pode duvidar da possibilidade de sua solução; e mesmo que se conseguisse alcançar, a condição prescrita ainda aumenta mais a dificuldade de expor concisamente os progressos que ela fez. Com efeito, a metafísica é, segundo a sua essência e seu fim último, um todo completo: ou nada, ou tudo; o que se exige para seu fim último não pode pois, como acontece na matemática ou na ciência natural empírica que progredem sempre indefinidamente, ser tratado de modo fragmentário (*FM AA*: 20: 259).

Percebe-se que a peculiaridade da metafísica em relação à matemática e à ciência natural empírica reside em ela não admitir, em hipótese alguma, um progresso indefinido, que pudesse ser medido “de modo fragmentário”. Ao fragmento opõe-se o sistema, uma noção central na filosofia kantiana, e da qual se ocupa “A arquitetônica da razão pura”. A arquitetônica é a “arte dos sistemas” (*KrV A* 832/B 860): “Devido ao fato de que a unidade sistemática é aquilo que primeiramente torna o conhecimento comum uma ciência, isto é, faz um sistema a partir do mero agregado de tais conhecimentos, a arquitetônica constitui a doutrina do elemento científico em nosso conhecimento em geral, pertencendo necessariamente à doutrina do método” (*ibid.*). Ora, acresce Kant, o sistema exige uma *ideia*, a qual preside “a unidade dos conhecimentos múltiplos” (*ibid.*), e essa ideia “é o conceito racional da forma de um todo na medida em que tanto a extensão do múltiplo quanto as posições que as partes ocupam umas em relação às outras são determinadas a priori por tal conceito” (*ibid.*). Graças à “unidade do fim ao qual se referem todas as partes” (*ibid.*), não há, sob o “governo da razão”, qualquer “adição ao acaso” (*KrV A* 833/B 861). “O todo é portanto articulado (*articulatio*) e não amontoado (*coacervatio*), podendo, é verdade, crescer internamente (*per intus susceptionem*), mas

não externamente (*per appositionem*)” (*ibid.*). Retome-se agora, tendo em mente a noção de arquiteônica, a alternativa apresentada no primeiro Manuscrito de *Os progressos da metafísica*: se, nesta “ciência” *sui generis*, é tudo ou nada (FM AA: 20: 259), isso se deve a que ela requer aquela unidade sistemática que jamais se segue ao acúmulo fragmentado de conhecimentos, mas que tem de preceder às partes na medida em que constitui “o conceito racional da forma de um todo” (*KrV* A 832/B 860).

Compreende-se também por que Kant afirme, na Arquiteônica, que “a filosofia é uma simples ideia de uma ciência possível que não é dada em parte alguma” (*KrV* A 838/B 866); ela é tão somente o “arquetipo para se julgar todas as tentativas de filosofar” (*ibid.*) – e é por isso que o método recursivo não se aplica sobre a metafísica do mesmo modo que à matemática ou à física. É que o arquetipo, com base no qual Kant apresenta uma avaliação desfavorável ao estado em que se encontra atualmente esta ciência, seguirá sendo inatingível, caso permaneçamos insistindo, como fez a tradição até agora, em conferir à filosofia a forma de um saber positivo. A continuação do passo da Arquiteônica é clara a respeito: “não é possível aprender qualquer filosofia; pois onde esta se encontra, quem a possui e segundo quais características se pode reconhecê-la? Só é possível aprender a filosofar, ou seja, exercitar o talento da razão <das Talent der Vernunft>” (*KrV* A 838/B 866). Mas isso não é o mesmo que assimilar a filosofia ao bom uso do juízo? Com efeito, se não cabe aqui uma aplicação direta do método recursivo, é por nos defrontarmos, não com o fato do saber, mas da capacidade de julgar – a *Urteilkraft*.

Isso não significa que, ao ver de Kant, a filosofia se resuma a uma mera erística. A metafísica, tal como apresentada pelos dois Prefácios da primeira *Crítica*, requer uma investigação que assegure à razão suas “pretensões legítimas” (*KrV* A XI). E essa investigação, embora conclua pela necessidade de limitar o conhecimento especulativo à experiência, nem por isso recusa à razão sua propensão a passar do sensível ao supracensível. Fazê-lo seria contradizer o “fim essencial da metafísica” (a expressão aparece em *KrV* B XIX) – que, já se pode antever, permanecerá válido, uma vez que tenhamos renunciado a dar ao supracensível uma formulação teórico-dogmática. O que mais é o discurso sobre o supracensível isento de toda veleidade teórica, senão o resultado de uma atividade discursiva não orientada à produção de um saber positivo? Se, entretanto, não se trata tão somente de erística, é porque esse exercício da razão possui, ao ver de Kant, uma vocação sistemática. E o sistema, como esclarece o conceito cósmico de filosofia apresentado na Arquiteônica, é presidido pelos fins essenciais da razão



humana: em sentido cósmico, “a Filosofia é a ciência da referência de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*), e o filósofo não é um artista da razão, mas sim o legislador da razão humana” (*KrV* A 839/B 867).

Voltemos, a partir dessas considerações, ao texto dos Prefácios da *Crítica da razão pura*. Partimos da singularidade da metafísica frente à matemática e à Ciência da Natureza, tema que, embora tenha de esperar pelo Prefácio B para ser efetivamente desenvolvido, já comparece *in nuce* no primeiro período do Prefácio A: “A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino”, etc. A remissão à Arquitetônica da razão pura possibilitou-nos matizar esse *besondere Schicksal* em que se vê lançada a razão humana, quando o assunto é a metafísica. Trata-se de um domínio de conhecimentos ao qual, em contraste com os saberes positivos, não corresponde teoria alguma. A filosofia, como se lê na Arquitetônica, “é uma simples ideia de uma ciência possível, que não é dada em parte alguma” (*KrV* A 838/ B 866). Ela corresponde ao exercício do talento da razão – que, entretanto, e conforme a sua acepção cósmica, não significa que o filósofo possa exercer seu juízo como bem lhe aprouver, como um artista ou um sofista poderiam fazê-lo; o exercício do julgar, no caso da filosofia, tem de levar em conta “os fins essenciais da razão humana” (*KrV* A 839/ B 867). O primeiro manuscrito dos *Progressos* esclarece que a teleologia em que se enraíza o filosofar concerne a “todos os homens” (*FM* AA 20: 259), sendo, nesta medida, inútil pretender dar-lhe as costas sob a alegação de que, nesse campo, os fracassos são a regra. Mais: o passo do primeiro manuscrito define o *fin último* “a que se volta toda metafísica” como residindo na progressão racional a partir do âmbito sensível em direção ao suprassensível. O ponto também já comparecia no Prefácio A: é partindo de princípios “cujo uso é inevitável no decorrer da experiência” que a razão “eleva-se cada vez mais alto... para condições mais remotas” (*KrV* A VII), até “refugiar-se em princípios que ultrapassam todo o uso possível da experiência” (*KrV* A VIII). Ou seja: se o dogmatismo não representa um erro facilmente contornável, é porque, como se lê no primeiro manuscrito dos *Progressos*, “o rumo dos dogmáticos, que provém de uma época mais antiga do que a de Platão e Aristóteles e que engloba mesmo a de um Leibniz e de um Wolff, é, se não o correto, pelo menos o mais natural segundo o fim da razão” (*FM* AA 20:262). Já sabemos a explicação para isso: a metafísica, como formulação da “passagem do conhecimento sensível ao do suprassensível” (*FM* AA 20:260), corresponde à *dispositio naturalis* da razão (*humana*: a razão por si mesma, se é que

existe em alguma parte, é desprovida de dimensão estética e, nesta medida, não há como ela partir do conhecimento sensível rumo a lugar algum). O equívoco dogmático residiu em avançar um conhecimento teórico do suprassensível, como se a extensão do que se situa além da experiência possível pudesse admitir algo mais do que um simples pensar – como se, também aqui, lidássemos com conteúdos positivos<sup>8</sup>. Mas isso mesmo deixa entrever (eis o ponto a reter por ora) o quanto seria questionável imaginar que a intervenção crítica tenha como objetivo dar as costas ao suprassensível, como se fossem arbitrárias as reiteradas tentativas da razão em “passar do sensível ao suprassensível” (*FM* AA 20:260). Ao contrário: o que cabe ao filósofo em sentido cósmico é legislar sobre a razão humana (*KrV* A 839/B 867), o que significa encontrar a maneira adequada para passar do sensível ao suprassensível, conforme impõe a razão. Sob a égide da *Crítica*, realizar esta passagem requer sabermos que ela não admite positividade alguma, permanecendo, ao contrário, sob a incumbência da reflexão<sup>9</sup>.

## 2: Duplo conceito de reflexão na *KrV*

Os dois Prefácios, ao acenarem para a passagem do sensível ao suprassensível nos termos da progressão da investigação da experiência a princípios que a transcendem, associam o exame crítico da ilusão metafísica ao movimento de totalização efetuado pela razão ali onde esta se depara com a série das condições em que se vê configurada a natureza, por ocasião da aplicação do entendimento ao material fornecido pela sensibilidade. Noutras palavras, nos Prefácios a ênfase recai sobre o tipo de reflexão que será apresentado na “Dialética transcendental”, nos termos do problema antinômico. É provável que a explicação para isso resida no fato de que, como mencionado, o projeto crítico começou a tomar sua forma definitiva com a descoberta das antinomias; seria mesmo de esperar, por isso, que, na ocasião em que apresenta ao leitor a principal novidade do ponto de vista crítico em relação à tradição metafísica, Kant se reporte ao problema antinômico (a

---

<sup>8</sup> “Ora, apesar de o suprasensível, para o qual tende, no entanto, o fim último da razão na metafísica, não possuir solo algum para o conhecimento teórico, os metafísicos prosseguiram mesmo assim confiadamente no seu caminho, guiados pelo fio condutor de seus princípios ontológicos, que são, sem dúvida, de uma origem *a priori*, mas só valem para objetos da experiência” (*FM* AA 20:262).

<sup>9</sup> Coerentemente com isso, em 1790 Kant incumbe a faculdade-de-julgar de, através de seu princípio de reflexão, efetuar a passagem “do domínio dos conceitos de natureza, para o domínio de conceito de liberdade” (*KU* AA 05: XXV).

“grande luz” do ano de 1769<sup>10</sup>). Aparentemente, é por referência a esse problema que Kant se vê conduzido a conceitualizar o que há de irredutivelmente subjetivo nas relações das representações unidas em juízos concernindo o conhecimento empírico.

De que modo se relacionam entre si a reflexão como totalização racional, caracterizada como *Naturanlage* da razão, e que vimos deter a prerrogativa do ponto de vista da gênese do programa crítico, e a reflexão que corresponde ao princípio de exame das faculdades de conhecimento, isto é, a reflexão anfibológica? Começemos pela definição desta última:

A reflexão (*reflexio*) não tem nada a ver com os objetos mesmos, para obter diretamente conceitos deles, mas é o estado da mente em que nos dispomos inicialmente a descobrir as condições subjetivas sob as quais podemos chegar a conceitos. É a consciência da relação de representações dadas às nossas diversas fontes de conhecimento, mediante a qual unicamente pode ser determinada corretamente a sua relação entre si (*KrV* A 260 /B 316).

Percebe-se que tal definição retoma e especifica o que inicialmente vimos ser o significado mais geral da reflexão. Com efeito, dizer que “a reflexão nada tem que ver com objetos” é reafirmá-la como diretriz que subjaz ao programa de uma investigação cujo único objeto é a própria razão. Assim compreendida, pode-se até afirmar que ela preside a própria Doutrina elementar, ordenada em Estética e Lógica transcendentais conforme a natureza intuitiva ou discursiva das representações. Contudo, na definição de A 260 /B 316, Kant, em seguimento ao tema da 3ª Seção da Analítica dos Princípios – intitulada “Do fundamento da distinção de todos os objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*” (*KrV* A 235/B 294 – A 260/B315) – detém-se em examinar as representações conforme sua origem nos sentidos ou no entendimento, ou seja, de acordo com sua divisão entre intuições e conceitos, deixando aparentemente de lado, por ora, as ideias racionais. Tendo em vista que a noção de “ideia” é vez por outra tomada como o equivalente de um uso alargado da categoria, poder-se-ia presumir que a definição da reflexão oferecida no início do Apêndice à “Analítica transcendental” aplica-se ao tipo de reflexão suscitado pela exigência racional de progressão ao incondicionado, a ser analisada no curso da “Dialética transcendental”, e que, como vimos, está associada ao

<sup>10</sup>“Via inicialmente este método conceitual <Lehrbegriff> apenas à meia-luz. Eu procurava diligentemente provar uma proposição e seu contrário, não a fim de erigir uma doutrina da dúvida, mas, porque adivinhava uma ilusão do entendimento, a fim de descobrir de onde procedia. O ano de 69 deu-me uma grande luz” (AA: 18: Refl. 5037 = ERDMANN, 1992, Rx. 4).

problema antinômico. Ocorre que a acepção anfibológica da reflexão, sobre a qual discorre o Apêndice à “Analítica transcendental”, é orientada para a determinação do “lugar transcendental” das representações; a reflexão, nesse sentido, incumbe-se de assinalar se o domicílio de origem destas últimas é a sensibilidade ou o entendimento. Se, através da constituição de uma *tópica transcendental*, a reflexão anfibológica revela possuir um alcance crítico relevante – graças a ela, evita-se tanto o intelectualismo leibniziano, que ignora a dimensão estética do conhecimento, quanto seu oposto simétrico, o sensualismo lockeano, que reduz tudo à sensibilidade<sup>11</sup> –, ela, todavia, permanece incapaz de explicar a origem da ilusão dialética. Esta última, como veremos, é engendradora, não pela desatenção ao fato de que sensibilidade e entendimento, embora tenham de estar reunidos para a produção do conhecimento, são modos de conhecer distintos; antes, origina-se na relação de complementaridade (necessária ao conhecimento da natureza entendida como sistema de leis empíricas) existente entre o uso objetivo do entendimento e a razão. Ou seja: há um refletir cuja necessidade se explica pelo fato de que *totalizar e iludir-se com esta totalização* são atos intrínsecos à atividade racional que preside o conhecimento da natureza. Ora, este aspecto dinâmico das faculdades superiores da mente humana, decisivo para a reabilitação crítica da metafísica especial e, a partir dela, indispensável tanto à doutrina do uso regulativo das ideias especulativas no conhecimento da natureza, quanto à sua extensão moral na *Crítica da razão prática*, permaneceria incompreensível, caso Kant se ativesse à reflexão anfibológica. Examinar no que exatamente reside a ilusão transcendental e o que a singulariza da ilusão lógica, assim, possibilitará compreender em que medida a reflexão racional que lhe dá origem não é contemplada pela reflexão anfibológica.

Na Introdução geral à Lógica transcendental, Kant ocupa-se em justificar a divisão desta última em Analítica e Dialética transcendentais, e o faz recorrendo à diferença entre dois tipos de aparência, cuja origem Kant, em chave idealista, faz remontar sempre ao juízo<sup>12</sup>. No que nos

---

<sup>11</sup>“Em uma palavra: *Leibniz intelectualizou* os fenômenos, assim como *Locke sensualizou* todos os conceitos do entendimento segundo o seu sistema de *noogonia* (se me é permitido usar esta expressão), isto é, fê-los passar por simples conceitos de reflexão, empíricos ou abstratos. Em vez de procurar no entendimento e na sensibilidade duas fontes totalmente diversas de representações que, porém, *só em conexão* poderiam julgar objetivamente sobre coisas, ateve-se cada um desses dois grandes homens apenas a uma de ambas as fontes, que segundo a sua opinião referia-se imediatamente a coisas em si, enquanto a outra não fazia senão confundir ou ordenar as representações da primeira” (*KrV* A 271/B 328).

<sup>12</sup>“Com efeito, verdade e ilusão não estão no objeto, enquanto é intuído, mas no juízo sobre ele, enquanto é pensado” (*KrV* A 293/B 350).

concerne, o elemento decisivo nesta discussão pode ser enunciado da seguinte maneira: caso fosse possível assimilar entre si as duas espécies de ilusão, bastaria à crítica haver-se com uma única forma de sub-repção, cujas modalidades seriam figuras de um mesmo equívoco da faculdade de julgar. Porém, a novidade do kantismo está em expor um problema que, conforme a *Crítica*, passou despercebido à inteira tradição filosófica, e que reside no fato de que a razão produz por si mesma uma ilusão incontornável, que tem por origem a operação que efetua de totalizar os resultados advindos (no caso da razão especulativa<sup>13</sup>) da aplicação dos conceitos a intuições. Trata-se, em suma, da ilusão natural originada com a exigência racional de investir de significado sistemático o conjunto de determinações obtidas pela aplicação do entendimento à sensibilidade. É importante observar tratar-se de uma ilusão de natureza diversa daquela outra, que transcorre toda vez que aplicamos as categorias a objetos em geral, crendo produzir conhecimento através deste uso transcendental do entendimento.

Não faltam elementos textuais para corroborar esta interpretação sobre a diferença de natureza entre duas ilusões na *Crítica da razão pura*. O primeiro deles é a explicação em A 295-6/B 352 da diferença entre princípios imanentes (aqueles “cuja aplicação se mantém completamente nos limites de uma experiência possível”) e transcendentais (“aqueles que devem ‘*sollen*’ sobrepassar tais limites”):

“Por estes ‘princípios transcendentais’ não entendo o uso ou abuso transcendental das categorias que é um simples erro da capacidade de julgar que não é refreada convenientemente pela crítica e que não presta suficientemente atenção aos únicos limites do terreno em que é permitido o jogo do entendimento puro; mas entendo por eles princípios efetivos que nos impelem a derrubar aquelas barreiras e atrever-se a um terreno completamente novo que em geral não conhece nenhuma demarcação. Por isso, transcendental e transcendente não são idênticos. Os princípios do entendimento puro, por nós expostos acima, devem ser de uso meramente empírico e não transcendental, isto é, que ultrapasse os limites da experiência. Um princípio, porém, que elimine esses limites, antes, ordene ultrapassá-los, denomina-se transcendente” (*KrV* A 296/B 352-3)

A novidade da aparência transcendental, diz-nos este texto, é a de que se trata de uma aparência cuja solução já não depende da *attentio* à qual recorreram os filósofos do cartesianismo em diante para realizar fatualmente um conhecimento já assegurado no plano do direito. Fosse

<sup>13</sup>Para a discussão desse mesmo problema na *Crítica da razão prática*, na qual é retomada essa correlação entre determinação e totalização racional na passagem da Analítica à Dialética práticas, permito-me referir a meu artigo FIGUEIREDO, 2008.

assim, a *Crítica* resumir-se-ia a uma análise incumbida de fornecer as regras do bom uso das faculdades na produção do conhecimento empírico. Não que esta tarefa seja negligenciada. Ao contrário: o cânone da razão pura, propiciado pela Crítica, define-se como “o conjunto dos princípios *a priori* do uso correto de certas faculdades de conhecimento em geral” (*KrV* A 796/B 824). Edificá-lo, porém (e nisto, a novidade) requer circunscrever os fins da razão e de seus limites, o que acarreta acolher e explicar a progressão da razão para além da experiência na qual ela busca encontrar um objeto para seu interesse especulativo. Ou seja: o cânone, havendo-se com a natureza antinômica da razão, não pode contentar-se em tematizar a correspondência ou isomorfia entre *cognata* e *cognatum*, tendo de infletir em uma disciplina que normaliza, sem todavia suprimir, as operações de totalização racional a que respondem os títulos da metafísica especial (alma, mundo, Deus). E isso corresponde a formular, em termos críticos e não mais dogmáticos, a passagem necessária do sensível ao suprassensível, cuja motivação escapa à definição estritamente anfibológica da reflexão, apresentada no início do Apêndice à Analítica.

Tal passagem transcorre ali onde as regras do entendimento são objeto de uma reflexão racional que as recolhe sob a unidade dos princípios. Visto que a razão “jamais se refere imediatamente à experiência ou a qualquer objeto, mas ao entendimento, para dar a seus múltiplos conhecimentos unidade *a priori*” (*KrV* A 302/ B 359), a ilusão relacionada à unidade da razão situa-se fora da alçada da reflexão anfibológica, incumbida que é de nos prevenir contra o uso transcendental das categorias<sup>14</sup>. “A unidade da razão não é, portanto, unidade de uma experiência possível, mas é essencialmente distinta desta, que é a unidade do entendimento” (*KrV* A 307/ B 363). A unidade racional, assim como o silogismo que é sua expressão lógica, totaliza determinações – no caso, aquelas obtidas pela aplicação do entendimento aos fenômenos. Três são as formas desta totalização (categórica, hipotética e disjuntiva)<sup>15</sup>, a elas correspondendo os objetos das três disciplinas da metafísica especial: psicologia, cosmologia e teologia racionais. Nelas, a razão exige para o condicionado um incondicionado:

Um tal princípio da razão pura é, porém, evidentemente sintético, pois o condicionado refere-se analiticamente, é verdade, a alguma condição

---

<sup>14</sup>A unidade da razão, diz Kant no mesmo passo, “é de natureza completamente diferente da que pode ser produzida pelo entendimento” (*KrV* A 302/ B 359). Logicamente, esta singularidade reside no fato de que “o silogismo não se refere a intuições para subordiná-las a regras (como o faz o entendimento com suas categorias), mas a conceitos e juízos” (*KrV* A 306/ B 363).

<sup>15</sup>CF. LEBRUN, 1993, p. 88.

qualquer, mas não ao incondicionado. Além disso, de tal princípio têm que originar-se também diversas proposições sintéticas das quais o entendimento puro nada sabe, enquanto tem a ver somente com objetos de uma experiência possível cujo conhecimento e síntese são sempre condicionados (*KrV* A 308/ B 365).

A singularidade da aparência transcendental, portanto, é apresentada por Kant a partir da tese conforme a qual há uma diferença decisiva entre entendimento e razão, o que, de resto, justifica a divisão interna da Lógica transcendental em uma Analítica e uma Dialética transcendentais. Ambas, evidentemente, abordam a atividade pura do pensamento. Ocorre apenas que o pensar, compreendido em sentido lato, não produz um único tipo de unidade. Atestar esta diferença e insistir sobre sua importância não tem por consequência negar que existe implicação de uma a outra destas atividades. Para a interpretação, porém, cabe distingui-las; não fazê-lo é correr o risco de perder de vista o que mais interessa a Kant – a saber, reabilitar, como legítima exigência do pensamento, a metafísica especial abordada ao longo da Dialética transcendental, tolhendo-a, porém, de seu intuito edificante. No primeiro caso, o da aparência lógica, contornável pela reflexão anfibológica, a crítica previne sobre o uso irrefletido do entendimento, representado pela presunção de conhecer objetos em geral sem reportar os conceitos aos fenômenos; no segundo caso, a crítica adverte-nos contra a tendência natural de hipostasiar a unidade sistemática requerida pelo conhecimento de experiência em realidades existentes em si mesmas. Cientes desta diferença, examinemos agora a reflexão tal como ela aparece no desfecho da Analítica transcendental.

## **2.1: Reflexão como pensar indeterminado (*KrV* A 235-260/B 294-315)**

A tópica transcendental edificada com a reflexão anfibológica perfila as representações conforme se originem em duas fontes distintas do conhecimento humano, a sensibilidade e o entendimento. Com efeito, as categorias do entendimento possuem uma origem totalmente independente da experiência. Caso, portanto, haja para elas uma significação não objetiva - ou seja, diversa daquela que obtêm pela sua aplicação ao múltiplo dado na sensibilidade -, neste caso estaremos em um âmbito do pensar que não corresponde ao conhecer. Convém, por isso, examinar se, já no âmbito da Analítica da razão especulativa, o refletir anfibológico e a tópica transcendental que ele engendra não

circunscrevem o campo de um pensamento puramente subjetivo, ao qual designarei como a primeira figura específica da reflexão da Lógica transcendental da razão pura.

Na terceira seção da Analítica dos princípios, Kant faz uma “recapitulação sumária” (*KrV* A 236/B 295) da Analítica transcendental, antes de aventurar-se “na sede da ilusão” que o ocupará na Dialética. Há, nisto, uma topologia que ajuda a precisar a figura da reflexão que por ora nos ocupa, aquela que corresponde a uma aparência menos radical do que a ilusão transcendental, engendrada pelo movimento da razão rumo ao incondicionado. O que interessa a Kant no desfecho da Analítica? Ele busca precaver-nos contra o “uso hiperfísico” (*KrV* A 63/B 88) do entendimento, oposto a seu uso empírico, em que o conceito ou princípio “é referido meramente a fenômenos, isto é, a objetos de uma experiência possível” (*KrV* A 238-9/B 298). Já o uso hiperfísico ou “transcendental” é impossível, pois falta-lhe um objeto: “Sem esse objeto, o conceito não possui nenhum sentido e é inteiramente vazio de conteúdo, se bem que sempre possa conter a função lógica de fazer de eventuais dados um conceito” (*ibid.*). A adversativa interessa: ela antecipa o ponto sobre o qual vamos nos deter, e que reaparece, na ordem do texto, a partir de A 248/B 305, quando Kant, embora reiterando a impossibilidade de um uso transcendental das categorias, irá admitir para elas “uma significação transcendental”<sup>16</sup>.

De fato, a terceira Seção da Analítica conjuga duas teses que, numa leitura apressada, convivem mal. De um lado, retomando a lição de que o entendimento *a priori* apenas antecipa “a forma de uma experiência possível em geral” (*KrV* A 246/B 303) e que o único objeto da experiência é o fenômeno, reitera a cláusula proibitiva da nova epistemologia, de acordo com a qual “o entendimento jamais pode ultrapassar os limites da sensibilidade, dentro dos quais unicamente podem ser-nos dados objetos” (*ibid.*). Finda, aqui, a ontologia dogmática. De outro lado, entretanto, Kant acena, e o faz com uma ênfase progressiva, para o fato de que as categorias, quando apartadas do objeto que apenas a experiência pode lhes fornecer, dispõem ainda, se não de um uso legítimo, ao menos de uma *significação problemática* – aquela “significação meramente transcendental” mencionada em A 248/B 305. Um pouco antes, em B 298, Kant advertia que conceitos puros, se indiferentes à experiência, “não possuem absolutamente nenhuma validade objetiva, mas são um simples jogo, seja da capacidade

---

<sup>16</sup>Cf. *KrV* A 248/B 305. Apesar de, no que segue este passo, a segunda edição modificar extensamente o texto A, o conteúdo das teses é o mesmo.



da imaginação, seja do entendimento, com as suas respectivas representações” (*KrV* A 239/B 298). E isso nos conduz a uma observação acerca dos desdobramentos da problemática da *Crítica da razão pura* na empreitada crítica, que, de resto, pode servir para qualificar melhor a natureza discursiva implicada pelo “uso transcendental” das categorias.

Com efeito, e como se sabe, a mesma ideia de uma representação desprovida de valor objetivo será retomada, no pormenor, na “Primeira introdução” da *Crítica do Juízo*, no passo em que Kant singulariza o estatuto adquirido pelas representações, quando se reportam apenas ao sujeito. Neste caso, diz este texto de 1790, as representações “são fundamentos, meramente para conservar sua própria existência no mesmo, e, nessa medida, são consideradas apenas na relação ao sentimento de prazer” (*EEKU* AA 20:206). Que, com o “gosto”, estejamos às voltas com o mesmo tema já abordado no Apêndice da Analítica transcendental da razão pura, sugere o fato de que o juízo de gosto tampouco é um juízo de conhecimento; seu fundamento, assim como o da significação transcendental da categoria, “não pode ser outro que subjetivo” (*KU* AA: 05:203). Há também uma prova lexical da proximidade dos textos discutidos aqui: o “mero jogo” de que fala o fim da Analítica da razão pura é retomado no §9 da “Analítica do Juízo Estético”, em que Kant caracteriza o estado da mente por ocasião da apreciação estética como sendo o de um *livre-jogo* entre *entendimento* e imaginação<sup>17</sup>. “Liberdade”, no caso, significa ausência de determinação. Ora, desde 1781 a epistemologia crítica argumenta que o objeto do conhecimento corresponde à determinação da diversidade sensível através da categoria. Mas o gosto, assim como, antes dele, a categoria tomada em sua significação transcendental, *são indeterminados*. Que Kant pense nisto já no interior da “Analítica da razão pura” revela que esta mesma Analítica não se esgota no levantamento das condições de possibilidade do conhecimento da experiência; além de nos prevenir contra o uso hiperfísico das categorias, também é preciso marcar a autonomia do pensamento e da pura forma diante do âmbito das determinações do conhecimento positivo. Examinemos um pouco mais as implicações deste resultado, preparado pela primeira *Crítica*.

Argumentando contra a pretensão de conhecer algo determinado apenas com base nas categorias do entendimento, Kant recorda que, sem

---

<sup>17</sup> “Os poderes-de-conhecimento que são postos em jogo por essa representação estão nesse caso em um livre-jogo, pois nenhum conceito determinado os restringe a uma regra particular de conhecimento” (*KU* AA 05:28).

a referência aos fenômenos, desaparece “a relação com o objeto, e mediante nenhum exemplo podemos compreender que espécie de coisa é propriamente entendida com tais conceitos” (*KrV* A 241/B 300). A ausência de exemplo assinala o lapso da determinação. Em uma nota de rodapé exclusiva da edição B, a noção de “exemplo” é substituída pela ideia de comprovação: sem o esquema propiciado pela imaginação, analisado na Doutrina do esquematismo, nossos conceitos, diz Kant, “não podem ser documentados ‘*lassen sich durch nichts belegen*’ e assim não podem demonstrar a sua possibilidade real se é eliminada toda a intuição sensível (a única que possuímos); e com isso, só nos resta ainda a possibilidade *lógica*, isto é, que o conceito (pensamento) é possível” (*KrV* B 302/303). O intuito de examinar esse algo que resta no pensamento, ali onde a validade objetiva dos conceitos foi posta entre parênteses, conduzirá Kant a circunscrever o âmbito exclusivamente subjetivo das nossas representações<sup>18</sup>. O que interessa ressaltar é que, como se pode depreender daqui, muito antes da “Analítica do Gosto” – isto é: já no desfecho da Analítica transcendental –, Kant, ao mesmo tempo em que recapitula a lição de sua epistemologia e nos adverte sobre a ilusão intelectualista em querer conhecer sem levar em conta a referência dos conceitos à intuição (a rigor, um resultado da reflexão anfibológica), também cuida de apresentar o puro pensar do entendimento como uma esfera vazia de objetos que, todavia, “limita a sensibilidade” (*KrV* A 288/B 344).

É fácil perceber a relevância crítica desta limitação do sensível. Ignorá-la representaria ceder a uma ilusão portadora de implicações cosmológicas, pois, fosse tudo determinado, a liberdade não possuiria, por princípio, sentido algum. O Prefácio B chama a atenção para este benefício, ao explicar que a utilidade negativa da restrição do conhecimento teórico à experiência “se tornará porém imediatamente *positiva*, se nos dermos conta que os princípios, com os quais a razão especulativa se aventura para além dos seus limites, de fato têm como inevitável resultado, se o observarmos mais de perto, não uma *ampliação*, mas uma *restrição* do uso da nossa razão na medida em que realmente ameaçam estender sobre todas as coisas os limites da sensibilidade à qual pertencem propriamente, ameaçando assim anular o uso prático da razão” (*KrV* B XXIV-XXV). Em conformidade com isso, na terceira seção da Analítica, o noumenon em sentido negativo (isto é, “uma coisa enquanto *não é objeto de nossa intuição sensível*”, diz B

---

<sup>18</sup> Âmbito no qual, como diz Kant em 1790, “a representação é inteiramente referida ao sujeito” (*KU*, AA 05:203).

307) é apresentado como um “conceito limite ‘*Grenzbegriff*’ para restringir a pretensão da sensibilidade, sendo portanto de uso meramente negativo” (*KrV* A 255/B 310-11). Fica claro que, não fosse a diferença entre *conhecer e pensar* assim estabelecida, não haveria como nosso entendimento cogitar coisas desconsiderando nosso modo de intuição sensível, o que suprimiria a possibilidade transcendental de tudo o que não fosse fenômeno, a começar pela liberdade. Embora, neste nível de indeterminação, a significação do que é pensado permaneça problemática, isso é o que basta para nos prevenir “de estender a intuição sensível até as coisas em si mesmas” (*KrV* A 254/B 310).

Podemos, então, compreender a relação existente entre o “refletir” tomado como “pensar indeterminado do entendimento” e a reflexão em sua acepção anfibológica. A decisão por pensar representações sem reportá-las ao sensível e à determinação de seu múltiplo pelos conceitos – isto é, de usar o entendimento de modo sabidamente digressivo, o que possui implicações críticas importantes – requer, e aí reside todo o cuidado, familiaridade com o exercício anfibológico. Afinal, sem atentar à origem das representações e ao uso que elas admitem, não estaríamos suficientemente advertidos a respeito da ilusão intelectualista de fazer um uso hiperfísico das categorias, nem, tampouco, prevenidos sobre o equívoco representado pela completa assimilação entre “significação” e “objetividade”. A reflexão anfibológica, conclui-se daí, é necessária para confirmar, através do recenseamento de nossas representações, a autonomia do pensar como atividade pura, a qual, quando orientada para intuições, inflete em conhecimento determinado<sup>19</sup>. Na Analítica, Kant ocupa-se apenas da reflexão tomada como indeterminação; a diferenciação entre conhecer e pensar não é efetuada em nome do exame da razão, cujas ideias, por definição avessas a todo correlato sensível, postulam uma totalidade de sentido que abriga como máxima subjetiva as determinações advindas da aplicação do entendimento à sensibilidade. Categorias são conceitos determináveis na experiência através de sua temporalização no esquematismo. Conceitos determináveis, não obrigatoriamente determinados; vimos como Kant cuida de circunscrever um uso não-objetivo para nossos conceitos, que justifica a sua “significação transcendental”. Como ocorre com as ideias, esta significação é somente subjetiva; porém, enquanto, com as ideias, esta reflexão corresponde à busca de uma totalidade sistemática, no caso dos

<sup>19</sup> Vera Cristina Bueno assinala este ponto: “Ora, só é possível estabelecer a distinção entre um uso objetivo e um uso meramente subjetivo das representações, se se estabelece a distinção entre as naturezas dessas representações e se leva-se em conta, em seu uso, seu caráter complementar” (BUENO, 2000, p. 46).

conceitos puros, só o que temos é um pensar indeterminado por oposição à determinação advinda da reunião entre intuição e conceito. Esta indeterminação corresponde à primeira acepção da reflexão especulativa. Cabe, em seguida, examinar mesmo se brevemente as implicações advindas, agora não mais do estatuto indeterminado do *pensar*, mas da operação de ida ao incondicionado a partir da produção de conhecimento da experiência

## 2.2: Reflexão como totalização racional (*KrV* A 642-704/B 670-732)

Indiquei que a segunda acepção específica da reflexão especulativa presente na Lógica transcendental é justificada pela constatação de que a razão humana necessariamente ultrapassa o âmbito da experiência. Aludi à importância que esta tese possui nos dois Prefácios da primeira *Crítica*. É levando-a em conta que Kant se singulariza de seus contemporâneos, e, para medir-lhe o alcance, recorde-se o caso de Hume. Diferentemente do autor do *Tratado*, Kant nunca cogitou dar as costas para a metafísica especial. Ao contrário: a Dialética transcendental atesta que a crítica do dogmatismo admite e requer a sobrevida de seus temas (alma, mundo, Deus), que ganham aí o estatuto de princípios sem os quais o conhecimento empírico não disporia da unidade sistemática que, a crer em Kant, lhes é necessária. E isso requer, em primeiro lugar, destacar a irreducibilidade de tais princípios em relação à grade categorial do entendimento, exposta na Analítica transcendental. É o que faz Kant, ao assinalar a unidade característica do “conceito da razão”:

Ora, o conceito transcendental da razão sempre se refere apenas à totalidade absoluta na síntese das condições e jamais termina senão no absolutamente incondicionado – isto é, o incondicionado em toda relação. Com efeito, a razão pura deixa tudo ao encargo do entendimento, que se refere imediatamente aos objetos da intuição, ou antes, à sua síntese na capacidade da imaginação. A razão reserva para si somente a totalidade absoluta no uso dos conceitos do entendimento e procura conduzir a unidade sintética, que é pensada na categoria, até o absolutamente incondicionado. Por isso se pode denominar essa *unidade da razão* com respeito aos fenômenos, assim como aquela que é expressa pela categoria, *unidade do entendimento* (*KrV* A 326 - B 382/3).

Com a solução das antinomias proporcionada pelo idealismo crítico, esta operação de regredir do condicionado à totalidade das condições (ou, o que dá no mesmo, de pôr todo condicionado sob o fundo do incondicionado) adquire a validade que fora posta em questão em decorrência das infundáveis disputas envolvendo a metafísica

dogmática. Tal reabilitação passa, obviamente, por não investirmos de um alcance teórico-especulativo a síntese regressiva na série de condições. Pois nada de objetivo corresponde ao máximo da série de condições que somos orientados a atingir; ele permanece significativo, porém, “como um *problema* para o entendimento, logo para o sujeito, a fim de realizar e continuar, de acordo com a completude na ideia, o regresso na série das condições para um condicionado dado” (*KrV* A 508/B 536). A crítica da cosmologia racional, portanto, não apenas localiza a origem da ilusão dogmática, como também abriga e dá validade à motivação racional que a engendra. O exame levado a cabo por Kant ao longo da “Dialética da razão pura” estenderá esta mesma conclusão para as ideias psicológica e teológica: a alma e Deus são, elas também, ideias originadas na regressão da razão do condicionado ao incondicionado, perfazendo um movimento que totaliza as partes e institui, em um plano irreduzível à verificação, o inteiro sistema do conhecimento empírico. Em suma, as três ideias exprimem a exigência racional de que a experiência configure uma totalidade, do mesmo tipo que a vigente num organismo, em que partes revelam uma articulação sistemática que as une mutuamente. Kant assim acolhe o impulso totalizante da razão como aquilo que preside, do alto da unidade racional, toda determinação empírica e, por implicação, todo conhecimento de experiência.

O “Apêndice à Dialética transcendental” reitera o caráter reflexionante desta operação. Assim, uma vez advertidos contra a pretensão de reportar as ideias especulativas a um objeto correspondente e à sua determinação, “proceder ‘*verfahren*’ segundo tais ideias constituirá uma máxima necessária da razão” (*KrV* A 671/B 699). Máximas, por sua vez, definem-se como “princípios subjetivos inferidos não da constituição do objeto, mas do interesse da razão por uma certa perfeição possível do conhecimento desse objeto” (*KrV* A 666/B 694); daí podermos concluir que as ideias especulativas, em seu uso regulativo, preenchem perfeitamente a contento a característica comum que assinalamos de início como a marca da reflexão, especificando-a, entretanto, segundo a vocação sistemática da razão.

Kant, conclui-se daí, permaneceu concebendo a ciência da natureza sob o horizonte da metafísica especial. Nisto reside a lição do “Apêndice” à Dialética transcendental da razão pura, no qual a razão opera uma reflexão sobre o conjunto de conhecimentos particulares do entendimento, conferindo-lhes unidade. Todo condicionado é posto sob o fundo do incondicionado, e cada determinação transcorre sob o horizonte da totalidade das determinações da qual ela hipoteticamente

faz parte. Nem o incondicionado, nem o sistema que articula em um todo as partes do conhecimento empírico, dispõem de um correlato objetivo. Completa-se, dessa maneira, a crítica da Aparência transcendental contida nas figuras da *metaphysica specialis*. Tal crítica, vale repetir, ao mesmo tempo em que proíbe o uso especulativo do suprassensível, convoca a unidade racional expressa nos conceitos de alma, mundo e Deus, como princípios regulativos da experiência, compreendida como sistema de leis empíricas.

### Conclusão

O tema da reflexão possui em Kant uma amplitude considerável. A começar pela própria noção de crítica, que já traz consigo um propósito reflexivo, à discussão dos juízos reflexionantes, na *Crítica do Juízo*, a ideia de reflexão está presente por toda a filosofia kantiana, perpassando sua epistemologia, sua filosofia moral, sua filosofia da história e sua antropologia. O denominador comum destas incidências consiste na ideia de que refletir é uma atividade de fins eminentemente subjetivos, o que, nos parâmetros do idealismo de Kant, adquire relevância especial, a ponto de ter levado intérpretes a fazer da reflexão uma marca essencial de sua investigação, não menos decisiva do que os resultados filosóficos que esta produziu. No caso específico da primeira Crítica, esta atividade orientada subjetivamente é compreendida duplamente: quer como condição de um bom emprego das faculdades cognitivas, quer como o resultado necessário do concurso destas faculdades, saibamos disto ou não.

No primeiro caso, alinham-se: 1) a acepção geral de reflexão, equivalente ao autoexame da razão; 2) a reflexão anfibológica, discutida no Apêndice à “Analítica transcendental”, e que corrige os mal-entendidos produzidos pela falta de atenção à origem das representações unidas em um juízo; 3) a reflexão como pensar indeterminado do entendimento, apresentada na 3ª seção da “Analítica transcendental”. Assinalei que a reflexão anfibológica, especificando a acepção geral de reflexão, leva adiante o tema clássico da *attentio*, inscrevendo-a, porém, no quadro do idealismo transcendental, cuja ruptura com a ontologia universal defendida pelo racionalismo tradicional lhe confere uma função inédita. Com efeito, ao mesmo tempo em que ratifica a substituição da ontologia pela Analítica do entendimento (*KrV* A 247/B 303), a reflexão anfibológica acolhe como lícita a atividade do entendimento não orientada à determinação de objetos, representada pela “significação transcendental” das categorias. Tal significação, cujo

alcance crítico limita as pretensões da sensibilidade e que é examinada através da noção de *noumenon* em sentido negativo (*KrV* A 286-289/B 342-4), corresponde a uma atividade não objetiva, a um *refletir indeterminado* que classifiquei como a primeira acepção específica da reflexão presente na Lógica transcendental da *Crítica da razão pura*. Ela diferencia-se da reflexão anfibológica na medida em que esta última é uma comparação objetiva entre representações (*KrV* A 262/B 319), enquanto aquela consiste de conceitos puros conscientemente utilizados de modo digressivo.

No segundo caso, relativo ao resultado necessário do concurso das faculdades de conhecimento, e ao qual fiz aqui apenas uma breve alusão, deparamo-nos com a reflexão compreendida como processo de totalização efetuada pela razão frente às determinações particulares obtidas pela aplicação do entendimento à sensibilidade. A “Dialética transcendental”, como crítica da aparência, ensina que nenhum objeto existente em si e por si corresponde às figuras do incondicionado a que somos conduzidos na relação dinâmica que caracteriza o concurso entre uso objetivo do entendimento e a razão. Sob esse aspecto, a análise das operações cognitivas levada a cabo na Doutrina dos elementos aponta que a passagem do sensível ao suprassensível corresponde a uma necessidade natural da razão, que o dogmatismo formulou erroneamente como tema de um conhecimento teórico especulativo. Dito de outro modo, o autoexame da razão (a acepção mais ampla do refletir) descobre haver uma totalização das determinações positivas (reflexão no sentido sistemático, correspondendo a sua segunda acepção específica, presente na “Lógica transcendental”) como operação lícita e indispensável ao conhecimento empírico, sem a qual este permaneceria um mero agregado. Kant argumenta que, tomada como sistematização racional, a reflexão esteve presente desde os primórdios da filosofia, a qual, porém, ignorando aquilo que a razão aduz de próprio ao conhecimento, enveredou pela trilha do dogmatismo. A descoberta da ilusão dogmática, expressa inicialmente na doutrina das antinomias, recobra às faculdades cognoscentes seu uso adequado, que abriga, para o conhecimento natural, a necessidade e universalidade que haviam sido contestadas pelo ceticismo de Hume.

O leitor, contudo, poderá ao fim indagar-se: por que, afinal de contas, classificar o *pensar indeterminado* do entendimento e a *totalização sistemática* da razão como figuras da reflexão e, mais que isso, investi-las de prerrogativa diante da única acepção validada pela terminologia da *Crítica da razão pura*, isto é, a reflexão anfibológica? Mas o leitor também terá notado que apenas a consideração dos fins

perseguidos por Kant ao submeter a exame os interesses especulativos da razão a partir da *Crítica da razão pura* pode oferecer uma resposta condizente a esta questão. Vimos, a esse respeito, que Kant questiona a noção tradicional da metafísica como ciência do suprassensível. Esta conclusão não acarreta assumir que o conhecimento da natureza se baseia somente na observação e na indução; no entender de Kant, e ao contrário de Hume, isso requer convocar o entendimento como fonte das estruturas categoriais de toda experiência possível e a razão enquanto faculdade de princípios, sem o que não se poderia investir o conhecimento da natureza de sua necessidade e unidade sistemática. A demonstração de que o suprassensível é incognoscível é condição para admitir como válidas tanto a atividade digressiva do entendimento, quanto à disposição natural da razão de retroceder da condição ao incondicionado. Ambas são subjetivas e sua qualificação como “reflexionantes” não impõe qualquer violência à letra de Kant. Com efeito, indicamos que o “mero jogo” de que fala a “Analítica transcendental” infletrá no “livre-jogo” entre imaginação e entendimento, com que se ocupa a Analítica do Gosto. Por sua vez, a operação subjetiva que investe as determinações obtidas pela aplicação do entendimento à sensibilidade com sua necessária totalidade de sentido, da qual o “Apêndice à Lógica transcendental” incumbe a razão, será delegada, na *Crítica do Juízo*, à “faculdade de juízo reflexiva”<sup>20</sup>. Em 1790, portanto, as duas formas de pensamento puro discutidas na Lógica transcendental da primeira *Crítica*, aqui examinadas como as duas acepções específicas do refletir apresentadas na Lógica transcendental, reaparecem unificadas como as principais características do princípio reflexionante *a priori* da faculdade-de-julgar. Em contrapartida, aí não se diz expressamente nada sobre a reflexão anfibológica. O cômputo a ser feito no momento em que Kant encerra sua “tarefa crítica” (KU AA 5: x), portanto, não poderia ser mais favorável a nossa nomenclatura e à opção exegética representada por designar como

---

<sup>20</sup> “Este princípio não pode ser senão este: como as leis universais têm o seu fundamento no nosso entendimento, que as prescreve à natureza (ainda que somente segundo o conceito universal dela como natureza) têm as leis empíricas particulares, a respeito daquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas leis, que ser consideradas segundo uma tal unidade, como se igualmente um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado em favor da nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis da natureza particulares. Não como se deste modo tivéssemos que admitir efetivamente um tal entendimento (pois é somente à faculdade de juízo reflexiva que esta idéia serve de princípio, mas para refletir, não para determinar); pelo contrário, desse modo, esta faculdade dá uma lei a si mesma e não à natureza” (KU AA 05: XXVII-XXVIII).



“reflexionantes” o *uso indeterminado* do entendimento e a *totalização sistemática* da razão.

Furtei-me, aqui, de examinar as diferenças trazidas pela retomada do problema da reflexão na terceira *Crítica*. Mas é indubitável que o exame desse “deslocamento” (G. Lebrun) só tem a ganhar com a discussão prévia do estatuto da reflexão na *Crítica da razão pura*. Visto que a diferença da origem dos constituintes do conhecimento humano ordena a exposição da doutrina elementar da crítica especulativa, o aspecto não sensível comum às duas acepções da reflexão faz com que ambas sejam examinadas na “Lógica transcendental”, uma na Analítica, outra na Dialética da razão pura. Tal diferenciação no corpo da “Lógica transcendental” é relevante, sobretudo por que, através dela, se pode compreender a singularidade a partir da qual o *pensar* é duplamente autônomo em relação ao conhecimento positivo: quer sob a forma do significado transcendental das categorias, quer sob a forma da totalização racional das ideias<sup>21</sup>. Orientada dogmaticamente, a metafísica – compreendida seja como *metaphysica universalis* ou *ontologia generalis*, seja, por outro lado, como *metaphysica specialis* – pretendeu ser o conhecimento teórico do suprassensível; ao refutar este pseudosaber através do levantamento das condições de possibilidade do conhecimento empírico e, ao mesmo tempo, prevenir contra o equívoco representado pela assimilação entre *significação* e *objetividade*, a crítica da razão especulativa emancipa o pensamento indeterminado e o pensamento da unidade sistemática relativa ao conhecer da pretensão dogmática, investindo-lhes com a dignidade de formas refletidas do pensar concernido pela filosofia da natureza. A *Crítica*, por isso, não apenas supõe uma orientação reflexiva de cunho geral, como também restitui à reflexão o terreno perdido para as incursões da metafísica tradicional, ela mesma um exercício irrefletido da razão. Se, com a *Crítica*, fica proibido todo conhecimento teórico da coisa em si, a passagem ao suprassensível permanecerá válida e mesmo indispensável, como máxima subjetiva a orientar a ampliação do conhecimento objetivo. Já se vê por que, na *Crítica do Juízo*, iremos deparar (mas

<sup>21</sup> Compreende-se melhor por que insistir na importância dessas duas modalidades de reflexão presentes na *Crítica da razão pura* sem, todavia, deixar de assinalar a diferença existente entre elas, coordenando-a à divisão interna da Lógica transcendental em uma Analítica e uma Dialética, implica seguir numa direção diversa da tomada por MARQUES, 2002. A partir das mesmas razões, a leitura apresentada aqui distancia-se de LONGUENESSE, 1993, cuja interpretação (questionada por Marques com base nas prerrogativas com que investe a reflexão anfibológica) tende a unificar as operações discutidas por mim em uma reflexão generalizante que possibilita subsumir representações a conceitos, e que tem por âmbito privilegiado a “Analítica transcendental”.

agora sem surpresas) com Kant novamente às voltas com o supracensível, o qual, ele diz na “Introdução”, figura “na base de todos os objetos da experiência, não se podendo nunca elevá-la e alargá-la a um conhecimento” (*KU AA*: 5: xix).

## REFERÊNCIAS

- BUENO, V. C. “Por que a reflexão transcendental é um dever?”, *Studia Kantiana* v. 2, n. 1 (2000): 35-52.
- ERDMANN, B. *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie <1882-1884>*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1992.
- FIGUEIREDO, V. “Reflexão e determinação práticas em Kant”, *Discurso*, v. 38 (2008): 119-144.
- HAMM, C. “Sobre o direito da necessidade e o limite da razão”, *Studia Kantiana* v. 4, n. 1 (2002): 61-84.
- HINSKE, N. *La via kantiana alla filosofia trascendentale*. Roma: L’Aquila, 1987.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsgs: Preussische Akademie der Wissenschaften, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: de Gruyter, 1900 ss.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. V. Rohden e U. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. M. P. dos Santos e A. F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- KANT, I. *Crítica da faculdade de Julgar*. Trad. V. Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- KANT, I. Analítica do juízo de gosto. Trad. Rubens R. Torres Fº. In: *Kant – Os Pensadores*, vol. II, Abril Cultural, 1980.
- KANT, I. Primeira Introdução à *Crítica do Juízo*. Trad. Rubens R. Torres Fº. In: *Kant - Os Pensadores*, vol. II. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Trad. A. Morão. Lisboa, Edições 70, 1987.
- KANT, I. *Os progressos da metafísica*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1985.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos A. R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LONGUENESSE, B. *Le pouvoir de juger*. Paris: PUF, 1993.
- MARQUES, A. “O valor crítico do conceito de reflexão em Kant”, *Studia Kantiana* v. 4, n. 1 (2002): 43-60.
- SILVA, F. L. “Dialética e experiência”, *Dois Pontos* v.2, n. 2 (2005): 97-112.

**Resumo:** Este texto discute a reflexão no interior da Crítica da razão pura em três passos: (1) comenta-se sua acepção mais ampla, que a assimila ao programa de um auto-exame da razão; (2) defende-se que, na Crítica da razão pura, há, para além de sua definição na anfibologia, duas acepções específicas de reflexão, cada qual correspondendo a um exercício do pensar irredutível à objetividade resultante da aplicação dos conceitos do entendimento ao múltiplo sensível; (3) assinala-se a diferença e hierarquia existente entre essas duas acepções, defendendo que o principal intuito de Kant nas três Críticas é o de propiciar um bom uso do Juízo, tomado como faculdade de refletir.

**Palavras-chave:** Reflexão, anfibologia, indeterminação, totalização, faculdade-de-julgar, metafísica.

**Abstract:** This paper aims to investigate the notion of reflection in the *Critique of Pure Reason* in three steps: (1) first, I supply an understanding of its general meaning, corresponding to the self-examination of reason; (2) I sustain that, beyond its definition in the amphiboly of the concepts of reflection, in the first *Critique* Kant works with two other meanings of reflection, each of which corresponding to a specific way of thinking that are not assimilable to the objective use of the concepts; (3): I propose an hierarchy between this two meanings of reflection, sustaining that the most important Kantian purpose in the three *Critiques* is to provide us with a reasonable judgement, understood as the faculty of reflection.

**Keywords:** reflection, amphibology, indetermination, totalization, power of judgement, metaphysics.

Recebido em 10/03/2016; aprovado em 25/03/16.