

Reflexão e ilusão transcendental na *Crítica da razão pura*

[Reflection and transcendental illusion in the *Critique of Pure Reason*]

Pedro Jonas Almeida *

Universidade Federal de Goiás (Cidade de Goiás, Brasil)

[...] 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 [...]. (*Prol*, AA 04: 362)

Sabe-se que há dois apêndices na *Crítica da razão pura*, o primeiro situado no final da Analítica Transcendental e o segundo no final da Dialética Transcendental. Aparentemente distantes, acreditamos em um paralelismo entre os dois. 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)¹. Aqui

* pjonas.almeida@gmail.com. Texto proveniente de nossa tese de doutorado e levemente alterado para essa publicação.

¹ 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 *KrV*, B 686. Ele ainda assinala que, se Kant pôde falar no primeiro Apêndice de “*Reflexionsbegriffen*”, ele poderia muito bem já ter começado a falar de “*reflektierender Urteilkraft*” ao invés de “*hypotetischen Vernunftgebrauch*”. (Lehmann, 1980, 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 (*KrV*, 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” (Lehmann, 1980, p. 9-10; grifos do autor).

também se trata tanto de investigar “a posição que atribuímos a um conceito” (*KrV*, 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 *KrV*, A 269/ B 325. No primeiro Apêndice da *Crítica da razão pura* essa operação possui a função de nos preservar das “sub-repções [Erschleichungen] do entendimento puro e das ilusões [Blendwerken] daí resultantes” (*KrV*, 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” (*KrV*, 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 idênticos².

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, 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*³, pode realmente haver algum uso legítimo, no campo da Teoria, para as ideias transcendentais?

² Rudolf 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) [...]”. (Malter, 1982, p. 132). 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”. (Malter, 1982, p. 144).

³ 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

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*⁴. 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.

Sabe-se 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 fornece 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. Como Kant demonstra no primeiro apêndice, a reflexão transcendental pode ser eficaz contra a anfibia transcendental, isto é, a crítica dobra a tendência da lógica geral a se confundir com a ontologia. Porém, no segundo apêndice, o caso já 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 transcendentais [den Schein transzendenter Urteile aufzudecken], evitando ao mesmo tempo que essa ilusão nos engane”. (*KrV*, B 354). Trata-se de escavar os

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 particulares” 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 ontoteologia. 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 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*. (Vollrath, 1962, 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”. (Vollrath, 1962, p. 262).

⁴ Rohlf, 2010, p. 194, n. 5. Vamos, no entanto, adotar a terminologia do próprio Kant.

“arquivos da razão humana para evitar em tempos vindouros erros semelhantes” (KrV, 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”. (KrV, 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 uso dela, quando, aturdido por um dogmatismo alienante (cf. Lebrun, 1993b), 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” (KrV, B 732), 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*.

Pretendemos, 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 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 (Goldman, 2012) sugere uma solução para essa questão da 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 [...]”. (KrV, 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. Curiosamente, o filósofo crítico, inspirado na investigação sobre a ilusão poética e a poética da ilusão, parece 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. Tema de um texto de 1777 sobre a ilusão poética e a poética da ilusão, o jogo em questão 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)”⁵.

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 arquitetura 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 é, 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” (Buchdahl, 1967, p. 210-211). 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

⁵ (Dos Santos. *Apresentação*. In: Kant, 2014, p. 299). Grifo do autor. Aí nesse texto de Kant, 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”. (Kant, 2014, p. 301).

razão, no *Apêndice à Dialética*, ou quando, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, a noção de juízo reflexionante fizer sua aparição.

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 (Buchdahl, 1967, p. 213). 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” (Buchdahl, 1967, p. 217) 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. A tarefa de legitimação dos conceitos puros do entendimento e dos princípios deles derivados ainda requer “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”⁶. Por

⁶ (Kitcher, 1998, pp.. 225, 231, 236). É graças a essa ordem projetada ou unidade coletiva da natureza que Kant pode enfrentar 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

Ciência Total deve-se entender, segundo Kitcher, o ideal de sistematização posto pela razão como tarefa indefinida.

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. (*KrV*, 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 transcendental⁷.

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 [...]” (Wartenberg, 2009, P. 280). 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 exhibe na natureza? Como pode tal ideia da unidade da natureza “funcionar como uma verdade metafísica que fundamenta o teste experimental⁸”?

unidade coletiva ou sistemática. Sobre a função normativa dessa projeção e o problema da indução, cf. Allison, 2004, cap. 15. Ver também adiante.

⁷ Para uma interpretação contrária, cf. Horstmann, 1997. Horstmann procura defender que os princípios da razão podem até ser *a priori*, mas nunca transcendentais. O resultado da análise do estatuto epistemológico 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’ (*KrV*, B 692)”. (Horstmann, 1997, p. 116). Em outro ensaio da mesma obra, no *Zweckmässigkeit als transzendentes Prinzip – ein Problem und keine Lösung*, Horstmann se afasta da interpretação defendida por Allison e 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.

⁸ (Wartenberg, 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). (Wartenberg, 1979, p. 415). E na página 420, vemos

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 Bennett⁹ 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 viram que o problema possui uma solução precisa: há ilusão *no* conhecimento que não deve ser confundida com a ilusão que *destrói* o conhecimento (Kerszberg, 1989). 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” (Kant, 2014, p. 305-306). 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. [...].

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

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.

⁹ 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. (Bennett, 1974, p. 258, 268).

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. (Heine, 1991, p. 89-90).

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. Introduce aí a noção de ponto de vista. Essa noção é inseparável da reflexão transcendental¹⁰. 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”. (*KrV*, 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 seria do que uma parte do mundo sensível, cujos efeitos, como qualquer outro fenômeno, decorreriam inevitavelmente da natureza”. (*KrV*, 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”. (*KrV*, B 569). Sem a reflexão transcendental, confundiríamos o sensível

¹⁰ 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 Kaulbach, 1985, p. 105-108, bem como Theis, 1997, p. 31, 25, 49, 50. Segundo 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 enquanto 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“.

e o inteligível, cederíamos “à ilusão do realismo transcendental” (*KrV*, 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 constitutivo¹¹. 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”. (*KrV*, B 537). O que isso quer dizer? As ideias cosmológicas¹² 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”. (*KrV*, 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 [...]” (*KrV*, B 544). A aparência ou ilusão transcendental representa “uma realidade onde não a há” (*KrV*, 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

¹¹ A distinção entre princípio constitutivo e princípio regulativo, é verdade, já aparece no capítulo sobre as Analogias da experiência. Cf. *KrV*, B 221 a B 223. Porém, como mostra Seck-Hanssen, 2011, 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.

¹² Em *KrV*, B701 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 *KrV*, 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, 2004, p. 444-445.

ou limitado na divisão. Assim, da própria regressão do condicionado para o incondicionado só poderemos dizer que é indefinida¹³.

A prescrição da regra lógica pela razão para o entendimento se exprime em uma proposição precisa. Vamos adotar aqui a terminologia de Michelle Grier (Grier, 2001). 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” (KrV, 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.”. (KrV, 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” (KrV, 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 anfíbolias do primeiro apêndice, *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”. (KrV, B 527). As ideias cosmológicas são, portanto, anfíbológicas.

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 anfíbolia**, 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. (KrV, A 484/ B 512; Grifo nosso).

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*. (KrV, A 499/ B 527-528).

¹³ “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”. (KrV, B 709).

Já sabemos 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 razão¹⁴. 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*”. (KrV, 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”¹⁵, Kant diz que

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

¹⁴ “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”. (KrV, B 672).

¹⁵ Ou em KrV, B 362 e B 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”.

suficiente da verdade empírica e teríamos, portanto, que pressupor, em relação a esta última, a unidade sistemática da natureza como objetivamente válida e necessária. (KrV, 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”. (KrV, B 364). Em outras palavras, que sem admitir P2 não podemos empregar P1 – precisamente essa diretiva lógica.

Apenas recentemente, até onde nos foi permitido saber, se produziu uma obra capaz de superar as dificuldades interpretativas que surgem aqui (Grier, 2001). 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). (Grier, 2001, p. 116).

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 (*ibid*, p. 126; Allison, 2014, p. 435). 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 o entendimento para além de qualquer experiência dada [...]”? (KrV, 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”¹⁶. 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” (Allison, 2004, p. 425). 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 ilusão¹⁷. 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 sofisticados (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). (KrV, 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”. (KrV, 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”. (KrV, B 675).

Esse emprego da ilusão transcendental, tornado possível pela reflexão transcendental, garante que o entendimento, que ainda é faculdade presidente no

¹⁶ (Grier, 2001, p. 127). Conforme Gerd Buchdahl, “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”. (Buchdahl, 1969, p. 527).

¹⁷ 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. (Kant, 2014, p. 298).

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 Lógica¹⁸. A primeira é a *Die Vernunftlehre* e a segunda, a *Auszug aus der Vernunftlehre*. 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 lógica 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 diz Kant, “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”. (*KrV*, B 679). A razão pura aqui, no interesse teórico-especulativo, ainda está a serviço do entendimento, e é assim que encontra um uso legítimo de suas ideias¹⁹. A “razão aqui não mendiga, só ordena, embora não possa determinar os limites dessa unidade” (*KrV*, B 681), tarefa que a reflexão transcendental terá que desempenhar para que a ideia de unidade sistemática

¹⁸ Allison, 2004, p. 427. Ver, em especial, o Capítulo 15.

¹⁹ “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”. (Deleuze, 1986, p. 20).

projetada, ordenada pela razão como em um imperativo categórico teórico²⁰, 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”. (KrV, 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 (cf. KrV, B 676)²¹. 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 natureza²². 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”. (KrV, 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.

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

²⁰ A expressão é de Allison (Allison, 2004). 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.

²¹ Tudo se passa **como se** os seres na natureza se assemelhassem e formassem espécies; **como se** se distinguíssem 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**”. (KrV, B 688, Grifo nosso).

²² “[...] 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”. (Grier, 2001, p. 275).

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. (KrV, 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; conseqüentemente, nenhum entendimento, pois que este só desses conceitos se ocupa”. (KrV, 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”. (KrV, 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” (Lebrun, 1993, P. 368). 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 [...]”... (KrV, 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 de todos os conceitos em geral” (Lebrun, 1993, p. 370). Segundo Lebrun, esse segundo nível introduz uma investigação “mais originária do que a possibilidade de direito da experiência” (Lebrun, 1993, p. 370), 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’” (Lebrun, 1993, p. 371). 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”²³.

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” (*KrV*, B 692) e, por outro, que há como assegurar-lhes “um uso regulativo acompanhado de validade objetiva” (*KrV*, B 692) ou que “os princípios da razão pura também terão realidade objetiva em relação a esse objeto” (*KrV*, B 693). Evidentemente, há dois pontos de vistas 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”. (*KrV*, 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”. (*KrV*, 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, 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” (*KrV*, 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

²³ (Lebrun, 1993, p. 378). Cf. também, a esse respeito, Grandjean, 2009.

auto-ilude, mas sem ser por isso enganada ou induzida ela mesma em erro)” (Dos Santos: In: Kant, 2014, p. 299).

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*²⁴. Na segunda seção do segundo *Apêndice*, sobre o *propósito final da dialética natural da razão humana*, Kant aprofunda o sentido que pode ter uma dedução transcendental das ideias²⁵, 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” (Allison, 2004, p. 441). O exemplo que Kant dá é o do objeto na ideia teológica.

[...] 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. (KrV, B 698-699).

²⁴ Segundo Mario 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”. (Caimi, 1995, p. 312-313). Cf. KrV, B 678-679.

²⁵ Günter Zöllner assinala que Kant aborda nas duas partes do *Apêndice à Dialética* o tema da dedução transcendental 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 Gültigkeit” (KrV, A 669/ B 697). Essas modificações aparecem no interior da teoria do uso regulativo das ideias, quando as ideias são “entdialektisiert” (Zöllner, 1984, p. 268). Segundo G. Zöllner, “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”. (Zöllner, 1984, 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. Zöllner 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. Zöllner se referindo a Kant, apenas enquanto “esquema do princípio regulativo da unidade sistemática de todo o conhecimento da natureza” (KrV, 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.

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” (*KrV*, B 720). Ao invés de considerar o objeto na ideia como objeto imaginário projetado para incitar o entendimento a procurá-lo sem nunca o atingir, 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”. (*KrV*, 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.

Ao comentar 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* (*KrV*, B 853)” (Theis, 2012, p. 194-195). Esse discurso recorreria, segundo Theis, “às mesmas formas que o discurso que fala da constituição do conhecimento de objetos” (Theis, *Ibid.* p. 195) na *Analítica Transcendental*, isto é, esse discurso se enuncia em proposições assertóricas e apodíticas marcadas pela fórmula *como se*. Por exemplo, em *KrV*, B 700 podemos ler que “(em relação à teologia), devemos considerar tudo o que possa 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 onissuficiente [...]”. 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 transcendental²⁶.

²⁶ Cf., no entanto, (Theis, 1991). A ilusão transcendental explica a inclusão do discurso metafísico “no elemento de uma *ficção discursiva necessária*” (Theis, 1991, 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”. (Theis, 1991, p. 170).

V

Para a investigação da natureza são importantes as ideias de unidade sistemática da natureza e de Deus, a cosmologia e a teologia racionais. Por outro lado, 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 (Goldman, 2012), 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 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 crítica 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 crítica 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? (Goldman, 2012, p. 1).

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.” (KrV, 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 [...]. (KrV, B 404; Grifo nosso).

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” (KrV, B 765). 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*²⁷. 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”²⁸.

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 imaginação, aliada à consciência, não será memória, engenho e discernimento, e até porventura entendimento e razão”. (*KrV*, 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”. (*KrV*, 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 fenômenos no espaço como completamente distintos dos atos do pensamento”. (*KrV*, 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”. (*KrV*, B 712). Os fenômenos do espaço devem ser representados como

²⁷ (Goldman, 2012, 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.

²⁸ (Goldman, 2012, 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.

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 percebe²⁹.

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 [Gemütskräfte], embora essa não possa conhecer-se in concreto*”. (KrV, 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”. (KrV, 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.

A reflexão transcendental, como se sabe, 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*” (Goldman, 2012, p. 107). 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

²⁹ “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”. (Goldman, 2012 p. 172)

que, segundo Goldman, deve ser abraçado pelo intérprete³⁰. 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 discriminatório³¹.

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 supra-sensível segundo um sentimento de sua própria necessidade. O que isso significa? Se quisermos julgar, diz Kant, e “contudo [formas] 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”³². Falta-nos, é claro, conhecimento dos objetos suprassensíveis das ideias da razão. O que essa máxima exige é que, primeiro, examinemos a ideia para ver se ela está livre de contradições (possibilidade lógica) e, segundo, satisfeita essa condição negativa da verdade, pensemos algo “suprassensível, pelo menos conveniente para o uso empírico de nossa razão” (WDO, AA 08: 137). 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 [...]”³³. Kant chama a fonte desse ato de julgar de *crença* ou *fé racional* [Vernunftglaubens]. Orientar-se no

³⁰ “[...] a filosofia transcendental possui um elemento paradoxal em seu cerne [...]”. (Goldman, 2012, p. 123)

³¹ 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”. (KrV, 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.

³² (WDO, AA 08: 136). Essas máximas também são chamadas de “máximas de uma razão sadia” (*die Maxime der gesunden Vernunft*).

³³ (WDO, AA 08: 139). 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”. (WDO, AA 08: 139).

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 supracensível. 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”³⁴.

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” (*KrV*, 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 entendimento³⁵. 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 crítico³⁶.

³⁴ (Goldman, 2012, p. 170). Lebrun parece querer apontar para a mesma direção quando procura estabelecer uma distinção entre *Crítica* e *Sistema da filosofia*. Cf. Lebrun, 1993, Capítulo X. Por exemplo: “Se o sistema é a única garantia possível de completude, é porque a *Crítica* é um empreendimento reflexionante [...]”. (Lebrun, 1993, p. 387); “[...] que se preste atenção, ao contrário, na auto-explicação da faculdade crítica, faz-se facilmente o sistema inscrever-se no ‘Philosophieren’, e a ‘Wissenschaft’, no limite, faz figura apenas de exigência retórica” (Lebrun, 1993, 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”. (Lebrun, 1993, p. 388).

³⁵ “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 *Análise Transcendental*, o terreno da experiência possível e a elucidação das faculdades da cognição finita”. (Goldman, 2012, p. 169)

³⁶ “Perseguir tal concepção dos pressupostos metafísicos da crítica é penetrar em uma investigação do sujeito do projeto reflexivo da análise crítica”. (Goldman, 2012, p. 170)

A *Crítica da razão pura*, segundo essa interpretação, é muito menos uma “fisiologia do entendimento humano (a do célebre *Locke*)” (*KrV*, A IX) do que uma “metafísica da natureza pensante” (*KrV*, B 874). A psicologia racional transmutada pela crítica, esse novo nascimento da metafísica da natureza pensante, como diria Gerard Lebrun³⁷, 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*”? (*KrV*, 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.*). Na origem estava o dado na intuição do espaço e do tempo – sentido externo e sentido interno, respectivamente. Em seguida, 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*” (Goldman, 2012, p. 177). 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” (Goldman, *Ibid.*, P. 177).

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 na elaboração do discurso racional sobre a natureza. Robert Theis, também em um livro recente (Theis, 2012), 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” (Theis, 2012, p. 216). 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”³⁸. 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, isto é, não que a teologia tenha sido perdida, mas sim remanejada para dar a dianteira à teologia moral. Segundo Lebrun, Kant seria levado, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, a repensar

³⁷ 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*.

³⁸ (Theis, 2012, 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”. (Theis, 2012, p. 14).

o conceito de finalidade, rejeitar “a imagem demasiado familiar da finalidade técnica”, declarar como inútil “pensar o mundo como uma máquina ou um relógio” (Lebrun, 1993b, p. 83), 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” (Lebrun, *Ibid.* p. 85-86). 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” (Lebrun, *Ibid.* p. 83).

Façamos, de nossa parte, um exame das mutações pelas quais passa a noção de ilusão transcendental (*Transzendentalen Schein*)³⁹. Por que, em outras palavras, do *Apêndice à Dialética Transcendental* às duas introduções à *Crítica da Faculdade de Julgar*, essa noção não é 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* desaparecem quando a função do *juízo reflexionante* passa a ser o tema.

Desde já, parece-nos que há tanto continuidade na ruptura quanto ruptura na continuidade⁴⁰ 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” (*KrV*, B 702), “a

³⁹ *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, 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 [...]”.

⁴⁰ 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. (Longuenesse, 2005, 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.

obrigação de realizar essa ideia [teológica], ou seja, de conferir-lhe um objeto real, mas unicamente como algo em geral” (KrV, 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 razão⁴¹ desaparece quando Kant confere cidadania transcendental à modalidade *Juízo reflexionante – reflektierende Urteilskraft*.

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*⁴². 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*” (EEKU, AA 20: 201). 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 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 (EEKU, AA 20: 202, 203).

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 descobramos ou alcancemos apenas pouco dessa perfeição do mundo, é próprio da legislação da nossa razão

⁴¹ “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”. (KrV, 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.

⁴² 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.

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. (KrV, 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 investigam⁴³. O que, na primeira *Crítica*, tornava pensável uma convivência 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 heautônoma⁴⁴, 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 parte, casos que aparecem, e de indicar *a priori* as condições subjetivas da possibilidade dessa vinculação” (EEKU, AA 20: 225). 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” (EEKU, AA 20: 216)⁴⁵. 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”⁴⁶ à própria natureza. Sem

⁴³ (Lebrun, 1993b, p. 103). Eis também, diz Lebrun, “uma razão para que o juízo ‘presuma uma finalidade formal da parte da natureza’, quer dizer, uma convivência, que se poderia acreditar premeditada, entre a ordem das coisas e nosso conhecimento”. (Lebrun, *Ibid.* p. 103).

⁴⁴ 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.” (Floyd, 1998, 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”. (Floyd, *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*. (Floyd, 1998, p. 195). O princípio transcendental do juízo reflexionante é “um processo auto-reflexivo, circular ou autoaplicável da reflexão sobre o próprio juízo”. (Floyd, 1998, p. 206).

⁴⁵ “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*”. (EEKU, AA 20: 216).

⁴⁶ (Allison, 2001, 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

esse pressuposto necessário, poderia muito bem ser o caso que o modo pelo qual a natureza se especificasse não coincidissem 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? (*EEKU*, AA 20: 215, 216).

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 para nós (na verdade, apenas infinitamente múltiplo, não adequado à nossa capacidade de compreensão). (*KU*, AA 05: 185).

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” (*KU*, AA 05: 184). 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 [...]”⁴⁷.

Longuenesse), abordam detalhadamente esse tema, digamos, da aquisição original de nosso aparato lógico-conceitual. Ver abaixo.

⁴⁷ (*KU*, AA 05: 185, 186). Cf., sobre essa dedução subjetiva, toda a parte III de Allison, 2012. A argumentação de Allison, ecoando a de Gerd Buchdahl, gira em torno da distinção entre “as condições formais da verdade empírica” (*KrV*, B 236) e o “critério suficiente da verdade empírica” (*KrV*, 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

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” (*KrV*, B 715). E essas coisas do mundo são precisamente “qualquer órgão do corpo de um animal” (*KrV*, B 716) que será considerado *como se* fosse projetada por uma inteligência suprema, “autora de tudo segundo o mais sábio desígnio” (*KrV*, 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” (*KrV*, B 709), um princípio regulativo para que eles ganhem um sentido, embora de modo algum esse sentido possa ser confundido com um conhecimento⁴⁸.

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 anfíbolia 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” (*KrV*, B 316). Quando ela é transcendental, é preciso confrontar “a comparação das representações em geral com a faculdade do conhecimento onde aquela se realiza [...]” (*KrV*, 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” (*KrV*, B 325). Por sua vez, na seção V da primeira introdução à *Crítica da faculdade de julgar*, sobre o juízo

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.

⁴⁸ “[...] as ideias da razão pura, que só por equívoco e imprudência se tornam dialéticas [...]” (*KrV*, 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.” (*KrV*, B 709).

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*)” (*EEKU*, AA 20: 211). Esse ato de refletir, finalmente, “precisa para nós de um princípio”⁴⁹ que será precisamente a ideia de sistema ou finalidade da natureza – “*a natureza específica a si mesma segundo um certo princípio (ou segundo a Ideia de um sistema)* [...]” (*EEKU*, AA 20: 215).

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” (Allison, 2001, p. 20-21). Ao contrário dessa última, a reflexão 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 [...]” (*KrV*, 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*” (Longuenesse, 1998, p. 163). 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*”⁵⁰. 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 anfibia, 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 judicante⁵¹. 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

⁴⁹ (*EEKU*, AA 20: 211). 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.

⁵⁰ (*EEKU*, AA 20: 212). 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, 2008, p. 161.

⁵¹ “A exigência de sistematicidade é uma exigência lógica própria, já que ela diz respeito à mera forma do pensamento, independente de seu objeto”. (Longuenesse, 1998, p. 150)

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 realizar⁵². A condição para que formemos conceitos e leis empíricos é que a natureza se especifique a si mesma segundo a forma do sistema⁵³.

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 criticar. A reflexão em sua nudez não possui território e, precisamente por isso, pode praticar “o ato de voyeurismo transcendental”⁵⁴ 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*” (KrV, 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 [...]” (KrV, 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” (KrV, B 171).

⁵² Ver Serck-Hanssen, 2011, 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”. (Serck-Hanssen, 2011, p. 64).

⁵³ Cf., para mais detalhes, Longuenesse, 1998, capítulos 6 e 7.

⁵⁴ A expressão é de Rubens R. Torres. Ver referência na nota acima.

Referências bibliográficas

- ALLISON, H. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven, Yale University Press, 2004.
- ALLISON, H. *Essays on Kant*. Oxford, Oxford University Press, 2012.
- ALLISON, H. "Reflective judgment and the purposiveness of nature". In: *Kant's theory of taste*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- BENNETT, J. *Kant's Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- BUCHDAHL, G. "The relation between 'understanding' and 'reason' in the architectonic of Kant's philosophy". In: *Proceedings of the Aristotelian society*, New Series, vol. 67, 1966-1967.
- BUCHDAHL, G. *Metaphysics and the philosophy of science*. Cambridge (MA): The MIT Press, 1969.
- CAIMI, M. "Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen". In: *Kant-Studien*, v. 86, n. 3, 1995.
- CAIMI, M. "Kants Metaphysik. Zu Kants Entwurf einer metaphysica specialis". In: FUNKE, G (Hrsg.). *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongress*. Band I. Bonn: Bouvier, 1991.
- DELEUZE, G. *Para ler Kant*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1986.
- FLOYD, J. Heautonomy: Kant on reflective judgment and systematicity. In: PARRET, H (Hrsg.). *Kants Ästhetik. Kant's aesthetics. L'esthétique de Kant*. Berlin: Walter de Gruyter, 1998.
- GRIER, M. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- GOLDMAN, A. *Kant and the subject of critique*. Bloomington: Indiana University Press, 2012.
- GRANDJEAN, A. *Critique et réflexion: essai sur le discours kantien*. Paris: Vrin, 2009.
- HEINE, H. *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.
- HORSTMANN, Rolf-Peter. "Zweckmässigkeit als transzendentes Prinzip – ein Problem und keine Lösung". In: *Bausteine kritische Philosophie*. Frankfurt, 1997.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.
- KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela P. dos Santos & Alexandre F. Morujão. Lisboa: F.C.G., 1997.

- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. V. Rohden & A. Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- KANT, I. (org. Terra, Ricardo). *Duas introduções à crítica do juízo*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.
- KANT, I. “Que significa orientar-se no pensamento?” In: *Textos seletos*. Tradução de Floriano S. Fernandes. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1985.
- KANT, I. “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*, v. 2, n.2, p. 291-314, 2014.
- KAULBACH, F. “Die kopernikanische Wendung von der Objektwahrheit zur Sinnwahrheit bei Kant”. In: GERHARDT, V; HEROLD, N. (Hrsg.). *Wahrheit und Begründung*. Würzburg: Königshausen, 1985.
- KERSZBERG, P. “Two senses of Kant’s Copernican Revolution”. In: *Kant-Studien*, v. 80, n. 1, 1989.
- KITCHER, Philip. “Projecting the order of nature”. In: KITCHER, Patricia (ed.) *Kant’s Critique of Pure Reason: Critical Essays*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LEBRUN, G. *Sobre Kant*. São Paulo, Iluminuras: 1993b.
- LEHMANN, G. “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.
- LONGUENESSE, B. *Kant and the capacity to judge*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- LONGUENESSE, B. *Kant on the human standpoint*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- LONGUENESSE, B. “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.). *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akd. Verl., 1998.
- MALTER, R. “Logische und transzendente Reflexion. Zu Kants Bestimmung des philosophischgeschichtlichen Ortes der Kritik der reinen Vernunft”. In: *Revue internationale de philosophie*, n. 136-137, 1981.
- MALTER, R. “Reflexionsbegriffe: Gedanken zu einer schwierigen Begriffsgattung und zu einem unausgeführten Lehrstück der Kritik der reinen Vernunft”. In: *Philosophia naturalis*, vol. 19, 1982.
- ROHLF, M. “The ideas of pure reason”. In: GUYER, P (ed.). *The Cambridge companion to Kant’s critique of pure reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

- SERCK-HANSSEN, C. “Der Nutzen von Illusionen: ist die Idee der Seele unentbehrlich?” In: DÖRFLINGER, B (Hrsg.). *Über den Nutzen von Illusionen: die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*. Hildesheim: Olms Verlag, 2011.
- SERCK-HANSSEN, C.; EYOLFUR, K. E. “Kant and Plato”. In: *Sats – Nordic journal of philosophy*, v. 5, n. 1, 2004.
- THEIS, R. *La Raison et son Dieu: étude sur la théologie kantienne*. Paris: Vrin, 2012.
- THEIS, R. “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.
- THEIS, R. “Kants Theologie der blossen Vernunft in der Kritik der reinen Vernunft”. In: *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 104, 1997.
- TORRES, R. R. “Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula”. In: *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- TORRES, R. R. “A terceira margem da filosofia de Kant.” In: PERES, D. et. al. (org.). *Tensões e passagens*. São Paulo: Editora Singular, 2008.
- VOLLRATH, E. “Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis”. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. 16, n. 2, 1962.
- WARTENBERG, T. “A razão e a prática da ciência”. In: GUYER, P (org.). *Kant*. São Paulo: Idéias e Letras, 2009.
- WARTENBERG, T. “Order through reason”. *Kant-Studien*, v. 70, n. 4, 1979.
- ZÖLLER, G. *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.

Resumo: Kant aponta para a existência de uma ilusão necessária, inevitável e natural que habita a razão pura. Chama essa ilusão de transcendental. Estabelece uma distinção entre ilusão transcendental e erro. Demonstramos aqui que essa distinção se torna possível por intermédio do método crítico, aqui identificado com a reflexão transcendental. Daqui se segue que a ilusão transcendental, separada do erro, garante o bom uso das ideias transcendentais, sem o qual o conhecimento permaneceria incompleto e fragmentado.

Palavras-chave: ilusão transcendental; reflexão transcendental; *focus imaginarius*

Abstract: Kant points to the existence of a necessary, inevitable and natural illusion that inhabits pure reason. He calls it *transcendental illusion* and establishes a distinction between transcendental illusion and error. We demonstrate here that this distinction is made possible through the critical method, which is here identified with transcendental reflection. It follows that transcendental illusion, disconnected from error, guarantees the good employment of the transcendental ideas, without which knowledge would remain incomplete and broken apart.

Keywords: transcendental illusion; transcendental reflection; *focus imaginarius*

Recebido: 08/2018

Aprovado: 08/2019