

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E  
CONTEMPORÂNEA

**REFLEXÃO E ESQUEMATISMO SUBJETIVO: A POSSIBILIDADE DE  
UM JUÍZO ESTÉTICO NA CRÍTICA DO JUÍZO DE KANT**

PAULO GUSTAVO MOREIRA ROMAN

CURITIBA

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E  
CONTEMPORÂNEA

PAULO GUSTAVO MOREIRA ROMAN

**REFLEXÃO E ESQUEMATISMO SUBJETIVO: A POSSIBILIDADE DE  
UM JUÍZO ESTÉTICO NA CRÍTICA DO JUÍZO DE KANT**

Dissertação de mestrado apresentada  
como requisito parcial à obtenção do  
grau de Mestre do Curso de mestrado  
em Filosofia do Setor de Ciências  
Humanas, Letras e Artes da  
Universidade Federal do Paraná.  
Orientador: Prof. Dr. Vinicius  
Berlendis de Figueiredo.

CURITIBA

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E  
CONTEMPORÂNEA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, .....

Prof. Doutor \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

### ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº 103 de 2013

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para  
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de  
concentração: **FILOSOFIA**.

Ao vigésimo oitavo dia do mês de outubro do ano de dois mil e treze, às quatorze horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Dra. Monique Hulshoff (UFABC), Dr. Marco Antonio Valentim (UFPR), sob a orientação do professor Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo, com a finalidade de julgar a dissertação do candidato Paulo Gustavo Moreira Roman intitulada "**Reflexão e esquematismo subjetivo: a possibilidade de um juízo estético na Crítica do juízo.**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feitas pelo Professor Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo. Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela "Aprova" do mesmo HABILITANDO-O ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 28 de outubro de 2013.

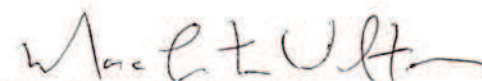


Aurea Junglos  
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR



Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo  
Orientador e Presidente da banca examinadora  
UFPR

Monique Hulshoff  
Dra. Monique Hulshoff  
Primeiro examinador  
AFABC



Dr. Marco Antonio Valentim  
Segundo examinador  
UFPR



## AGRADECIMENTOS

A minha família pelo imenso carinho e por todos os momentos de alegria e tristeza em que passamos juntos (sempre juntos). Especialmente a minha vó Thereza que sempre que pode contribuiu para a minha permanência na universidade. Aos meus pais Luiz Almeida Roman e Leila Ferreira Moreira Roman; as minhas irmãs Maria Tereza Moreira Roman e Maria da Graça Moreira Roman; ao meu sobrinho que alegra a vida da família, Pedro Gonçalves Roman. Aos meus avós paternos Sebastião Garcia Roman e Maria da Graça Almeida Roman. Amo vocês.

Ao meu orientador Dr. Vinícius Berlendis de Figueiredo, por ter acompanhado o meu processo de formação intelectual desde a iniciação científica até o mestrado. Também pelas inúmeras sugestões e conversas que foram de grande valia para a construção deste trabalho. Faltam-me palavras para te agradecer.

A todos/as os/as trabalhadores/as (professores e técnicos) do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná, em especial os professores Dr. Sérgio Luiz Repa, Dr. Marco Antônio Valentim, Dra. Maria Isabel Limongi, Dr. Paulo Vieira Neto, Dr. André de Macedo Duarte e o Prof. Emanuel Appel, pelas ótimas aulas e conversas ao longo da graduação e do mestrado; e também ao Prof. Dr. Mauricio José d'Escragnolle pelo incentivo e conversas sobre o meu projeto de doutorado.

Aos meus amigos que sempre estiveram presentes nessa jornada, em especial aos camaradas Hernandez Vivian Eichenberge, Felipe Cordova e Nilson Moraes; ao Daniel Verginelli Galantin por toda ajuda e conversas que tivemos; à Cathiani Mara Bellé e seu filhinho; à Ana Luisa Toledo Alves pelos anos que passamos juntos; ao Ricardo Zollinger Zanin, Alisson Fernandes (“Grugo”) e @ [tod@s](#) que viveram comigo na RIHD (República do Incrível Homem que Derreteu).

Aos meus amigos de Taubaté que não posso deixar de mencioná-los Marcos Tadeu, Arthur Guinsburg, Nathan Guinsburg, Mariana Kako, Pedro Regolin, Danilo Marrocos, Gilson Libano (Codorna). E também a todos/as amigos/as que estiveram comigo no México, em especial à Gabriela Nakahara, Charlotte Bosschaert, Philipe (Espoir Chiapas), Jorge Enciso e Diego; à família De la Parra e Ibarra (Jesus, Pris, Denisse, Laura e Virgul) e à Maria Guadalupe (Lupita).

Não poderia esquecer daqueles que estão na luta todo dia pela transformação social e pelo fim da dominação de classe, em especial @s [comp@s](#) do *Coletivo Quebrando*

*Muros que não desistem jamais da luta. “Otro mundo es posible: Abajo y a la Izquierda!”.*

*“El problema con la realidad,  
es que no sabe nada de teoría”*

**Don Durito de La Lacandona**

**Resumo:** Esta pesquisa visa propor uma investigação acerca das noções de *reflexão* e *esquematismo subjetivo*, uma vez que estas noções parecem estar na base da possibilidade de um juízo estético na *Crítica do Juízo* (1790). Para isso, estabelecemos como fio condutor as análises de três momentos diferentes em que Kant caracteriza a noção de reflexão no período crítico: a reflexão lógica, transcendental e moral (ou típica, presente na *Crítica da Razão Prática*); assim como se faz necessário analisar o modo pelo qual o autor caracteriza o *esquematismo transcendental* (na *Crítica da Razão Pura*), a fim de iluminar a sua diferença em relação à possibilidade de um *esquematismo subjetivo* na *Crítica do Juízo*. Assim sendo, busca-se iluminar o vínculo entre as noções de *reflexão* e *esquematismo subjetivo*, com o intuito de compreender a novidade que estas noções trazem para a *Crítica do Juízo*, assim como as suas implicações e tensões numa possível – e/ou problemática – sistematicidade entre as três *Críticas*.

**Palavras-chave:** Immanuel Kant, Reflexão, Crítica da Razão Pura, Crítica do Juízo



**Résumé:** Cette recherche vise à proposer une investigation sur les notions de réflexion et schématisation subjective, puisque ces notions semblent être fondées sur la possibilité d'un jugement esthétique dans la *Critique du Jugement* (1790). Pour cela, nous avons établi comme fil conducteur l'analyse de trois moments différents dans lesquelles Kant caractérise la notion de réflexion dans la période critique: la réflexion logique, transcendantale et moral (ou typique, présent dans la *Critique de la Raison Pratique*), tout comme il est nécessaire d'analyser la manière dont l'auteur caractérise le schématisation transcendantal (dans la *Critique de la Raison Pure*), afin d'éclairer sa différence face à la possibilité d'un schématisation subjective dans la *Critique du Jugement*. Par conséquent, nous cherchons à éclairer la relation entre les notions de réflexion et schématisation subjective, afin de comprendre la nouveauté que ces notions apportent à la Critique du jugement, ainsi que leurs implications et des tensions dans un possible - et / ou problématique - systématisme entre les trois critiques.

**Mots-clés:** Immanuel Kant, Réflexion, Critique de la Raison Pure, Critique du Jugement

## Sumário

Introdução.....	7
1)As formas da reflexão: lógica, transcendental e moral.....	14
1.1) Reflexão Lógica.....	17
1.2) Reflexão transcendental.....	25
1.2.1) O elemento antropológico que permeia a reflexão transcendental.....	28
1.2.2) O erro de Leibniz e a necessidade da precedência da reflexão transcendental .....	30
1.2.3) O sentido negativo do conceito de númeno.....	33
1.2.4) A doutrina da Tópica Transcendental.....	35
1.2.5) O lugar que a reflexão transcendental ocupa na economia da Crítica da Razão Pura .....	37
1.3) A típica da faculdade de julgar prática.....	45
2) A Faculdade de julgar e o esquematismo transcendental.....	52
2.1.1) A “Dedução transcendental” vista a partir da perspectiva do todo.....	53
2.1.2) As definições de síntese presente na “Dedução Transcendental B”.....	54
2.1.3) A ligação e a síntese como produtos da espontaneidade.....	55
2.1.4) A unidade sintética da apercepção como fundamento da unidade de todos os conceitos.....	57
2.1.5) A relação entre a unidade objetiva e a unidade subjetiva num juízo.....	59
2.1.6) A síntese da apreensão na 1ª edição da Crítica da Razão Pura.....	61
2.1.7) Síntese intelectual (entendimento) e síntese figurada (imaginação).....	63
2.1.8) Esquematismo Transcendental.....	69
2.2) Faculdade de julgar e o esquematismo subjetivo.....	74
2.2.1) O juízo de gosto.....	75
2.2.3) O caráter formal do juízo de gosto.....	81
2.2.4) A relação entre imaginação e a razão por meio da formação (composição) das imagens.....	85
2.2.5) Fundamento a priori do juízo de gosto.....	94
2.2.6) O belo como símbolo do moralmente-bom.....	103
3) O estatuto da noção de Finalidade presente na Crítica da Razão Pura e na Crítica do Juízo estético.....	106
3.1) A Finalidade na Crítica da Razão Pura.....	106
3.1.1) Uso hipotético da razão.....	110
3.1.3) A ideia de Deus vista como uma unidade sistemática.....	114
3.1.4) A ideia de finalidade presente no “Apêndice à dialética transcendental”.....	118
3.2) A finalidade vista a partir do prisma da faculdade de julgar.....	123
3.2.2) A abertura de um novo “campo de investigação”.....	125
3.2.3) O juízo reflexionante.....	129
3.2.4) A “técnica da natureza”.....	131
3.2.5) A forma da natureza (artística).....	134
3.2.6) A finalidade sem fim presente no juízo reflexionante.....	137
4)Bibliografia.....	142

## Introdução

*“La ragione umana, in ua specie delle sue conoscenze, ha il destino particolare di essere tormentata da problemi, che non può evitare, perchè son posti dalla natura stessa della ragione, ma dei quali non può trovare la soluzione, perche oltrepassano ogni potere della ragione umana” (Ed. Laterza, 1949: 5)<sup>1</sup>.*

As primeiras linhas da *Crítica da Razão Pura* (1781) já mostram ao leitor o peso do projeto crítico de Kant. As palavras empregadas pelo autor na abertura da primeira *Crítica* apontam para certo incômodo, que por razões óbvias não podemos saber ao certo de que ordens são. É sob esta perspectiva que o autor caracteriza o “destino singular” da razão humana que se vê **atormentada** (pressionada) “*por questões que não pode evitar, pois são impostas pela natureza da razão*”, mas que também não pode responder, pois “*ultrapassam completamente as suas possibilidades*”<sup>2</sup>.

O incômodo vocabulário de queixas utilizado ao caracterizar a aporia em que a razão humana se encontra não cessa aqui, as linhas que se seguem ao primeiro parágrafo continuam sob esta mesma perspectiva. Segundo o autor, não é culpa (*faute*) da razão humana “*tombe dans cet embarras*”, pois esta “*parte de princípios, cujo uso é inevitável no decorrer da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente garantido por ela*”. Mas a medida que estes princípios auxiliam a estabelecer voos cada vez mais altos, “*logo se apercebe de que, desta maneira, a sua tarefa há-de ficar sempre inacabada, porque as questões nunca se esgotam*”. Seu destino consiste então em buscar **refúgio** em “*princípios que ultrapassam todo o uso possível da experiência*”, para assim encontrar um abrigo livre “*de qualquer suspeita, pois o senso comum está de acordo com eles*”.

Ao reescrever o segundo parágrafo da *Crítica da Razão Pura* percebemos, por outra perspectiva, do fardo que a razão humana carrega: a busca por um refúgio parece indicar a posição vergonhosa ou vexatória que esta vem ocupando até o momento em que Kant escreve a *Crítica*. A figura do fugitivo é a que mais se aproxima desta maneira de

---

1 Para a introdução utilizaremos algumas traduções diferentes da *Crítica da Razão Pura*, pois, com a mudança das línguas, acredito que poderemos ilustrar melhor os incômodos e mal-estares de Kant frente ao seu próprio projeto. Utilizaremos aqui três traduções da *Crítica da Razão Pura*: em italiano, francês e português.

2 Nota ao leitor: Nesta introdução buscaremos, na medida do possível, reescrever algumas linhas do primeiro prefácio à *Crítica da Razão Pura*, a fim de lançar luz sobre certos temas “atípicos” que aparecem neste texto. Mas advertimos o leitor desde já a culpa que tal leitura carrega, temos consciência de que certos temas esboçados aqui precisam ser lidos como um ensaio, sem que o rigor e a exegese sejam a pedra de toque do texto. Se muitas vezes falamos em tom metafórico, esse recurso foi utilizado por entendermos que proporcionaria ao leitor uma outra abordagem do pensamento kantiano, sem que se perca o texto de vista.

caracterizar o atual estágio da razão humana: é o peso da lei que lhe condena, e a procura por um abrigo livre de suspeitas faz a razão humana cair “*em obscuridades e contradições, que a autorizavam a concluir dever ter-se apoiado em erros, ocultos algures, sem contudo os poder descobrir*”.

Tal como um raio de céu azul que se abre após um período de tormentas, ao identificar os grilhões que lhe aprisiona, Kant se dá conta (nos mostra) que estas amarras eram postas pela própria posição em que a razão humana se colocava. Era a busca pelo abrigo (em acordo com o senso comum) que lhe colocava na posição de fugitivo, desse modo, o “*giro copernicano*” consiste - em linguagem metafórica - em admitir que a tarefa da razão humana estará sempre incompleta, o que por sua vez neutraliza o fardo – *imposto pela natureza da razão* - que a razão humana carrega.

Portanto, mais do que uma metáfora, a metafísica vista como “*o teatro de disputas infundáveis*” reposiciona a razão humana de acordo com aquilo que lhe atormentava: a impossibilidade de realizar a sua tarefa, pois “*os princípios que se serve, uma vez que ultrapassam os limites de toda experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque*”. Veremos ao longo desta dissertação que as ideias da razão ultrapassam os limites da experiência possível, desse modo nunca podem ser confirmadas ou rechaçadas com base na própria experiência. Assim, a distinção entre conhecer e pensar (entendimento e razão) permite reposicionar os conceitos da metafísica clássica (*Deus, imortalidade da alma e mundo*), ao passo que, ao depurá-los de seus usos ilegítimos, termina por reabilitá-los.

Antes de dar início a apresentação da hipótese de trabalho desta dissertação e os passos que seguimos para melhor expô-la, ainda nos manteremos nas vias abertas pelo primeiro *prefácio*, a fim de compreender melhor a posição que a metafísica deve ocupar neste novo *cenário*. Segundo Kant,

“*Houve um tempo em que esta ciência (a metafísica) era chamada rainha de todas as outras e, se tomarmos a intenção pela realidade, mereceria amplamente esse título honorífico, graças à importância capital de seu objeto. No nosso tempo, tornou-se moda testemunhar-lhe o maior desprezo e a nobre dama, repudiada, lamenta-se como Hécuba: <Ainda há pouco a maior de todas, poderosa por tantos genros e filhos... eis-me agora exilada, despojada>*” (KANT 2002: AIX).

Ao mesmo tempo em que Kant parece se lembrar com louvor de um tempo longínquo em que a metafísica era a rainha das ciências, tal sentença muda de tom se levarmos em conta o texto que se segue a afirmação de que, no início, “*sob a hegemonia dos dogmáticos, o seu poder era despótico*”; Kant não para por aqui, “*porém como a legislação ainda trazia consigo vestígio da antiga barbárie, pouco a pouco, devido a guerras intestinais*”, essa metafísica [rainha das ciências] caiu “*em completa anarquia*” e

se fez presente a desordem social. Aqui a relação entre o poder político despótico e a metafísica parece estar sob um mesmo plano: se sua dissolução é inevitável, na medida em que a autoridade que lhe conferia legitimidade foi despojada de sua hegemonia pelo poder político de uma nova classe emergente, faz-se necessário refreá-lo (pois ainda guarda em si vestígios da antiga barbárie), ao passo que, por outra perspectiva, busca-se reabilitá-lo; dito de outro modo cabe então conferir legitimidade (ou hegemonia) a este poder ascendente (sem rechaçar completamente seu estágio anterior): assim como as leis divinas (poder despótico) deram lugar aos “contratos sociais” entre estes novos agentes políticos, que precisam de um terceiro elemento (o juiz) para mediar as (novas) relações sociais, a metafísica parece se encontrar, mediante a perspectiva de Kant, sob este mesmo terreno.

É neste sentido que nos propomos ler a nota do primeiro prefácio sobre o novo cenário da época da metafísica: “*a nossa época é a época da crítica, a qual tudo tem que submeter-se. A religião, pela sua santidade e a legislação, pela sua majestade, querem igualmente subtrair-se*”. Se a metafísica era vista por Kant a partir da figura do fugitivo que precisava encontrar um abrigo livre de suspeitas; ao modificar sua posição, Kant também modifica a posição dos outros personagens que compunham o *teatro das disputas infundáveis*. A metafísica sai da posição de ré, e a partir de agora passa a ser o próprio tribunal em que tudo precisa submeter-se, caso não queiram ser colocados sob (o olhar da) suspeita. Ou seja, a figura do fugitivo dá lugar a figura do juiz, desse modo, aquilo que estava parado passa a se movimentar, e aquilo que estava em movimento passa a estar em repouso.

Segundo Kant, isso é efeito de um

*“juízo amadurecido da época, em que não se deixa seduzir por um saber aparente; é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e que tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria Crítica da Razão Pura”* (KANT 2002: AXV).

Para se tornar o próprio tribunal ao qual os demais assuntos precisam submeter-se, a *Crítica da Razão Pura* precisa ser vista como o efeito de um “juízo amadurecido [ou esclarecido] da época”, que não cede às aparências sedutoras de um “saber” dogmático/despótico, que os amarrava a uma situação de **minoridade**, tornando os homens incapazes de se servirem “do próprio entendimento sem direção alheia”<sup>3</sup> (situação semelhante em que a razão humana se encontrava ao buscar refúgio no *senso comum*, a fim de encontrar respostas às questões que lhe atormentavam).

---

3 KANT, 2009: 407

Portanto, a *época da crítica* é a *época do* [processo de] *esclarecimento* (“*Aufklärung*”)<sup>4</sup>, momento em que os homens se encontram em vias de se desfazerem das amarras que os prendem à condição de **minoridade** ( em que a razão humana também esta “presa” antes da *Crítica*). Contudo, tal processo não se dá sem seus percalços, neste sentido, não se pode falar numa época esclarecida (tal como faz o autor no primeiro prefácio à *Crítica da Razão Pura*), senão de uma época em *processo de esclarecimento*, portanto, para que seja possível sair da condição de minoridade, faz-se necessário estar “*habitado a uma liberdade de movimento desta espécie*”, afirma Kant.

A liberdade que torna possível a “*saída dos homens da condição de minoridade*” não pode ser confundida com “libertinagem” (ausência de regras), por conseguinte, a condição de que o “*juízo esclarecido*”<sup>5</sup> impõe aos demais diz respeito ao fato de assegurar a liberdade de raciocínio somente na medida em que continue obedecendo. Neste sentido, o lema do esclarecimento kantiano é: “*raciocinai quanto quiserdes e sobre o que quiserdes; apenas obedeci!*”<sup>6</sup>. Assim sendo, para que possamos exercer as duas atividades sem sobreposição, foi preciso pensar esferas de atuação para cada atividade da razão: o público e o privado. A particularidade do espaço público, segundo Kant, consiste em ser exercido por um público letrado (instruído/esclarecido), ao passo que as ordens superiores devem ser seguidas e tem-se no espaço privado a sede deste uso da razão.

Se, como vimos, o texto da *Crítica* tem certas semelhanças (e também diferenças) em relação ao texto “*Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?*”, com isso apenas gostaríamos de apresentar o [novo] cenário que circunscreve à metafísica (ou a *época da crítica*). Nota-se também que há certos rastros (lapsos) de barbárie no discurso do *juízo esclarecido*: mesmo que possamos criticá-lo (raciocinar), ainda assim temos que obedecer as regras instituídas por este empreendimento. O que é *apagado* por este raciocínio é o fato de que tal instituição da ordem é ela mesma contingente. Portanto, se olharmos para a

---

4 No texto “*Respostas à pergunta: o que é o Esclarecimento?*”, Kant expõe de maneira mais sofisticada o processo de esclarecimento ao qual sua época tem passado.

5 É notório o elogio que Kant faz ao príncipe Frederico II, que aos olhos do autor, teria sido fundamental para esta época do esclarecimento, na medida em que não “*não considera indigno de si dizer que possui o dever de nada prescrever aos homens em matéria de religião, mas de deixá-los em total liberdade a este respeito, que, portanto, recusa que lhe associem o soberbo nome da tolerância, é ele mesmo esclarecido e merece ser louvado pelo mundo e pela posteridade em reconhecimento, como aquele que primeiro livrou o gênero humano da menoridade – ao menos por parte do governo – e fez cada um livre para servir-se de sua própria razão em tudo o que concerne à consciência*” (KANT 2009: 413/414). Assim construído, o texto parece indicar que o “juízo esclarecido” da época termina por se confundir com a possibilidade de um “déspota esclarecido”, tal como Frederico II e a rainha Catarina da Rússia. Se isso não for completamente “verdadeiro”, importa aqui que – como aponta a nota do tradutor que comenta este passo – a liberdade de pensamento (uso público da razão) não coloca em risco a tranquilidade civil – ou mesmo jurídica (novo poder ascendente).

6 KANT, 2009: 415

“nova” posição em que a metafísica passou a ocupar – saindo da condição de ré para a de juiz -, nada senão um ato de instituição mudou a ordem das razões; se assim for, a crítica à metafísica (reposicionada) só é possível caso nos mantivermos sob os véus da ordem instituída por ela. Neste sentido, o [novo] empreendimento da razão [humana] consiste em buscar o “*conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas*”. Ao passo que tal tribunal é, para Kant, a própria *Crítica da Razão Pura*.

À luz destas considerações, torna-se mais claro o motivo pelo qual Kant tenha afirmado que não há “*um só problema metafísico, que não se resolva aqui ou, pelo menos, não encontre neste lugar a chave da solução*”<sup>7</sup>. Portanto, traçar o terreno em que as *disputas infundáveis da metafísica* devam ocorrer confere a Kant uma situação de vantagem sobre seus oponentes: *pensar, segundo a época da crítica*, deve então corresponder aos ditames estabelecido pela própria *Crítica*, que desse modo contem a chave para a resolver todos os problemas (que ela mesma coloca). Se assim for, qual o peso da nova caracterização da noção de reflexão quando esta se torna sinônimo do próprio ato de pensar, tal como ocorre na 1ª introdução à *Crítica do Juízo*?

\*

O objeto de estudo desta dissertação consiste em investigar as bases em que se assentam as noções de *reflexão* e *esquematismo subjetivo* presentes na *Crítica do Juízo* estético (1790) de Kant, a fim de compreender o que tais noções trazem de novo para o pensamento crítico de Kant.

No primeiro capítulo desta dissertação, investigaremos as diferentes formas assumidas pela noção de reflexão no período das obras *críticas* de Kant, a fim de que seja possível compreender a novidade trazida pela *Crítica do Juízo* mediante a noção de juízo reflexionante. Busca-se assim investigar em que sentido é possível afirmar que a definição de “*mera reflexão*”, presente na terceira *Crítica*, parecer reunir certas características da *reflexão lógica* e da *reflexão transcendental*, como também veremos que a *típica da faculdade de julgar prática* proporciona elementos para Kant pensar, por meio de uma analogia, as bases em que será possível afirmar o belo como símbolo do moralmente-bom, presente no §59 da *Crítica do Juízo*, ou dito em outros termos, uma regra para a reflexão.

O segundo capítulo está dedicado à análise do funcionamento da faculdade de

---

7 KANT, 2002: AXIII

julgar. Veremos num primeiro momento as distinções que separam as faculdades cognitivas, ao passo que também abordaremos a relação entre elas na aplicação de um conceito puro do entendimento a uma intuição da sensibilidade. Se o conhecimento é a reunião entre conceito (entendimento) e intuição (sensibilidade), sendo que na ausência de um dos termos a cognição não é possível, então Kant precisa pensar uma maneira de relacionar estes dois elementos heterogêneos. Neste sentido, a distinção entre entendimento e sensibilidade precisa ser vista como uma distinção de natureza, e não de grau; do mesmo modo que acontece com a diferença entre entendimento (“faculdade de regras”) e faculdade de julgar (“faculdade responsável por subsumir as regras”). A fim de estabelecer uma “ligação” entre os heterogêneos (entendimento e sensibilidade), o *esquematismo transcendental* aparece na *Crítica da Razão Pura* como procedimento da imaginação na busca por aplicar um conceito a uma intuição pura da sensibilidade.

A análise do esquematismo transcendental nos permitirá extrair a regra de funcionamento da imaginação na busca por dar “*a um conceito a sua imagem*”<sup>8</sup>; veremos com calma a distinção entre *esquema* e *imagem*, no entanto, este passo é importante pois ajuda a compreender que este procedimento da imaginação exhibe a “*regra de síntese pura*” ou o “*esquema de um conceito*”; do mesmo modo que, segundo Lebrun, “*há outros conceitos não sensíveis [que] poderão 'ter imagens' sem tornar-se objetivantes, outros esquemas (os 'objetos em ideia') poderão indicar um procedimento [regra de síntese], sem nunca corresponder a um objeto possível*”<sup>9</sup>. Daqui podemos extrair o núcleo nevrálgico desta dissertação: se o conhecimento do entendimento está limitado pelas fronteiras da experiência possível, isto é, seus conceitos só adquirem *realidade objetiva* caso se refiram à sensibilidade; então como é possível pensar “objetos” que não possuem um correlato na sensibilidade? Mais que isso, na ausência desta, o que diferencia as ideias da razão dos delírios e/ou “sonhos em vigília”? Veremos que Kant parece encontrar uma “regra para refletir” de tal modo que, se não temos acesso ao suprassensível por meio de uma *intuição intelectual*, ainda assim podemos pensá-lo com base num esquema técnico, ou melhor, analógico.

Nota-se portanto a importância do esquematismo transcendental (como produto da imaginação) para a possibilidade de pensar (de modo analógico) o funcionamento das ideias da razão. Assim, há algo que se torna visível a partir desta perspectiva: a relação (possível) entre as *ideias da razão* e a *imagem*, veremos que Kant exhibe o funcionamento

---

8 KANT 2002: A140-141/B180

9 LEBRUN 1993: 293.



da *ilusão transcendental* (que envolve as ideias da razão) por meio da imagem da *ilusão ótica*; ao passo que, na terceira *Crítica*, o funcionamento do jogo é a imagem que melhor exhibe a ilusão que envolve o juízo de gosto. Com isso, conseguiremos ao menos vislumbrar a importância da relação entre imaginação e razão que será melhor desenvolvida no terceiro capítulo desta dissertação.

Na segunda parte do segundo capítulo, analisaremos a atividade da faculdade de julgar na contemplação estética. Veremos que o juízo de gosto nunca pode se reduzir a um juízo de conhecimento: segundo Kant, “*se a objetividade fosse o fim de todos os nossos juízos, a beleza então não seria possível*”. Desse modo, a particularidade do juízo de gosto consiste no fato de que seu fundamento de determinação é subjetivo (pois repousa no sentimento de prazer e desprazer), ainda assim, ao julgar, pretendemos que tal juízo valha para todos (universal); cabe afirmar que tal universalidade é posta apenas em princípio, e o não-acordo (dos outros) em nada modifica tal pretensão à universalidade deste juízo.

Assim sendo, o juízo de gosto parece “desvelar” um ponto de intersecção entre o *sensível* e o *suprassensível*, ou seja, um ponto em que há certo “acordo” entre os domínios, mesmo que isso esteja sob a perspectiva de uma ficção (“als ob”). Esta análise nos proporcionará abordar com mais profundidade as duas introduções à *Crítica do juízo*, a fim de compreender em que condições podemos pensar a relação entre estes dois domínios através de um mecanismo que não transponha o campo do sensível no suprassensível, nem tão-pouco o inverso disso. Como já dissemos, o recurso analógico é o mecanismo que permite pensar a relação entre ambos, isto é, uma regra da reflexão que permita pensar “coisas” heterogêneas apenas mediante um princípio formal de comparação.

Este momento nos ajudará a preparar o terreno para investigar em que sentido poderíamos afirmar que Kant retoma certos temas que aparecem na “*Dialética Transcendental*” (da *Crítica da Razão Pura*) na primeira introdução à *Crítica do Juízo*. O terceiro capítulo desta dissertação se encarregará de analisar tal relação, ao passo que isso nos ajudará a compreender as semelhanças entre o modo pelo qual as ideias da razão operam na primeira *Crítica* e a maneira como o juízo reflexionante funciona na *Crítica do Juízo*.

Poder-se-á notar que, além de reunir certas características das noções *reflexão lógica* e *transcendental*, o juízo reflexionante também precisa ser visto à luz das *ideias* da razão, para que possamos compreender a função que este exerce na busca por encontrar um princípio que consiga sistematizar as leis particulares do entendimento. Portanto, precisamos ter em vista que, na *Crítica da Razão Pura* (1781), o princípio (reflexivo) que

conferia inteligibilidade ao todo dos conceitos do entendimento era obra da razão; sem embargo, com a *Crítica do Juízo* (1790), tal operação passa a ser feita pela faculdade de julgar na sua forma pura, o juízo reflexionante. Assim sendo, em que sentido deveríamos entender esta *mudança de perspectiva* levada a cabo pela primeira introdução à *Crítica do Juízo*?

Advertimos ao leitor desde já que nos furtaremos a responder tal questão, pois demandaria um esforço enorme que, por razões óbvias, não podemos empreender neste momento. Mas, esta questão faz surgir temas que estavam, a meu ver, não tão visíveis, tal como a *forma da ilusão* que envolve a noção de totalidade presente nestes dois casos: na primeira *Crítica*, Kant afirma existir um “*pendor natural*” da razão humana em transpor os limites da experiência possível, e na medida em que o raciocínio vai além destes limites, este passa a ser envolvido pela ilusão (engano lógico) de que podemos conhecer as coisas tais como elas são; apesar deste mal-entendido ser desfeito pela *Crítica*, ainda assim tal *ilusão* permanece. Assim, veremos que a forma da *ilusão transcendental* na *Crítica da Razão Pura* pode ser exibida através da imagem da *ilusão ótica*, isto é, por mais que saibamos que a lua vista no horizonte não é maior do que a mesma vista mais acima, ainda assim não podemos evitar esta ilusão. Já na *Crítica do Juízo*, a ilusão que envolve o juízo reflexionante será exibida, não mais através da *ilusão ótica*, mas, doravante, mediante a lógica de funcionamento do jogo (o “*auto-engano consciente*”, nas palavras de Hans Vaihinger), daí a importância da contemplação estética (livre-jogo da imaginação e do entendimento) para a compreensão desta nova perspectiva. Assim sendo, proponho que o juízo reflexionante deve ser visto a partir desta *nova* “lógica”, em que será possível vislumbrar o reposicionamento da noção de reflexão e sua novidade no “acabamento” do sistema crítico kantiano.

### **1) As formas da reflexão: lógica, transcendental e moral**

O primeiro capítulo dessa dissertação tem o como objetivo analisar as diferentes formas pelas quais Kant caracteriza a noção de *reflexão* no período *Crítico* (de 1781 a 1790), desse modo, apresentaremos a reflexão lógica, transcendental e a moral (típica), a fim de compreender o que a reflexão estética insere de novo no pensamento crítico kantiano, assim como as suas implicações e tensões numa possível – e/ou problemática – sistematicidade entre as três *Críticas*.

Teremos como foco o significado da noção de reflexão presente na *Crítica do Juízo*

(1790). Na *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*, Kant apresenta uma definição de Reflexão: refletir 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”<sup>10</sup>. Num primeiro momento, parece não haver uma alteração substancial em relação à noção de *reflexão transcendental*. O que permanece na noção parece ser a anterioridade da reflexão em relação a um “conceito tornado possível” (essa anterioridade do juízo reflexionante será vista de modo diferente de como Kant caracterizou a precedência da *reflexão transcendental* frente a todos os juízos); o importante dessa nova caracterização da noção de reflexão reside no fato de que, mesmo sem nenhuma objetividade que assegure sua realização, ainda assim é possível a formação dos conceitos. Segundo Lebrun, Kant reúne na *Primeira Introdução à Crítica do Juízo* as noções de *reflexão lógica e transcendental*.

“Reunião aparentemente justificada, se se considera que, nos dois casos, há precessão em relação ao conhecimento objetivo. (...) Pouco importa que os conceitos surgidos assim da simples Reflexão não possuam ainda nenhuma objetividade assegurada e sejam talvez condições arbitrárias: é sempre possível formá-los e a atividade que se engendra nunca se forma ao acaso ou cegamente” (LEBRUN 2002 :377).

Desse modo, Lebrun argumenta que, ao invés de Kant se perguntar como o conhecimento é possível, na terceira *Crítica* a pergunta parece estar relacionada ao modo pelo qual é possível pensar, isto é, como podemos refletir? A partir da terceira *Crítica*, poderemos conceber o ato de *pensar* como sinônimo do ato de *refletir*. Assim, para Lebrun, a questão apresentada pela *Crítica do Juízo* deve anteceder toda investigação da possibilidade da experiência. Assim, argumentaremos em favor de uma convergência dos diversos modos pelos quais a reflexão foi caracterizada no período crítico, essa convergência aparece na formulação daquilo que Kant chamou, na *Crítica do Juízo*, de “mera reflexão”.

Mas, para que possamos compreender com amplitude o significado desta convergência das formas da reflexão na terceira *Crítica*, precisamos primeiramente atentar para o lugar que a *reflexão transcendental* ocupa na economia da *Crítica da Razão Pura*, pois a determinação da *origem* das representações na capacidade de conhecimento (reflexão transcendental) não é da mesma ordem que a reflexão (da razão) acerca das fontes do conhecimento<sup>11</sup>. Deste modo, não é o juízo reflexionante da *Crítica do Juízo* que

10 KANT. 1980, p. 176

11 Segundo Kant, o entendimento “apenas se ocupa do uso empírico, que não reflete sobre as fontes do seu próprio conhecimento, pode, é certo, progredir muito, mas não pode determinar para si próprio as fronteiras do seu uso, e saber o que é possível encontrar dentro ou fora de sua esfera inteira, pois para tanto se requerem as indagações profundas que temos realizados. Mas se não pode distinguir se certas questões se situam ou não no seu horizonte, nunca terá a certeza dos seus direitos e de sua propriedade; terá de contar com muitas e humilhantes correções, sempre que (como é inevitável), transgredir

já estaria presente – mesmo que Kant não afirme claramente, como aponta Longuenesse<sup>12</sup> – na *Crítica da Razão Pura*; mas, ao que parece, Kant repensa os temas da *Dialética Transcendental* sob a perspectiva do juízo reflexionante. Dedicaremos o terceiro capítulo desta dissertação para compreender a relação entre a *Dialética Transcendental* e a Primeira introdução à *Crítica do Juízo*, o que nos permitirá lançar luz sobre a semelhança da atividade das ideias da razão se pensadas em paralelo com a atividade do juízo reflexionante.

Precisamos ressaltar também um ponto importante para a compreensão do empreendimento kantiano, o elemento antropológico que permeia o discurso crítico: a perspectiva antropológica obriga a Kant prestar atenção ao modo pelo qual é possível pensar o suprassensível sem “*intelectualizar os fenômenos ou sensualizar os conceitos*”<sup>13</sup> como faz Leibniz e Locke. Como também busca evitar o delírio daqueles que julgam ver espíritos, isto é, transformando *fantasmas em objetos*, como é o caso do visionário Swendenborg. Pois, é justamente pelo fato de que a *razão humana (die menschliche Vernunft)* não é a mesma coisa que a *natureza da razão (Natur der Vernunft)*, que temos que nos perguntar pelas condições de possibilidade do conhecimento. Assim o exame crítico é um dever (*Sollen*) do qual nenhum assunto pode se ausentar, sob pena de ser colocado sob suspeita<sup>14</sup>. Neste sentido, Kant precisa se precaver contra tais “erros” como a loucura dos visionários ou os sonhadores despertos (como Kant caracteriza o estado dos filósofos dogmáticos no texto “*Sonho de um visionário explicado por sonhos da metafísica*”); e é o constante embate da razão com o seu Outro que permite a Kant pensar um modo no qual podemos pensar o suprassensível (que não admite uma intuição) sem cometer tais “desvios”.

Sendo assim, suspeitamos que Kant parece ter descoberto uma *regra pra refletir* (aqui reside a novidade da terceira *Crítica*). Esta regra será apresentada no §59 da *Crítica do Juízo*, veremos que a analogia entendida como símbolo permite pensar um novo

---

*incessantemente as fronteiras do seu domínio e se perder em quimeras e ilusões*”. Voltaremos a este ponto no último tópico da dissertação.

12 No capítulo 6 do livro de Beatrice Longuenesse, intitulado “*Kant and the Capacity to Judge: sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the Critique of Pure Reason*”, a autora aponta para uma semelhança entre reflexão transcendental e juízo reflexionante, ou seja, que o último já estaria operando na primeira *Crítica* (mesmo que Kant não admita claramente). Apresentaremos este debate no último capítulo, mas precisamos ter em mente que este modo de posicionar o problema se choca com a leitura que faço do juízo reflexionante. É certo que este carrega consigo traços da reflexão transcendental, mas não se resume a esta atividade, também veremos que o conceito de “mera reflexão” apresentado pela primeira introdução à *Crítica do Juízo*, também traz consigo traços de outras formas da reflexão, seja a reflexão lógica, o princípio reflexivo da razão, seja a típica da faculdade de julgar prática.

13 KANT. 2002, A271/B327

14 Ver KANT. 2002, A XV.

“método” de abordagem do suprassensível, no entanto, procuraremos ressaltar certas formulações desta regra em momentos anteriores à terceira *Crítica*, como na maneira com que o autor caracteriza a *ilusão ótica* como imagem da *ilusão transcendental* e, também, na *típica da faculdade de julgar prática*, onde a lei natural serve de *tipo* para pensar a lei moral.

De início, abordaremos o modo pelo qual Kant caracteriza a *reflexão lógica, transcendental* e a *típica* da faculdade de julgar prática, com o intuito de compreender em que medida estas formas da reflexão assentam as bases para a caracterização do juízo reflexionante na *Crítica do Juízo*.

### 1.1) Reflexão Lógica

Há certo acordo entre os mais variados comentadores de Kant, de Hinske à Monique David-Mènard, que *A Crítica da Razão Pura* parte de uma impossibilidade em se posicionar frente às afirmações de filósofos intelectualistas como Leibniz e Wolff, ou mesmo em relação aos céticos e materialistas, na medida em que estes autores não davam conta de responder à certas questões da metafísica. Foi a partir das *antinomias* que Kant despertou de seu sonho dogmático<sup>15</sup>, como ele mesmo afirma. Mais do que uma frase de

---

15 Como nos mostra o Professor Paulo Licht no artigo intitulado “algumas observações sobre a Dialética Transcendental: o fim da Crítica da razão pura”. Neste artigo, Licht cita uma carta de Kant a Gavre de 21 de setembro de 1798, na qual afirma que “o ponto do qual parti não foi a investigação da existência de Deus, da imortalidade, etc., mas a antinomia da razão pura. (...) Isso foi o que primeiro me despertou do meu sonho dogmático e levou-me à crítica da razão mesma, a fim de suspender o escândalo da contradição manifesta da razão consigo mesma” (KANT 1900; XII, 256). Licht também aponta neste artigo outra passagem presente na *Crítica da Razão Prática* que segue na esteira desta. Ver em Kant 1900; V, 107 (versão da Academia). Apesar de que em outros textos Kant teria dito que foi a leitura de Hume que o despertou do seu sono dogmático, como aponta o Professor Licht neste mesmo artigo. No entanto,

efeito, esta parece nos remeter ao propósito da obra, que procura dar conta dos insolúveis debates nos quais a metafísica era objeto, e assim fornecer uma base sólida na qual fosse possível construir um discurso, para que a metafísica pudesse então se constituir como ciência.

De início, cabe ao menos ressaltar o que parece ser para nós a pedra de toque que Kant lançou mão para contornar o debate entre materialistas e intelectualistas, com o intuito de erigir um discurso que buscasse *evitar os erros* dos filósofos céticos e dogmáticos. Parece que foi através da diferenciação entre *matéria* e *forma*, ao abranger todas as faculdades da razão humana (*die menschliche Vernunft*) - sensibilidade, entendimento e razão -, que permitiu a Kant desenhar as fronteiras de cada faculdade, limitando assim os seus respectivos usos.

É possível adiantar que a mesma diferenciação entre *matéria* e *forma* também estará presente na *reflexão lógica* e na *reflexão transcendental*: no primeiro caso, Kant busca expor o modo pelo qual é possível formar conceitos, ainda que na reflexão lógica seja necessário abstrair da “*faculdade de conhecimento a que pertencem as representações dadas*”<sup>16</sup>. Já a *reflexão transcendental* parte da discriminação das faculdades cognitivas na busca por encontrar a *origem* das representações em jogo, assim sendo, Kant impossibilita decidir o valor de verdade de um juízo apenas pela mera comparação dos conceitos (tal como era possível mediante a *reflexão lógica*).

Assim posto, buscaremos compreender como opera a *reflexão lógica* na formação do conceito através dos *atos lógicos* do entendimento, para que se ilumine a relação do conceito de reflexão presente na *Lógica de Jaschë* e na *Crítica da Razão Pura*. Para isso, percorreremos rapidamente a exposição de Kant acerca da relação entre *forma* e *matéria* num juízo, pois somente a forma discursiva confere um uso legítimo para todo uso do entendimento. Assim, ao atentar para esta distinção, poderemos enfim traçar as linhas que separam a *reflexão lógica* da *reflexão transcendental*.

\*

No início da *Lógica Transcendental*, no capítulo “*Do uso lógico do entendimento em geral*”, Kant já impossibilita qualquer tentativa de obter um conhecimento através do entendimento de modo intuitivo, tendo em vista que a intuição está sob o domínio da

---

a metáfora do sono dogmático só nos é importante para iluminar o problema das antinomias no pensamento crítico de Kant.

16 KANT. 2002, A262/B318

sensibilidade. Desse modo,

*“o entendimento não é, pois, uma faculdade de intuição. Fora da intuição, não há outro modo de conhecer senão por conceitos. Assim, o conhecimento de todo o entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo”* (KANT 2002: A68/B93).

Se o conhecimento do entendimento só é possível mediante conceitos, o único modo do entendimento fazer uso destes se dá através de um juízo, e este é definido por Kant como um *“conhecimento mediato do objeto”*, isto é, *“a representação de uma representação desse objeto”*. Os juízos podem assumir duas formas, são eles: *juízos analíticos* e *juízos sintéticos*.

Segundo Kant, *“em todos os juízos, nos quais se pensa a relação entre um sujeito e um predicado”*<sup>17</sup>, há pelo menos dois modos de caracterizá-los: os juízos analíticos se caracterizam pelo fato de que o *“predicado B pertence ao sujeito A como algo contido (implicitamente nesse conceito)”*<sup>18</sup>. Um exemplo de juízo analítico pode ser apresentado na sentença *“Todos os corpos são divisíveis”*, aqui se pode ver uma relação de identidade entre o sujeito e o predicado; enquanto que no juízo sintético o predicado B não está contido no sujeito A, deste modo, algo exterior é acrescentado (ou ligado) ao sujeito. Portanto, não há no juízo sintético uma relação de identidade entre sujeito e predicado, Kant utiliza como exemplo o juízo *“todos os corpos são pesados”* para esclarecer as características de um juízo sintético<sup>19</sup>.

Pode-se notar que somente pela análise do conceito de corpo (sujeito do juízo) não podemos inferir o conceito de peso (seu predicado), ou seja, ao decompor o conceito de corpo encontramos predicados como *extensão*, *impenetrabilidade* ou *figura*, mas não encontramos o conceito de peso. Deste modo, Kant afirma que

*“ampliando agora o conhecimento e voltando os olhos para a experiência de onde abstrai esse conceito de corpo, encontro também o peso sempre ligado aos caracteres precedentes e, por conseguinte, acrescento-o sinteticamente, como predicado a esse conceito”* (KANT 2002: A8/B12)

Portanto, podemos dizer que os juízos que pertencem à experiência<sup>20</sup> são sempre juízos sintéticos, mas disso não se pode inferir que os juízos sintéticos são sempre *juízos de experiência* (juízos empíricos)<sup>21</sup>. Já os *juízos analíticos* não fazem referência (direta) à

17 Idem., B10.

18 Idem.,

19 Veremos mais adiante que através da comparação entre conceitos (reflexão lógica) **só nos é permitido** identificar mediante análise se algo é acrescentado ao conceito (juízo sintético), ou se ambos os conceitos envolvidos possuem uma identidade (juízos analítico).

20 Kant numa nota na introdução à Crítica da Razão Pura diz que: *“A experiência é, portanto, aquele X que está fora do conceito A e sobre o qual se funda a possibilidade de síntese do predicado B”* (KANT. 2002, A8-9/B12-13)

21 Existem, porém, juízos sintéticos a priori na física, na geometria e na matemática – Kant afirma que todos juízos matemáticos são sintéticos. Entretanto, a questão fundamental da *Crítica da Razão Pura* consiste em investigar a possibilidade dos juízos sintéticos a priori na metafísica. Deste modo, Kant

experiência, deste modo, podemos dizer que são sempre juízos *a priori*, pois se constituem independente da experiência (já os *juízos de experiência* são, por sua vez, juízos contingentes)<sup>22</sup>.

Esta distinção entre *juízo analítico* e *juízo sintético* é importante pois nos remete à distinção entre *matéria* e *forma* de um juízo, que, por sua vez, nos remete também à distinção entre o entendimento e a sensibilidade. Levando em consideração a afirmação já feita acerca da única forma possível que o nosso entendimento tem para conhecer, ou seja, por meio de conceitos, Kant anuncia, na introdução à *Crítica da Razão Pura*, que as duas faculdades que constituem o “*tronco do conhecimento humano, porventura oriundos de uma raiz comum, mas para nós desconhecidas*”<sup>23</sup>, são elas: sensibilidade e entendimento. Pela sensibilidade “*são nos dado os objetos*” e pelo entendimento estes objetos podem ser pensados. Aqui a distinção entre matéria e forma diz respeito à diferença entre as faculdades de conhecimento.

Em uma operação semelhante, Kant propõe uma distinção entre *matéria* e *forma* do conceito. Segundo a *Lógica* de Kant, “*em todo conceito é preciso distinguir matéria e forma. A matéria do conceito é o objeto; sua forma, a universalidade*”<sup>24</sup>. Deste modo, esta distinção assegura a relação entre entendimento e sensibilidade na formulação de um conceito. Assim, um conceito pode ser puro ou empírico.

O *conceito empírico* tem por sua vez um *objeto empírico*. Um *conceito empírico* se forma através da reunião entre intuição empírica e conceito puro do entendimento, ou seja, a intuição empírica garante ao conceito (forma de pensamento) um objeto, ao passo que o conceito (por intermédio do entendimento) fornece uma unidade para as diversas representações (que nos afetam através da sensibilidade) tenham uma ordem que permita reuni-las sob uma representação comum – numa nota ou conceito empírico<sup>25</sup>.

---

afirma que: “*o verdadeiro problema da razão pura está contido na seguinte pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos a priori? (...) A salvação ou ruína da metafísica assenta na solução deste problema ou numa demonstração satisfatória de que não há realmente possibilidade de resolver o que ela pretender ver esclarecido*” (KANT. 2002, B20)

22 Kant diz que o conceito de peso é ligado ao conceito de corpo apenas de um modo contingente, “*como partes de um todo, a saber, o da a experiência, que é, ela própria, uma ligação sintética das intuições*” (KANT. 2002, A8-9/B12-13).

23 KANT, 2002, A15/B29 (Grifo meu). Ressaltei esta passagem, pois, de início, Kant apresenta uma cisão entre as duas faculdades, a saber, entendimento e sensibilidade. No decorrer desta dissertação, o tema de uma possível “*raiz em comum*”, compartilhada pelo entendimento e pela sensibilidade, reaparecerá quando for abordado a questão do símbolo referente ao §59 da *Crítica do Juízo*, como também voltaremos a este debate ao abordar o princípio transcendental do juízo, presente na Primeira Introdução à *Crítica do Juízo*.

24 KANT. *Lógica*, Doutrina Geral dos Elementos, p.109.

25 O conceito empírico sempre se remete à experiência, na medida em que precisa que a intuição sensível forneça as representações que serão matéria do conceito. Deste modo, os conceitos empíricos são sempre formulados através de juízos de experiência, ou seja, sua origem se dá na reunião entre sensibilidade (intuição) e entendimento (conceito), como vimos anteriormente. Segundo Kant, o conceito “*refere-se*



“Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdos são vazios, intuições sem conceitos são cegas (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos). Estas duas capacidades ou faculdades não podem permutar as suas funções” (KANT. 2002, A51/B75).

Já o conceito puro do entendimento será considerado por Kant como *condição de possibilidade da experiência*<sup>26</sup>, na medida em que organiza de acordo com as suas formas a multiplicidade da intuição numa unidade, é deste modo que a universalidade será garantida ao diverso da intuição como regra do entendimento, permitindo assim assentar representações diversas sob uma mesma nota (como é o caso do conceito empírico citado acima). Veremos à seguir como isso ocorre.

Se tomarmos o conceito somente mediante a sua *forma*, este se constitui por ser apenas um predicado de juízos possíveis, referentes a “*qualquer representação de um objeto ainda indeterminado*”<sup>27</sup>, que é por sua vez a “*simples forma do pensamento*”. Estes conceitos puros são chamados de *categorias* e podem adquirir às seguintes rubricas: *Quantidade, Qualidade, Relação e Modalidade*<sup>28</sup>. Kant define os conceitos puros do entendimento como sendo

“*a mesma função, que confere unidade às diversas representações num juízo, dá também unidade à mera síntese de representações diversas numa intuição; tal unidade expressa de modo geral, designa-se por conceitos puros do entendimento*” (KANT. 2002, B105).

É preciso ressaltar este ato de síntese que reúne tanto diversas representações num juízo, como também “*representações diversas numa intuição*”, Kant nomeia de síntese “*o ato de juntar, umas às outras, diversas representações e conceber a sua diversidade num conhecimento*”<sup>29</sup>. Segundo George Pascal, no livro *O Pensamento de Kant*, o autor da *Crítica* descobre, a partir das funções da lógica transcendental, “*as formas a priori pelas quais se opera a síntese de uma multiplicidade dada na intuição*”<sup>30</sup>, deste modo, os conceitos puros do entendimento podem ser colocados como “*formas que impõe à intuição a unidade que se reencontra nos juízos*”<sup>31</sup>. Logo, para que algo seja reunido numa

---

*mediatamente [ao objeto], por meio de um sinal que pode ser comum a várias coisas*” (KANT. 2002 A320/B377),

26 Assim como o *espaço* e o *tempo* também são considerados como condições de possibilidade da experiência, na medida em que ambos são formas puras da sensibilidade, isto é, “*espaço e tempo enquanto condições de possibilidade de nos serem dados objetos, apenas tem validade em relação aos objetos dos sentidos*” (KANT 2002, B148)

27 KANT 2002, A68-69/B93-94

28 Cada um dos conceitos puros do entendimento se remete a uma forma do juízo: o primeiro diz respeito aos juízos Universais, Particulares e Singulares; o segundo aos Afirmativos, Negativos e Infinitos; o terceiro aos Categóricos, Hipotéticos e Disjuntivos; e o quarto aos Problemáticos, Assertóricos e Apodícticos (KANT 2002, A69/B95). Não cabe agora aprofundar-me acerca das funções de cada categoria, mas apenas afirmar a diferença entre forma e conteúdo no conceito para saber como a reflexão lógica opera.

29 KANT. 2002, B103

30 PASCAL, G. *O Pensamento de Kant*, p. 65

31 Pascal indica então que cada forma lógica do juízo passa a ter como correspondente um conceito puro do

intuição, se faz necessário primeiramente poder ligar as representações diversas num conceito.

No entanto, como foi dito anteriormente, para Kant, o *conteúdo* do conceito não é dado por uma unidade analítica, mas apenas a intuição (sensível) pode fornecer um *conteúdo* para tal conceito. É assim que a síntese “*reúne os conhecimentos e os une num determinado conteúdo*”. Tendo em vista que não é o entendimento quem atribui conteúdo aos conceitos, a necessidade da *reflexão transcendental* aparece com força para que a *crítica* evite os erros cometidos por Leibniz, a saber, tomar os *fenômenos* como se fossem *coisas em si mesmas*, desse modo, era possível inferir o valor de verdade de um juízo apenas por meio da análise (reflexão) dos conceitos – como veremos no tópico seguinte.

Ao tomarmos a síntese na sua forma pura, isto é, “*representada de uma maneira universal*”, ela deve apenas fornecer o conceito puro do entendimento, na medida em que esta síntese “*assenta sobre um fundamento da unidade sintética a priori*”. Dito de outro modo, Kant utiliza um exemplo da matemática para expor a *síntese segundo conceitos*: a numeração é uma síntese, pois, para o autor, ela opera mediante um “fundamento comum da unidade”, como é o caso da dezena. Assim sendo, este conceito – de dezena – exige a “unidade da síntese do diverso” - os números que formam parte da dezena.

Se, por um lado, este é o caso da *lógica geral*, quando as diversas representações são ligadas num conceito de modo analítico. Por outro, Kant argumenta que a *lógica transcendental* “*reduz a conceitos, não as representações, mas a síntese pura das representações*”. Com isso o autor busca enfatizar que a síntese pura das representações está diretamente ligada aos conceitos puros do entendimento, ou seja, que o conceito (tomado na sua forma pura – como categoria) é aquele que fornece uma regra para ligar as diversas representações, **mas não é fonte de tais representações**. Para que este ato de síntese se transforme num conhecimento, são necessários ao menos três passos: primeiramente o diverso é dado pela intuição pura; em seguida este diverso é sintetizado pela imaginação (através de um esquema), e assim o entendimento confere uma unidade a este ato de síntese, permitindo pensar aquilo que foi dado pela intuição por intermédio dos conceitos puros do entendimento.

“*O mesmo entendimento, pois, e isto através dos mesmos atos pelos quais realizou nos conceitos, mediante a unidade analítica, a forma lógica de um juízo, introduz também mediante a unidade sintética do diverso na intuição em geral, um conteúdo transcendental nas suas representações do diverso*” (KANT 2002, B105).

Pois bem, vimos que as categorias do entendimento são formas *a priori* que

---

entendimento. Ver mais em PASCAL, G. *O Pensamento de Kant*, p. 65.

fornecem as regras para a síntese do diverso da intuição sensível. Estas formas *a priori* (ou funções) também se remetem às formas dos juízos. Portanto, a *unidade analítica* pode ser entendida como uma síntese pura<sup>32</sup> que fornece a universalidade para a ligação do diverso da intuição.

Deste modo, para que algo seja ligado na intuição, se faz necessário que primeiramente algo possa ser ligado num conceito<sup>33</sup>. Veremos agora como este ato de síntese opera na formação dos conceitos, Kant intitula de *atos lógicos* o processo pelo qual o entendimento utiliza para formar conceitos empíricos. É a **forma** do conceito que é homogênea tanto ao conceito empírico como aos conceitos puros do entendimento (categorias).

Na *Lógica de Jaschë*, Kant apresenta a noção de *reflexão lógica* para exprimir como as representações dadas tornam-se conceitos; visto que existe uma diferença entre *forma* e *conteúdo* do conceito, para Kant a *reflexão lógica* somente se refere à *forma do conceito* (universalidade). Desse modo, a origem lógica dos conceitos empíricos (abstraído de todo conteúdo)

“consiste na reflexão pela qual surge uma representação, comum a vários objetos, como aquela forma que é requerida pelo poder de julgar” (KANT. *Lógica*, p. 112)

Pode-se dizer que Kant não está interessado em explicar as condições pelas quais podemos chegar a um conceito (como é o caso da *reflexão transcendental*), mas sua preocupação (na *Lógica de Jaschë*) consiste em explicar as ações realizadas pelo entendimento para a formação de um conceito em geral.

Os *atos lógicos*, responsáveis pela formação dos conceitos empíricos, não se reduzem à *reflexão*; faz-se necessário que haja ainda uma *comparação* e *abstração* das representações dadas, tendo em vista que isso se segue concomitantemente e não

32 Kant diferencia a síntese pura da síntese em geral, no segundo caso, o autor afirma que é um efeito da imaginação, “*uma função cega, embora imprescindível*” (KANT.2002, A78/103)

33 À luz deste passo, cabe ao menos ressaltar o modo pelo qual Kant afirma a validade objetiva das categorias. Ao se perguntar se as categorias, de algum modo, não se derivam da natureza ou se elas não terminariam se pautando pela mesma - i.e., tomando a natureza como modelo -, “*como se pode compreender que a natureza tenha de se regular por elas, isto é, como podem determinar a priori a ligação do diverso da natureza, não extraindo desta? Eis aqui a solução deste enigma. Que as leis do fenômeno da natureza devam necessariamente concordar com o entendimento e a sua forma a priori, isto é, com a sua capacidade de ligar o diverso em geral, não é mais nem menos estranho do que os próprios fenômenos terem de concordar com a forma da intuição sensível*” (KANT 2002, B164). Kant passa então a explicar o porque as categorias não podem ser derivadas da natureza (ou se pautarem pela mesma). “*Porque as leis não existem nos fenômenos, só em relação ao sujeito a que os fenômenos são inerentes, na medida em que este possui um entendimento; nem tão-pouco os fenômenos existem em si, mas relativamente ao mesmo sujeito, na medida em que é dotado de sentidos*” (KANT 2002, B164). Portanto, esta passagem parece ser a pedra de toque do **idealismo kantiano**, a saber, não é a natureza que se ajusta ao entendimento (pelo menos na 1ª Crítica – isso será repensado pela terceira à título de pressuposição da faculdade de julgar), mas são as leis do entendimento que permite que o fenômeno (*Erscheinung*) apareça para nós de tal modo que haja uma concordância (ou validade objetiva) entre as categorias e as intuições sensíveis.

sucessivamente. Por conseguinte,

“para fazer conceitos a partir de representações, é preciso, pois, poder comparar, refletir e abstrair; pois essas três operações lógicas do entendimento são as condições essenciais e universais da produção de todo o conceito em geral” (KANT. *Lógica*, p. 112).

Sendo assim, para que seja possível formar um conceito, se faz necessário comparar as representações dadas entre si, ao passo que se observa o que diferencia uma representação da outra, para, logo após, refletir quais as características são comuns às representações e, enfim, abstrair as diferenças para obter um conceito.

O *conceito em geral* deve possuir esta *forma* adquirida pelos *atos lógicos* do entendimento, isto é, a *universalidade*. É em nome desta que é possível formar conceitos, sem embargo, cabe ao menos ressaltar uma possível equivalência entre os dois primeiros *atos lógicos* do entendimento (comparar e refletir), pois esta equivalência que nos servirá de ponte para conectar a exposição da reflexão lógica presente na *Lógica de Jashë* e na *Crítica da Razão Pura*<sup>34</sup>.

No capítulo intitulado de *Anfibolia dos conceitos de reflexão*, presente na *Crítica da Razão Pura*, Kant busca argumentar acerca da necessidade de uma *reflexão transcendental* para a correta determinação do uso dos conceitos do entendimento. Neste capítulo, Leibniz aparece como um dos filósofos intelectualistas que “errou” ao considerar os fenômenos como coisas em si mesmas<sup>35</sup>, pois acreditava poder chegar a verdade dos conceitos apenas através das suas análises.

Diferentemente desta tradição, Kant procura propor uma distinção entre *reflexão lógica* e *transcendental*, com o intuito de evitar tal erro. Neste sentido, para definir o que Kant entendia por *reflexão lógica*, podemos traçar um paralelo entre a definição de reflexão presente na *Lógica* e na *Crítica da Razão Pura*. Pois, é possível dizer que há nestes dois textos uma equivalência entre os dois *atos lógicos* do entendimento - comparação e reflexão. Deste modo, Kant define a *reflexão lógica* no capítulo da *Anfibolia* como

“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” (KANT 2002, A263/B319).

A partir desta citação, poderemos ao menos indicar uma característica que constituirá a diferença entre a *reflexão lógica* e a *reflexão transcendental*: na primeira, a comparação das representações acontece sem que se discrimine o domínio destas, ao passo

---

34 Tendo em vista que o conceito de reflexão é definido de modo distinto em alguns textos pré-críticos, o meu argumento busca expor uma relação justificada entre estes dois textos, abstraindo das outras possíveis definições que prenderia o trabalho numa malha sem fim de considerações.

35 KANT 2002, A264/B320.

que a segunda terá como meta comparar representações e relacioná-las à capacidade de conhecimento na qual reside a sua origem. É deste modo que Kant afirma que, no caso da *reflexão lógica*,

“os conceitos podem ser comparados, logicamente, sem cuidar de saber a que **lugar** pertencem os seus objetos, se, como númenos, ao entendimento ou como fenômenos, à sensibilidade” (KANT 2002, A270/B326).

No entanto, segundo Kant, se o intuito for chegar a objetos a partir destes conceitos será necessário discriminar a faculdade de conhecimento (sensibilidade ou entendimento) que as representações se referem através de uma *reflexão transcendental*. No caso da *reflexão lógica*, Kant admite apenas que, na comparação dos conceitos, podemos identificar se algo foi acrescentado a ele ou não, isto é, se o juízo, no qual os conceitos são comparados, é analítico ou sintético. Portanto, nota-se que mediante a *reflexão lógica* apenas nos é permitido comparar as representações (ou conceitos) sem discriminar a faculdade de conhecimento que lhes convém, deste modo, não é possível inferir qualquer valor de verdade a partir da mera comparação dos conceitos, como fazia Leibniz (voltaremos neste ponto no próximo tópico).

Buscaremos argumentar que a definição de *reflexão* presente na *Crítica do Juízo*, consiste em reunir algumas características da *reflexão lógica*, como também da *reflexão transcendental* numa mesma formulação daquilo que será intitulado por Kant como “*mera reflexão*”. Assim sendo, esta dissertação buscará argumentar em favor da convergência das formas nas quais o conceito de *reflexão* aparece no *período crítico*. Isso nos permitirá entrever o status da reflexão ao possuir, doravante, um princípio próprio para julgar; tal como é o caso da forma pura do juízo reflexionante (o juízo de gosto), que deverá ser um *juízo universal*, ao passo que reside no sujeito o seu fundamento-de-determinação. À luz destas considerações, pode-se ao menos indicar um traço em comum entre a noção de *reflexão lógica* e o *juízo de gosto*: em ambos não há referência ao *conteúdo* do objeto mas apenas à sua *forma*, sem que estes juízos tenham pretensão de estabelecer um conhecimento acerca do seu objeto. Portanto, é a forma que interessa ao juízo de gosto, assim como acontece na *reflexão lógica*. Passaremos agora à análise daquilo que Kant caracteriza como sendo a *reflexão transcendental*.

## 1.2) Reflexão transcendental

No capítulo da *Anfibolia dos Conceitos de Reflexão*, presente na *Crítica da*

*Razão Pura*, Kant procura apresentar as características da *reflexão transcendental* como contraponto à *reflexão lógica*: pode-se dizer que a primeira busca “o princípio da possibilidade da comparação objetiva das representações entre si”<sup>36</sup>; já a segunda consiste em saber *como* as representações dadas tornam-se conceitos. É preciso ressaltar o lugar estratégico ocupado pelo capítulo da *Anfibolia* na estrutura da *Crítica da Razão Pura*, na qual se situa entre o fim da *Analítica* e o começo da *Dialética*, isto é, na passagem do exame crítico do entendimento ao exame crítico da razão (seus usos legítimos e suas delimitações)<sup>37</sup>.

Veremos que a *reflexão transcendental* passa a ter grande importância na economia da *Crítica*, pois refreia (ou critica) a tentativa leibniziana de chegar à verdade de um juízo apenas mediante a comparação dos conceitos, como também estabelece as condições pelas quais as representações podem se tornar conceitos. Portanto, a partir desta abordagem, buscaremos seguir as trilhas de Antonio Marques, presente no artigo “O valor crítico do conceito de *reflexão em Kant*”<sup>38</sup>, e propor uma convergência entre a *atividade crítica* e *reflexão transcendental*<sup>39</sup>. Assim, será possível, ao menos, vislumbrar o problema desta dissertação que consiste em investigar as mudanças na maneira em que Kant caracteriza a noção de *reflexão* no período crítico, como também as possíveis implicações deste giro para o pensamento kantiano.

Segundo Kant, a *reflexão transcendental* pode ser entendida como um *estado do espírito* que permite encontrar as condições (subjetivas) pelas quais as representações dadas podem se tornar conceitos. Kant diz que a *reflexão*

“*não tem nada a ver com os próprios objetos, para deles receber diretamente conceitos(...). É a consciência da relação das representações dadas às nossas diferentes fontes do conhecimento, unicamente pela qual pode ser determinada corretamente a relação entre elas*” (KANT 2002, A260/B316).

Primeiramente, a *reflexão transcendental* tem o intuito de identificar qual a faculdade de conhecimento – entendimento ou sensibilidade – as representações dadas se originam. Deste modo, será possível diagnosticar se tais representações são ligadas e comparadas no entendimento ou na sensibilidade. Na continuação, Kant adverte que alguns

36 KANT 2002, B316-7

37 Cresce a importância da localização do capítulo da *anfibolia*, na medida em que esta prepara o terreno para a distinção, proposta por Kant, entre o *engano lógico* e a *ilusão transcendental*, que constitui o conceito de *aparência transcendental*, presente na *Dialética*. Segundo Kant, mesmo que a lógica da razão seja *Dialética*, isto é, *ilusória*, se faz necessário evitar o engano que poderíamos incorrer caso tomássemos os conceitos da razão como se fossem conceitos do entendimento, ou seja, julgá-los a partir de um possível valor de verdade. Ver em KANT 2002, A297/B353. Este tema será aprofundado no terceiro capítulo desta dissertação.

38 MARQUES, A. “O valor crítico do conceito de *reflexão em Kant*”, in: *Studia Kantiana*; volume 4 (1): 43-60, 2003.

39 Que será, ao meu ver, radicalizado na crítica do juízo.

juízos podem ser aceitos por hábitos ou mesmo “*ligados por inclinação*”, entretanto, o fato de não haver uma reflexão precedente a estes juízos faz com que eles sejam admitidos *como se tivessem origem apenas no entendimento*, deste modo, segundo Kant, o intuito deste capítulo consiste em enfatizar a necessidade da precedência da *reflexão transcendental* para a formulação de todos os juízos, cabe portanto compreender o sentido da precedência da *reflexão transcendental* frente a todos os juízos de conhecimento.

Se, por um lado, para Kant, nem todos os juízos carecem de um exame, como exemplo o autor lança mão de juízos da geometria: “*entre dois pontos só pode haver uma linha recta*”<sup>40</sup>; pois, neste caso, a sua verdade é imediata. Mas, por outro lado, Kant afirma que todos os juízos, como também todas as comparações,

*“carecem de uma reflexão, isto é, de uma discriminação da faculdade de conhecimento a que pertencem os conceitos dados. O ato pelo qual confronto a comparação das representações em geral com a faculdade de conhecimento, onde aquela se realiza, e pelo qual distingo se são comparadas entre si como pertença do entendimento puro ou da intuição sensível, denomino reflexão transcendental”*(KANT 2002, A261/B317) (Grifo meu).

Para que seja possível relacionar a “comparação das representações em geral” ao lugar de origem desta comparação (no entendimento ou na sensibilidade), se faz necessário que esta relação possa assumir as seguintes formas: *identidade e diferença; concordância e oposição; interioridade e exterioridade; determinável e determinação* (matéria e forma). Mediante estas relações será possível diagnosticar as condições pelas quais “*os conceitos podem se ligar uns aos outros num estado de espírito*”<sup>41</sup>. Kant intitula de conceitos de comparação (*conceptus comparationis*), as formas pelas quais são possíveis relacionar as comparações das representações em geral.

Ao contrário da *reflexão lógica*, que busca por meio da comparação de uma *forma lógica* saber se algo foi ou não acrescentando ao conceito num juízo (isto é, se este é um juízo *analítico* ou *sintético*), a *reflexão transcendental* lida com o *conteúdo* (matéria) dos conceitos, a fim de “*saber se as próprias coisas são idênticas ou diversas, concordantes ou opostas, etc., essas coisas podem ter uma relação dupla com a nossa capacidade de conhecimento*”, isto é, as representações podem ter origem no entendimento ou na sensibilidade. Portanto, Kant interdita a possibilidade de saber se as representações são diferentes ou idênticas apenas mediante uma comparação lógica (tal como Leibniz propunha), pois, como vimos, esta se ocupa somente com a forma dos conceitos.

Portanto, a *reflexão transcendental* passa a ser um “*dever a que ninguém, que*

---

40 KANT 2002, A261/B317

41 Idem.

*pretenda a priori formular qualquer juízo sobre as coisas, se pode eximir*”<sup>42</sup>. Postas nestes termos, a tarefa da *crítica* procura reconhecer o erro de Leibniz ao manusear tais *conceitos de comparação*, ao passo que nos permite compreender em que medida a *crítica* se impõe como um *dever* (sollen) para que seja possível reabilitar a *metafísica especial* depurada dos erros (ou enganos) dos filósofos dogmáticos. Mas, antes de situar o papel que a *reflexão transcendental* possui no interior da estrutura da *Crítica*, para então analisar as críticas de Kant a Leibniz através dos conceitos de comparação (*conceptus comparationis*), ainda precisamos ressaltar um possível vínculo da relação entre a *reflexão transcendental* e a *atividade crítica*.

### 1.2.1) O elemento antropológico que permeia a reflexão transcendental

Para um maior esclarecimento, devemos fazer referência à uma nota do primeiro Prefácio à *Crítica da Razão Pura*, que é bem conhecida e necessária para compreender o vínculo entre *reflexão transcendental* e *atividade crítica*. Kant diz na nota que, em seu tempo, ouvia-se muito a queixa acerca de certa superficialidade do “*modo de pensar da época*”, assim como alguns apontavam para uma espécie de “*decadência da ciência rigorosa*”, no entanto, o autor censura estes que criticavam as ciências que possuíam princípios bem fundamentados, como a matemática e a física. E alerta que “*esse mesmo espírito*”

*“mostrar-se-ia mais eficaz nas demais espécies de conhecimento, se houvesse o cuidado prévio de ratificar os princípios dessas ciências. À falta de ratificação, a indiferença, a dúvida e, finalmente, a crítica severa são provas de um modo de pensar rigoroso. A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem de submeter-se. A religião, pela sua santidade e a legislação pela sua majestade, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame”* (KANT 2002, A XV).

O dever que se impõe à *reflexão transcendental* também pode ser entendido como um ato necessário para a *atividade crítica*, da qual, segundo Kant, nem mesmo a religião ou a legislação podem ser subtraídas, sob pena de serem postas como suspeitas caso não passem pelo crivo do exame livre e público da razão. Desse modo, a *reflexão transcendental* é encarada como necessária para a investigação das condições pelas quais o conhecimento é possível, mas, para isso, a *reflexão* precisa levar em consideração que esta investigação já pressupõe um elemento antropológico como ponto de partida, isto é, reflito

---

42 Idem., A263/B319



acerca das *minhas*<sup>43</sup> condições de possibilidade do conhecimento. Assim, é preciso ressaltar, como aponta o Professor Vinícius de Figueiredo, no artigo “*Crítica e Antropologia*”, uma ligação entre a *crítica* e a *questão antropológica*. Segundo Figueiredo, Kant parte de um hiato entre “natureza da razão” (*Natur der Vernunft*) e “razão humana” (*die menschliche Vernunft*)<sup>44</sup>, prossegue ele,

“já nas primeiras linhas da *Crítica*, através das quais o leitor é introduzido no idealismo transcendental, confrontamo-nos com a ideia de que há questões para as quais não se pode encontrar respostas objetivas, mas permanecem, não obstante, dotadas de apelo e significação; e isso, por conta da diferença, que conduz ao tema de nosso ensaio, entre a razão 'tomada em si mesma' e a 'razão humana'” (FIGUEIREDO 2010: 127).

Pode-se notar, portanto, que o elemento antropológico no seio do discurso crítico consiste justamente nesta limitação, que termina por nos conduzir à uma *atividade crítica* (ou uma *reflexão transcendental*), a fim de localizar as condições de possibilidade do conhecimento a partir da perspectiva da *razão humana*, ou seja, do **homem**<sup>45</sup>. Assim sendo, este vínculo ilumina por outro ângulo a hipótese que serve de horizonte para esta dissertação, a saber, se o modo pelo qual Kant caracteriza a reflexão na *Crítica do Juízo* pode ser entendido como uma radicalização desta posição (ou melhor, deste vínculo desenhado acima), na medida em que na terceira *Crítica* a reflexão passa a ter um princípio próprio para julgar, ao passo que a reflexão (sob a forma do juízo reflexionante) torna-se responsável por sistematizar os conceitos particulares do entendimento que a razão de outrora (*Crítica da Razão Pura*) não deram conta de sistematizá-los<sup>46</sup>.

---

43 Esta condição de possibilidade do conhecimento se refere à *razão humana*, e não à *natureza da razão*. Como veremos à seguir.

44 Segundo Kant, na primeira alínea do primeiro Prefácio à *Crítica da Razão Pura*, “a *razão humana*, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode ser evitadas, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas as quais também não se pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades” (KANT 2002, AVII). Nesta passagem já é possível fazer a distinção entre razão humana e sua natureza, sendo que a natureza da razão coloca (ou mesmo impõe) questões à razão humana (*die menschliche Vernunft*), que por sua condição, fica impossibilitada uma resposta positiva, pois exigiria à razão humana transgredir as suas próprias possibilidades. Como aponta o professor Vinícius Figueiredo na citação à seguir.

45 Acredito que há motivos para supor que não seja uma mera tautologia referir a perspectiva da razão humana como uma perspectiva do **homem**. Pois há autores como Michael Foucault, no livro “*As Palavras e as Coisas*”, que radicalizam o vínculo entre *atividade crítica* e o *elemento antropológico*. Segundo ele, “Antes do fim do século XVIII, o homem não existia. (...) é uma criatura bem recente, que a demiurgia do saber fabricou com suas mãos há pelo menos duzentos anos: mas envelheceu com tanta rapidez que podemos imaginar facilmente que havia esperado na sobra de milênios o momento de iluminação em que no fim seria conhecido”. Por mais que, segundo Foucault, as ciências naturais tivessem tratado o homem como um gênero ou mesmo uma espécie, entretanto, “não havia uma consciência epistemológica do homem como tal” (FOUCAULT, M. “*As palavras e as coisas*”, p. 322). Em linhas gerais, é possível dizer que Foucault identifica neste capítulo o “nascimento” do homem juntamente com o início da sua atividade crítica, pois é sob esta perspectiva antropológica que a crítica se desenvolve enquanto uma “*analítica*” do saber (ou nos termos de Foucault, uma *analítica da finitude*). Cabe ressaltar que esta *analítica do saber*, em Kant, tem um propósito, isto é, contornar a antinomia da razão para reabilitar os objetos da *metafísica especial*, isto é, como Deus, Alma e Mundo.

46 Ver KANT 1980, p. 269.

Antes de prosseguir, cabe fazer uma ressalva acerca do termo *reflexão transcendental*, tal como este termo foi usado acima: por um lado, utilizamos este termo para representar a necessidade da época da crítica vista a partir de uma perspectiva mais geral, tal como é anunciada pelo primeiro *Prefácio*, a saber, a *época da crítica* se impõe para que seja possível depurar certos erros da metafísica, a fim de fundamentar os seus princípios de acordo com as suas condições de possibilidade. Já um sentido mais estrito para a noção de *reflexão transcendental* pode ser visto como aquela *atividade crítica* que acompanha a “*nossa capacidade judicativa em geral, para revelar a sua qualidade quanto à origem das representações em jogo*”<sup>47</sup>, tal como aponta o Professor Antonio Marques.

Há portanto uma ressonância entre estes dois modos possíveis de compreender a *reflexão transcendental*, pois, em ambos os casos, a atividade crítica opera como pedra de toque do exame crítico do entendimento e da razão. Mas deixemos isto em suspenso para voltar à análise das críticas de Kant a Leibniz, com o intuito de compreender o erro de Leibniz que deverá ser evitado pela Crítica.

### 1.2.2) O erro de Leibniz e a necessidade da precedência da reflexão transcendental

Voltemos agora ao ponto em que paramos na análise – mesmo que breve - dos *conceitos de comparação*, a fim de diagnosticar o erro de Leibniz ao lançar mão de tais conceitos. O primeiro deles refere-se ao par *Identidade e diversidade*:

“Quando um objeto nos é representado frequentemente e de cada vez com as mesmas determinações internas (*qualitas et quantitas*), esse objeto, como objeto do entendimento puro, é sempre o mesmo, não muitas coisas, mas uma só coisa (*numérica identitas*)” (KANT 2002, A263/B319).

Há deste modo uma identidade do objeto se este for uma representação do entendimento puro, isto é, se os conceitos comparados entre si se referem tão somente ao entendimento, então posso extrair deles uma identidade – pois teriam as mesmas determinações quantitativas e qualitativas -, tal operação é possível mediante a *reflexão lógica*. Entretanto, se este objeto for tomado como fenômeno, não é possível extrair dele uma identidade apenas a partir da comparação entre conceitos, “*pois, por muito idênticos que seja tudo com respeito a estes, a diversidade dos lugares que ocupa esse fenômeno num mesmo tempo é fundamento bastante da diversidade numérica do objeto (dos sentidos)*”<sup>48</sup>. Portanto, o princípio dos indiscerníveis do qual Leibniz lança mão para

47 MARQUES, A. “O valor crítico do conceito de reflexão em Kant”, p. 46.

48 KANT 2002,A263/B319

estabelecer uma comparação entre conceitos só é válido aos objetos do entendimento puro, se refere portanto somente à forma dos conceitos.

Kant utiliza esta distinção para esclarecer o exemplo dado por Leibniz acerca da identidade entre duas gotas de água. Segundo Kant, mesmo que haja uma abstração das diversidades destas representações, ainda assim teríamos que considerá-las numericamente diferentes caso sejam intuídas em lugares diferentes. É por este motivo que Leibniz errou ao tomar os fenômenos “*como intelligibilia, isto é, objetos do entendimento puro*”<sup>49</sup>. Kant adverte que esta confusão acontecia mesmo que Leibniz desse o nome de fenômenos às representações que mantinham certo caráter nebuloso, deste modo, “*seu princípio dos indiscerníveis (principium identitatis indiscernibilium) não podia certamente ser atacado*”<sup>50</sup>. Sem embargo, o percurso crítico já estabeleceu na *Estética Transcendental* que os fenômenos são objetos da sensibilidade, assim como as categorias só possuem validade objetiva na medida em que se referem à sensibilidade.

Tendo em vista que a análise do segundo e do terceiro par dos conceitos de reflexão – isto é, *concordância e oposição, interno e externo* – não agregariam muito ao escopo da nossa investigação, iremos direto para a análise do quarto par de conceitos de comparação que consiste na distinção entre *matéria e forma*, que segundo Kant está na base de todos os conceitos de comparação expostos anteriormente,

“*de tal modo que estão indissolavelmente ligados a todo uso do entendimento. O primeiro significa o determinável em geral, o segundo a sua determinação (um e outro em sentido transcendental, abstraindo de toda a diferença entre o que é dado e a maneira como é determinado). Os lógicos de antigamente, davam o nome de matéria ao geral, e o de forma à diferença específica. Em todo o juízo, podem chamar-se aos conceitos dados matéria lógica (para o juízo), e à relação entre eles (mediante a cópula) a forma do juízo. Em todo ser, os elementos constitutivos (essentialia) são a matéria, a maneira como esses elementos estão ligados numa coisa é a forma essencial*” (KANT 2002, A267/B323).

Chegamos ao *clímax* do primeiro capítulo desta dissertação, a distinção entre *matéria e forma* se faz necessária para uma correta discriminação da faculdade de conhecimento nas quais as representações estão ligadas. Por conseguinte, a distinção entre *matéria e forma* é condição para um uso legítimo do entendimento. Kant define a matéria em geral como aquilo que deve receber uma determinação, isto é, “os *elementos constitutivos*”; já a forma é definida como aquilo que determina algo, ou melhor, o modo pelo qual aqueles elementos foram conectados.

Portanto, pode-se dizer que o entendimento exige que algo anterior seja dado (as formas da sensibilidade) para que a determinação seja possível<sup>51</sup>. Deste modo, Kant aponta

49 Idem., A264/B320

50 Idem.,

51 Algo semelhante acontece com os conceitos da razão, isto é, as ideias. Para que o condicionado seja

para o equívoco de Leibniz ao considerar que, no entendimento puro, a *matéria* deva preceder à *forma*, isso foi posto para que as mônadas possam ser admitidas antes mesmos (e portanto como elemento fundante) das relações exteriores. “Por isso, espaço e tempo eram possíveis, o primeiro apenas pela relação das substâncias e o segundo unicamente pela ligação das determinações entre si, como princípios e conseqüências”<sup>52</sup>.

Nota-se deste modo o equívoco de Leibniz em acreditar que através o entendimento puro era possível se referir imediatamente aos objetos, como também tomava o espaço e o tempo como *coisas em si mesmas*. No entanto, Kant alerta que espaço e tempo são *formas da sensibilidade* nas quais são possíveis determinar os objetos como fenômenos<sup>53</sup>. Deste modo,

“a forma da intuição (enquanto estrutura subjetiva da sensibilidade) precede toda a matéria (as sensações) e, por conseguinte, o espaço e o tempo precedem todos os fenômenos e todos os dados da experiência, e essa forma da intuição é que torna possível essa experiência possível” (KANT 2002, A2674/B323).

Sem uma *crítica* prévia que investigue os limites dos domínios de cada faculdade de conhecimento, assim como os seus respectivos usos, não seria possível compreender a anterioridade da *forma* frente à *matéria*. Kant apresenta como justa o rechaço de Leibniz acerca desta proposição, na medida em que ele admitia a possibilidade de intuir as “*coisas tal como elas são (embora com representação confusa)*”<sup>54</sup>, isto é, pressupunha a existência de uma intuição intelectual que permitiria o entendimento referir-se de modo imediato as coisas mesmas. No entanto, como já vimos, Kant afirma que o entendimento não é capaz de intuir, senão todo o conhecimento se dá através de conceitos, cabe então à sensibilidade fornecer uma intuição (ou matéria) aos conceitos puros do entendimento.

Assim sendo, a *reflexão transcendental* opera no pensamento de Kant sob duas perspectivas (uma liga-se a outra): de um lado, a *reflexão transcendental* (enquanto atividade crítica) refreia os equívocos daqueles que não discriminaram a faculdade de conhecimento na qual as representações estão ligadas; ao passo que, por outro, a *reflexão* se impõe como dever para que sigamos evitando tal engano, a saber, tomar os fenômenos como se fossem coisas em si mesmas, como é o caso de Leibniz.

---

dado, é preciso então que haja um incondicionado que possa iniciar uma cadeia causal. Kant diz que: “se é dado o condicionado, então é dada a inteira soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado” (KANT 2002, A409/B436).

52 Idem., A267/B323

53 Kant diz que: “Não deverei pois, neste último caso, na reflexão transcendental comparar alguma vez os meus conceitos, a não ser sujeitos às condições da sensibilidade, e assim espaço e tempo não serão determinações das coisas em si, mas dos fenômenos; não sei, nem preciso de saber, o que sejam as coisas em si, pois nunca uma coisa se poderá apresentar a mim a não ser como fenômeno” (KANT 2002, A277/B333).

54 Idem., A268

Antes de explorar mais a fundo a afirmação de Kant acerca da precedência da reflexão transcendental para a compreensão do “erro” de Leibniz, faremos duas considerações: a primeira diz respeito ao modo pelo qual Kant define o conceito de númeno como um conceito-limite, que impede os avanços da sensibilidade para fora de seus domínios (isso será importante para compreender o modo como Kant caracteriza a noção de “erro”); e a segunda consideração faz menção à *Tópica Transcendental*, recurso necessário da *reflexão transcendental* para localizar as origens da representação, isto é, se ela advém da sensibilidade ou do entendimento. Feito isso, estaremos em condições de abordar o sentido da precedência da reflexão transcendental e o lugar estratégico que ela ocupa na estrutura da *Crítica da Razão Pura*.

### 1.2.3 – O sentido negativo do conceito de númeno

Se, para Kant, o entendimento não é capaz de intuir, então o acesso às coisas em si mesmas está vedado, no entanto, o conceito de númeno joga um papel importante na correta demarcação dos limites das faculdades de conhecimento. Deste modo, Kant afirma que o entendimento só pode fazer uso empírico de seus conceitos, isto é, que as categorias só possuem validade objetiva na medida em que se reportam à sensibilidade, assim sendo, o autor impossibilita “*um uso transcendental de todos os princípios a priori e mesmo de todos os seus conceitos*”<sup>55</sup>. Decorre-se, portanto, que os conceitos puros do entendimento se referem às “condições gerais de uma experiência possível”, e não às coisas em geral, ou seja, sem levar em consideração o modo pelo qual elas são intuídas.

Tendo em vista que o uso transcendental dos conceitos puros do entendimento está vedado, no entanto, Kant permite pensar uma significação transcendental,

“*porque este uso é, em si mesmo, impossível, na medida em que lhe faltam todas as condições para qualquer uso (nos juízos), ou seja, as condições formais da subsunção de um eventual objeto nesses conceitos. (...) [As categorias puras] são simplesmente a forma pura do uso do entendimento em relação aos objetos em geral e ao pensamento, sem que só por elas se possa pensar ou determinar qualquer objeto*” (KANT 2002, A248/B305).

Portanto, a significação transcendental dos conceitos puros do entendimento joga um papel importante, na medida em que abre um espaço para pensar algo que esteja fora dos domínios da sensibilidade. Aqui Kant retoma uma distinção importante entre conhecer e pensar, presente no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. Como vimos, o conhecimento só é possível mediante a relação dos conceitos puros do entendimento às

---

55 Idem., A238/B298.

intuições sensíveis; já o pensar não possui um objeto<sup>56</sup> correlato na sensibilidade<sup>57</sup>. Podemos notar que nem tudo é objeto dos nossos sentidos, o núneno é uma coisa, “**na medida em que não é objeto da nossa intuição sensível, abstraindo do nosso modo de intuir, essa coisa é então um núneno em sentido negativo**”<sup>58</sup>.

Ao mesmo tempo em que Kant apresenta a possibilidade de pensar algo que não seja objeto do fenômeno, o autor também impossibilita o conhecimento daquilo que está para além dos objetos dos sentidos (que necessitaria de uma intuição intelectual). Por mais que haja o impedimento de conhecer as coisas tais como elas são, caso em que as intuições sensíveis foram abstraídas, ainda assim nos restarão as formas do pensamento<sup>59</sup>.

O núneno então deve ser apresentado como um *conceito problemático*, na medida em que não possui um correlato na experiência, mas também não contém em si nenhuma contradição. Deste modo, segundo Kant, o núneno é pensado como uma coisa em si necessária para

“*não alargar a intuição sensível até as coisas em si e para limitar, portanto, a validade objetiva do conhecimento sensível (pois as coisas restantes, que a intuição sensível não atinge, se chamam por isso mesmo núnenos, para indicar que os conhecimentos sensíveis não podem estender o seu domínio sobre tudo o que o pensamento pensa)* (KANT 2002, A255/B310).

Nota-se, portanto, a importância de ressaltar o núneno como um conceito-limite, o

---

56 O comentador Henry Allison, no livro intitulado *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, nos apresenta uma distinção entre dois modos de considerar o objeto transcendental na Crítica. Kant utiliza os termos Objekt e Gegenstand em diferentes momentos para se referir ao objeto transcendental. Essa distinção repousa sob uma outra distinção, que diz respeito a diferença entre validade objetiva e realidade objetiva. Para Allison, a validade objetiva dos juízos “*é objetivamente válida caso a síntese de representações que contém é legítima ou <fundamentada>*” (ALLISON. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. p. 220). Desse modo, a validade objetiva da categoria se configura de modo que confere as condições de possibilidade das representações dos objetos. Por conseguinte, essa validade objetiva, segundo Allison, “*acompanha a concepção lógica ou judicativa do objeto (objeto no sensus lógico)*”, é assim que o termo Objekt é empregado. Por outro lado, a realidade objetiva se diferencia da validade objetiva, na medida em que é aplicada a um objeto real, diz Allison. Ou seja, as categorias do entendimento possuem realidade objetiva mediante a sua possibilidade de aplicação a um objeto dado pela intuição sensível, este é então um “*objeto da experiência possível*”. Esta caracterização da realidade objetiva das categorias nos conduz à caracterização do termo Gegenstand, que tem o sentido “*<real> de objeto, isto é, como um objeto no sentido de uma entidade real ou atual (ou seja, um objeto da experiência possível)*” (ALLISON. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. p. 221).

57 Como exemplo, podemos citar o conceito de *ens rationis* como um conceito vazio, isto é, sem objeto. “*Assim se vê que o ser de razão se distingue do não ser, porque o primeiro, sendo apenas uma ficção (embora não contraditória), não deve ser pensado no número da possibilidades, ao passo que o segundo é oposto à possibilidade, porquanto o conceito se suprime a si próprio*” (KANT 2002, A292/B349). No terceiro capítulo exploraremos o estatuto do conceito vazio como ficção.

58 KANT 2002, B307. Kant também apresenta o núneno em sentido positivo: “*Se, porém, admitimos um modo particular de intuição, a intelectual, que todavia, não é a nossa, de que nem podemos encarar a possibilidades e que seria o núneno em sentido positivo*” (KANT. “*Crítica da Razão Pura*”, B307). No entanto, Kant não admite tomar este sentido de núneno, pois está fora do alcance da nossa faculdade de conhecer, tendo em vista que a única intuição possível (para nós) é a sensível. Portanto, não é possível determinar nada para além disso, neste sentido, o conceito de núneno permanece como um conceito indeterminado.

59 “*O modo de determinar um objeto para o diverso de uma intuição possível*” (KANT 2002, A234/B310).

que torna possível a delimitação dos domínios da sensibilidade, desse modo, o autor valoriza a possibilidade de poder pensar um objeto que não tenha um correspondente na sensibilidade<sup>60</sup>. Para Kant, erro de Leibniz foi não ter se dado conta do lugar que as representações ocupam no espírito, assim o autor poderia comparar diversas coisas através de um conceito sem investigar a possibilidade da relação (imediate) entre o conceito e o seu objeto.

#### 1.2.4) A doutrina da Tópica Transcendental

Antes de ressaltar o lugar estratégico da *Anfibolia*, cabe apontar para aquilo que Kant chama de *Tópica Transcendental*, a fim de compreender como será possível evitar a confusão que constitui a *Anfibolia transcendental*, isto é, “*uma confusão entre o objeto puro do entendimento e o fenômeno*”<sup>61</sup>. Neste momento, não nos interessa uma abordagem mais profunda sobre o erro de Leibniz apontado por Kant, mas somente a compreensão do modo pelo qual a *reflexão transcendental* opera a partir daquilo que o autor denomina de *Tópica Transcendental*.

“*Seja-me permitido dar o nome de lugar transcendental à posição que atribuímos a um conceito, quer na sensibilidade, quer no entendimento puro. (...) [A tópica transcendental] constituiria uma doutrina que rigorosamente nos preservaria das surpresas do entendimento puro e das ilusões daí resultantes, porquanto sempre distinguiria a que faculdade de conhecimento pertenceria propriamente os conceitos*” (KANT 2002, A228-9/B 324-5).

Desde o início procuramos enfatizar a principal característica que distinguia a *reflexão lógica* da *reflexão transcendental*, esta pode ser vista (principalmente) a partir da distinção entre *forma* e *matéria*: a *reflexão lógica* apenas compara conceitos sem levar em conta o seu conteúdo; já a *reflexão transcendental* considera a faculdade de conhecimento nas quais as representações estão ligadas, isto é, a origem das representações. Por *origem* podemos entender a posição que o conceito ocupa numa das faculdades de conhecimento, como aponta Kant na citação acima. Deste modo, a discriminação da origem (ou *tópica*) do conceito se dá de modo que localiza a “*diversidade do uso e as regras que ensinam a determinar o lugar de todos os conceitos*”<sup>62</sup>, é assim que Kant define a *Tópica*

---

60 Cabe aqui fazer uma ressalva em relação aos objetos que não possuem um correlato na sensibilidade. Segundo Michelle Grier, há uma diferença entre o objeto transcendental (ou objeto em geral) e o núneno: no primeiro caso o objeto se mantém indeterminado, mas tem em si a possibilidade de se referir a experiência, já o conceito de núneno nunca se reporta à experiência. Grier diz que “although the concept of the object in general has a legitimate use by which it acquires true objective reference in experience (i.e., when it is employed empirically), the concept of the thing in itself never has any true objective reference to an object” (GRIER, M. *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, pág. 90).

61 KANT 2002, A270/B326.

62 Idem., A296/B325.

*Transcendental.*

Esta pode ser entendida como uma doutrina na medida em que auxilia o uso entendimento, como também evita alguns erros nos quais o entendimento pode enveredar-se caso não discrimine a correta posição das representações frente à faculdade de conhecimento. É justamente a partir desta prevenção que Kant lança mão da *tópica transcendental*, a fim de evitar o erro no qual recaia os filósofos intelectualistas como Leibniz e Wolff. E com isso evita-se também o uso dos conceitos do entendimento para além da faculdade que lhe confere a validade objetiva, isto é, a sensibilidade.

Kant indica que todo conceito pode ser considerado como um “*lugar lógico*”, como apontava Aristóteles. É sobre este ponto que Aristóteles funda a *tópica lógica*, recurso que servia à retórica (ou melhor, aos oradores) para buscar “algum título de pensamento” que lhe permitisse abordar certos assuntos, para então “falar largamente com aparência de profundidade”, diz Kant.

Sem embargo, não é este o sentido da *tópica kantiana*, na medida em que ela está circunscrita aos “*quatro títulos de toda comparação e de toda a distinção*”<sup>63</sup>. Kant ressalta que estes conceitos de comparação não se referem às categorias e nem servem para representar os objetos enquanto aquilo que os constitui, isto é, sua grandeza ou realidade. Mas o autor afirma que cabe à *tópica transcendental*,

*“em toda a sua diversidade, a comparação das representações que precedem o conceito das coisas. Essa comparação requer primeiro uma reflexão, isto é, uma determinação do lugar a que pertencem as representações das coisas comparadas, com a finalidade de saber se é o entendimento puro que as pensa, ou a sensibilidade que as dá no fenômeno (KANT 2002, A296/B325)*

Esta citação indica o modo pelo qual a reflexão transcendental opera na discriminação da origem das representações presentes na comparação, ao contrário dos conceitos comparados logicamente, como é o caso da reflexão lógica que não precisa indicar a origem dos conceitos, ou seja, esta não precisa de uma *tópica* pois não lida com a matéria do conceito.

Kant indica que se não houvesse tal separação – entre *reflexão lógica* e *transcendental* – estaríamos suscetíveis a um “*uso inseguro destes conceitos*”<sup>64</sup>. Ao evitar extrair deste uso inseguro alguns “*pretensos princípios sintéticos que a razão crítica não pode reconhecer e que, por fim, assentam simplesmente numa anfíbolia*”<sup>65</sup>, que deve ser entendida como uma confusão “*entre o objeto puro do entendimento e o fenômeno*”<sup>66</sup>,

---

63 Idem.

64 Idem., A296/B325

65 Idem.,

66 Idem.,



pode-se compreender mais claramente a confusão de Leibniz ao tomar os fenômenos como se fossem coisas em si mesmas.

Por conseguinte, por não possuir uma *tópica transcendental* que lhe permitisse compreender as fontes de onde se originam as representações, Kant afirma que Leibniz teria sido *enganado* pela Anfibolia dos conceitos de reflexão ao tentar construir um “*sistema intelectual do mundo ou, pelo menos, acreditou conhecer a estrutura interna das coisas, comparando todos os objetos apenas com o entendimento e os conceitos formais e abstratos do seu pensamento*”<sup>67</sup>. Pode-se entrever a vantagem de possuir uma tópica a fim de evitar o erro de buscar construir um “sistema intelectual do mundo” apenas segundo os conceitos do entendimento. É com o intuito de evitar este engano que o capítulo da Anfibolia se encontra entre a *Analítica Transcendental* (lógica da verdade) e a *Dialética Transcendental* (lógica da ilusão)<sup>68</sup>.

#### **1.2.5) O lugar que a reflexão transcendental ocupa na economia da *Crítica da Razão Pura***

No capítulo em que se segue à *Anfibolia*, intitulado *Dialética Transcendental – Da aparência transcendental*, Kant apresenta uma definição daquilo que ele entende por ser um erro, a fim de ilustrar a distinção entre *aparência lógica* (engano lógico) e *ilusão transcendental*. O autor afirma que a dialética envolve uma lógica da *aparência*, desde já o autor indica que o fenômeno (*Erscheinung*) e a aparência (*Schein*) são coisas distintas<sup>69</sup>.

---

67 KANT 2002, A270/B326

68 Cabe ainda ressaltar esta intelectualização dos fenômenos que parece ser o erro de Leibniz, pois veremos que na análise da forma da reflexão na típica da faculdade de julgar prática (o próximo momento desta investigação), essa preocupação permeia o horizonte na qual a reflexão moral se insere. Lá veremos uma certa ressonância desta precaução, na medida em que Kant procura evitar intelectualizar os fenômenos ou seu oposto, sensualizar os seus conceitos.

69 Cabe advertir o leitor acerca de uma possível confusão que os significados dos termos aparência enquanto fenômeno (*Erscheinung*), e aparência (ora *Apparenz*, ora *Schein*) no sentido empírico, assim como deve-se distingui-lo do seu sentido transcendental: no sentido empírico, por fenômenos (*Erscheinung*) devemos entender o modo pelo qual as coisas nos aparecem, segundo a nossa constituição subjetiva dos sentidos, isto é, sob as formas da sensibilidade nas quais os objetos nos aparece (espaço e tempo) deste modo, os fenômenos (*Erscheinung*) não existem por si mesmo, mas somente na medida em que uma intuição (sensível) deve ser representada como fenômeno. No entanto, caso “*abstairmos da nossa constituição subjetiva, não encontraremos nem poderemos encontrar em nenhuma parte o objeto representado com as qualidade que lhe conferiu a intuição sensível, porquanto é essa mesma constituição subjetiva que determina a forma do objeto enquanto fenômeno*” (KANT 2002, A45/B62). Já o termo aparência (*Apparenz* ou *Schein*) tem o sentido de um objeto (físico) que me aparece, para um maior esclarecimento acerca da significação deste termo, o comentador Henry Allison no livro intitulado “*Kant's transcendental idealism: An Interpretation and Defense*”, cita uma nota presente na *Metafísica dos Costumes*, na qual Kant esclarece o sentido da aparência (*Apparenz*) como um modo pelo qual um objeto físico nos aparece, ele diz que: “*A pesar de que estos objetos de los sentidos son meras apariencias y por ello solo pueden ser comparados con otros objetos sensibles, sin embargo son pensados como cosas en sí mediante el lenguaje de la experiencia. Así pues, si*

Sem embargo, em ambos os casos é possível dizer que nem a verdade, nem a aparência são propriedade dos objetos, “*na medida em que são intuídos*”, mas diz respeito ao juízo acerca do objeto, isto é, somente como são pensados. Ao que tudo indica, é por este motivo que tanto a verdade como o erro se referem somente ao juízo, ou seja, “*na relação do objeto com o nosso entendimento, se encontram tanto a verdade como o erro*”<sup>70</sup>.

Segue-se então para Kant que sem uma influência externa, nem o entendimento, nem a sensibilidade podem errar: pois caso o entendimento aja somente em conformidade com as suas próprias leis, “*o efeito (o juízo) terá de concordar necessariamente com elas*”; já no segundo caso, não há erro pois a sensibilidade não possui a capacidade de julgar.

*“Nos sentidos não há qualquer juízo, nem verdadeiro, nem falso. Como possuímos apenas estas duas fontes de conhecimento, segue-se que o erro só é produzido por influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento, pela qual os princípios subjetivos do juízo se confundem com os objetivos e os desviam do seu destino”* (KANT 2002, A294/B351).

Se o erro se encontra na formulação dos juízos e não propriamente em alguma faculdade de conhecimento, como devemos entender a afirmação de Kant acerca da definição de erro como “*influência despercebida da sensibilidade no entendimento*”? Provavelmente Kant quer nos alertar para a importância da (atividade) crítica na busca por determinar a origem das representações. No entanto, cabe mais uma vez ressaltar que a sensibilidade não é responsável pelo “desvio” que sua influência pode ter no entendimento, Kant não é Descartes! Com isso, o autor não quer dizer que a sensibilidade é a fonte dos enganos, pois, para Kant, o conhecimento (cognição) só acontece – como foi enfatizado na primeira parte do presente capítulo – na aplicação de um conceito do entendimento a uma intuição fornecida pela sensibilidade. Deste modo, compreende-se porque Kant ressalta que o “erro” (ou engano) se dá pelo mal uso das capacidades cognitivas, isto é, pela não limitação dos domínios das faculdades cognitivas.

A partir desta perspectiva, a crítica de Kant enfatiza o fato de que só poderemos chegar a *juízos sintéticos a priori* caso haja uma precedência da reflexão transcendental. Esta tem como objetivo assinalar “*o lugar de cada representação na faculdade de*

---

*se dice de una cosa que tiene apariencia [Anschein] de un arco, en este contexto el aparentar se refiere al aspecto subjetivo de la representación de una cosa, el cual puede ser considerado falsamente como objetivo en un juicio”* (KANT, AK, XX, 269 apud ALLISON, 1992: 36-37). Deste modo, o termo aparência (enquanto fenômeno) deve ser entendido ligado às condições de possibilidade nas quais os objetos aparecem na experiência; já o segundo sentido do termo indica uma certa aparência/ilusão (Apparenz/Schein) que nos é suscitada pelo modo com que o objeto físico nos aparece (ilusão óptica). No entanto, na *Dialética transcendental*, Kant afirma que a aparência transcendental não se refere a este tipo de ilusão ótica (aparência empírica), “*mas onde a faculdade de julgar é desviada pela influência da imaginação; aqui importa-nos só a **aparência transcendental**, que influi sobre princípios cujo o uso nunca se aplica à experiência, (...) que, contra todas as advertências da crítica, nos arrasta totalmente para além do uso empírico das categorias, enganando-os com a miragem de uma extensão do **entendimento puro***” (KANT 2002, A295/B353).

70 KANT 2002, B350

conhecer que lhe corresponde, assim distinguindo, conseqüentemente, a influência da sensibilidade sobre o entendimento”<sup>71</sup>. Por conseguinte, ao atentar para a origem de cada representação, a reflexão transcendental impede os avanços da influência despercebida da sensibilidade no entendimento. Como vimos, essa precedência da reflexão transcendental é um dever “a que ninguém, que pretenda a priori formular qualquer juízo sobre as coisas, se pode eximir”<sup>72</sup>. Nesse sentido, a correta determinação da origem das representações impede tanto o uso (ou abuso) transcendental das categorias do entendimento, como também evita a “influência despercebida da sensibilidade”. Assim que podemos evitar que uma ilusão (que não cessa) nos engane, como é o caso da *ilusão transcendental*.

Antes de definir o que Kant entende por *ilusão transcendental*, cabe salientar que a *aparência transcendental* se refere somente aos “princípios cujo uso nunca se aplica à experiência”. Uma correta delimitação dos domínios da faculdade de conhecimento, impede assim a extensão do uso do entendimento para além da experiência. Sem embargo, os princípios podem assumir duas formas, *imanentes* e *transcendentes*: o primeiro se refere somente as condições de possibilidade da experiência; e o segundo, “àqueles que transpõem essas fronteiras”<sup>73</sup>. Kant nos alerta para que não confundamos o uso transcendente com o uso transcendental das categorias.

Os usos transcendententes das categorias são

“princípios efetivos, que nos convidam a derrubar todas as barreiras e passar a um terreno novo, que não conhece, em parte alguma qualquer demarcação. Eis porque **transcendental** e **transcendente** não são idênticos. Os princípios do entendimento puro, que anteriormente apresentamos, deverão ter apenas uso empírico, e não transcendental, isto é, não devem traspor a fronteira da experiência. Mas, um princípio, que suprima estes limites ou até nos imponha a sua ultrapassagem, denomina-se **transcendententes**” (KANT 2002, A296/B353).

Ao distinguir o uso *transcendente* das categorias do seu uso *transcendental*, a crítica de Kant tem como intuito “desmascarar a aparência desses ambiciosos princípios”. É importante o fato de que Kant ressalta os princípios transcendententes como àqueles que nos “convidam a derrubar todas as barreiras e passar a um terreno novo”, ao fazer isso, os conceitos do entendimento já não servem mais para “explorar” este novo terreno (ou melhor, esta nova investigação), neste sentido, já não compete mais a objetividade servir de

71 KANT 2002, A295/B351. Cabe frisar que a precedência da reflexão transcendental não diz respeito a mesma precedência do juízo reflexionante frente ao juízo determinante, como Kant argumenta na Primeira Introdução a *Crítica do Juízo*, veremos que lá o juízo reflexionante é ao mesmo tempo determinante porque a Reflexão poderá ser vista como sinônimo de Pensar (que envolve a possibilidade de sistematização do conhecimento, tal como o Pensar é posto na Crítica da Razão Pura), ver mais no livro de Lebrun intitulado *Kant e o Fim da Metafísica*, p. 377. Portanto, a precedência da reflexão transcendental indica apenas a atividade crítica necessária para a correta formulação de um juízo, ou seja, indicando a origem da representação (sensibilidade ou entendimento).

72 Idem., A263/B319

73 KANT 2002, A296/B354.

guia para a orientação do *pensamento* nesta nova investigação<sup>74</sup>. Doravante cabe à razão buscar um princípio subjetivo (uma *máxima*) que lhe permita servir de “guia” para a investigação daquilo que extrapola os domínios da sensibilidade.

Kant então apresenta uma diferenciação entre a *aparência lógica* e a *aparência transcendental*: no primeiro caso, há somente um mal uso da regra lógica, assim essa aparência se dissipa ao corrigir tal erro aplicando corretamente a regra; no entanto, há uma aparência que não cessa, mas podemos evitar que essa ilusão nos engane (como é o caso da *aparência lógica*), esta é para Kant uma *ilusão inevitável*. A título de exemplo, Kant apresenta o juízo de que “o mundo tem de ter um começo no tempo”, por mais que a crítica impossibilite a validade objetiva deste juízo, a ilusão não cessa pois

“na nossa razão (considerada subjetivamente como uma faculdade humana de conhecimento) há regras fundamentais e máximas relativas ao seu uso, que possuem por completo o aspecto de princípios objetivos, pelo que sucede a necessidade subjetiva de uma certa ligação dos nossos conceitos, em favor do entendimento, passo por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si” (KANT 2002, A297/B354).

Kant enfatiza nessa passagem uma exigência (ou necessidade) de conectar os conhecimentos do entendimento; necessidade esta que é subjetiva, fundada nas regras e máximas do uso da razão, no entanto, esta necessidade passa a ser vista como objetiva, desse modo, ela é tomada *como se (als ob)* fosse possível o conhecimento das coisas em si mesmas, é assim que o cânon da lógica passa a ser tomado como *organon* da metafísica<sup>75</sup>, como é o caso do *engano lógico*.

Pode-se entrever o motivo pelo qual Kant caracteriza a *ilusão transcendental* como sendo inevitável, Kant não denuncia a aparência para restituir uma verdade (da qual a razão não poderia jamais ter acesso, na medida em que a verdade seria para Kant “a concordância dos nossos conceitos com os objetos”<sup>76</sup>), sendo que os conceitos da razão não possuem nenhum correspondente na intuição sensível – são, portanto, conceitos problemáticos<sup>77</sup>. Deste modo, nota-se o motivo pelo qual Kant toma a aparência enquanto

---

74 É interessante notar que no texto intitulado “O que significa orientar-se no pensamento”, Kant apresenta esta questão, a saber, que a investigação acerca dos “objetos” (no sentido vulgar) da razão pura devem ter como “guia” apenas um princípio subjetivo. Kant define o significado da noção de orientar-se no pensamento em geral: “dada a insuficiência dos princípios objetivos da razão, determinar-se na admissão da verdade segundo um princípio subjetivo da razão” (KANT, “O que significa orientar-se no pensamento”. In: *Textos Seletos*. p. 76).

75 Segundo Lebrun, “assim como a analítica lógica engendra uma aparência de saber quando ela esquece da natureza estritamente formal para se transformar em método (*organon*), também a Analítica transcendental cessa de ser uma lógica da verdade, quando o entendimento puro faz um “uso hiperfísico” dos princípios que são legitimados ‘fisiologicamente’. (...) ora, se uma Dialética é necessária, é porque há sempre o perigo de transformar o cânon lógico em um *organon*, o cânon transcendental em um instrumento de conhecimento das coisas em geral” (LEBRUN. *Kant e o fim da metafísica*. p. 68).

76 KANT 2002, A642/B670.

77 No terceiro capítulo abordaremos este tema com mais profundidade.

aparência, e não como se esta ocultasse uma verdade (bastaria assim a denúncia da aparência para o aparecimento da verdade).

A aparência se mantém mesmo com a *Crítica*, mas disso não se segue que ela continue nos enganando, pois temos que ter em mente que a razão deve ser considerada apenas “*subjetivamente como uma faculdade humana de conhecimento*”; a razão serve apenas como um instrumento que conecta os conhecimentos do entendimento e lhes conferem sentido, formando assim uma *unidade sistemática*<sup>78</sup>, como veremos no terceiro capítulo desta dissertação.

Antes de prosseguir cabe atentar para a articulação entre a *reflexão transcendental* e a *aparência transcendental*, a fim de compreender o lugar que a primeira ocupa na economia da crítica: Kant acusa Leibniz por não ter entendido que a *lógica* não poderia servir de exemplo de *método* para a metafísica; ao fazer isso não se deu conta da aparência (ou engano) lógica que consistia em comparar as coisas entre si apenas mediante conceitos, pois, para isso precisaríamos de uma intuição intelectual que reportasse os conceitos imediatamente às coisas (consideradas em si mesmas). A reflexão transcendental nos auxilia na medida em que busca a origem das representações, diferenciando aquilo que é ordem da sensibilidade ou do entendimento.

Além disso, a investigação acerca desta articulação nos permite lançar luz sobre um aspecto que *parece* não ter tanta relevância, este aspecto consiste no modo pelo qual Kant utiliza a *ilusão ótica* como imagem para compreender a *ilusão* transcendental, mas isso é importante pois suspeito que, para falar do supracensível, Kant lance mão de um “*método*” distinto da tradição. Se não temos uma intuição que corresponda ao *supracensível*, então como é possível pensar um conceito sem objeto<sup>79</sup>? Acredito que esse “*método*” pode ser visto no modo pelo qual Kant caracteriza a ilusão ótica como imagem da ilusão transcendental. Ao que parece, esse novo modo de falar do supracensível consistiria em lançar mão de uma *analogia* que possibilite pensar algo que não corresponda a nenhuma intuição possível (para nós).

*“Ilusão esta que é inevitável, assim como não podemos evitar que o mar nos pareça mais alto ao longe do que junto à costa, porque, no primeiro caso, o vemos por meio de raios mais elevados; ou ainda como o próprio astrônomo não pode evitar que a lua, ao nascer, lhe pareça maior, embora não se deixe enganar por essa aparência”* (KANT 2002, A297/B354)

Cabe se perguntar em que medida um elemento do sensível pode nos auxiliar na representação do supracensível? Ou seja, a relação aqui exposta pode ser considerada um

---

78 Ver KANT 2002, A652/B680.

79 Kant caracteriza o *ens rationis* como um conceito vazio sem objeto, ver KANT. “*Crítica da Razão Pura*”, A292.

germe do debate a respeito da noção de símbolo na *Crítica da Razão Prática* e na *Crítica do Juízo*? É Lebrun quem nos alerta para o fato de que a *ilusão ótica* serve de imagem para a *ilusão transcendental*.

Para Lebrun, a ilusão e a alucinação aparecem a Kant de modo diferente da maneira em que Descartes

“*explicava o erro dos hidróticos e a ilusão dos amputados, falhas de funcionamento inevitáveis e devidas à própria sabedoria do corpo, mas sem compreender a pretensão à verdade que elas envolvem*” (LEBRUN. *Kant e o fim da metafísica*. p. 64).

O erro já não é mais da ordem daquilo que seria o *Outro* do entendimento, ou seja, não é a sensibilidade a faculdade enganadora, nem tampouco a imaginação responsável pelos enganos e ilusões<sup>80</sup>, mas o erro se insere na “*pretensão à verdade que elas [a ilusão e a alucinação] envolvem*”<sup>81</sup>. Veremos no próximo capítulo o papel que a imaginação joga nas condições de possibilidade do conhecimento, no entanto, cabe ao menos ressaltar aqui algo que termina por distinguir Kant da tradição, isto é, o modo pelo qual Kant aborda a questão da imaginação sem vinculá-la ao erro ou a alucinação (tal como Descartes entendia).

Lebrun nos alerta para o fato de que Kant parece retomar, neste ponto, as suas observações acerca da proximidade entre o visionário Swndenborg e os filósofos dogmáticos, Leibniz e Wollf: nestes casos há uma espécie de devaneio, como se os filósofos dogmáticos estivessem num “*sonho de vigília*”, pois, tanto no caso do visionário como no caso dos filósofos dogmáticos, não haveria fundamentos suficientes para sustentar suas afirmações. No limite, segundo Lebrun, Kant se questiona acerca do modo pelo qual “*os fantasmas podem se tornar objetos*”<sup>82</sup>? Tendo em vista este debate, o confronto da

---

80 Se lembrarmos das “*Meditações metafísicas*” de Descartes, logo no início podemos notar a relação entre as opiniões tomadas no início da vida (infância – em latim *infantia*, período em que estamos privados da fala) com a época em que o espírito se considera apto a suspender o juízo na busca por um fundamento certo e seguro. Isso parece indicar que o homem na fase inicial da vida é privado de razão, e é com o passar dos anos que este desenvolve a sua capacidade intelectual. Desse modo, a sensibilidade parece ter primazia frente a razão nos primeiros anos de vida do homem, cabe duvidar das opiniões recebidas até então para que seja possível encontrar um fundamento forte o bastante para sustentar as opiniões que se seguirão logo após o empreendimento da dúvida. Portanto, “*tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez*” (DESCARTES 1983: 54). Nota-se desse modo que o distanciamento das falsas opiniões presentes nos primeiros anos de vida, reside no fato de que, tudo que foi aprendido, até então, como verdadeiro e seguro foi através dos sentidos. Por conseguinte, não cabe confiar em quem um dia já lhe enganou. Pode-se afirmar assim que, para Descartes, o fundamento de uma verdade segura, se houver, não está ao alcance da sensibilidade, cabe então encontrá-la em outra parte (isto é, no entendimento). Portanto, podemos ao menos vislumbrar a distância em que separa Kant de Descartes, na medida em que não cabe a nenhuma faculdade (tomada isoladamente) ser a fonte dos erros.

81 LEBRUN 2002: 64

82 Lebrun acrescenta que “*é impressionante reencontrar na Dialética transcendental, sob forma de metáfora, as explicações óticas dos Träumes: ao invés de situar em meu cérebro o ponto focal onde se cruzam os raios, eu o projeto fora de mim, e os fantasmas tornam-se objetos; acontecimentos corporais são metamorfoseados em coisas representadas*”. (LEBRUN. *Kant e o fim da metafísica*. p. 64)

razão com a loucura, pode-se notar o cuidado de Kant ao se referir as coisas que transcendem a nossa capacidade de conhecimento.

No texto dos “Sonhos”, Kant caracteriza a fantasia como “*imagens inventadas, que mesmo assim iludem os sentidos como se fossem objetos verdadeiros*”<sup>83</sup>, postas nestes termos, a questão diz respeito ao que asseguraria a legitimidade em utilizar a *ilusão ótica* como *imagem* para explicar o funcionamento da *ilusão transcendental*, no início da *Dialética Transcendental*? Ou seja, como é possível se assegurar que esta imagem não é mera fantasia? Ao que parece, desde o texto dos “Sonhos”, Kant já tinha recorrido a uma noção importante para manter-se na tênue fronteira que separa a razão do delírio: a analogia era utilizada para se referir aos objetos que não encontram correspondência na experiência. A validade de pensar por meio de uma analogia já encontra eco desde quando Kant escreveu os “*Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*” em 1766.

Numa parte deste texto, Kant se pergunta acerca da possibilidade de tornar-se consciente das representações espirituais, tendo em vista sua heterogeneidade em relação à “*vida corporal do homem*”, sendo que essa heterogeneidade não deve,

*“entretanto, ser considerada um obstáculo tão grande a ponto de suprimir a possibilidade de por vezes se tornar consciente dos influxos da parte do mundo dos espíritos mesmos nesta vida, pois, embora eles não possam passar imediatamente para a consciência pessoal do homem, podem fazê-lo de tal modo que eles excitam, segundo a lei de associação dos conceitos, aquelas imagens aparentadas que despertam representações analógicas de nossos sentidos, as quais certamente não são próprios conceitos espirituais, mas, sim, seus símbolos”* (KANT. “*Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*”, P. 172) (Grifo meu).

Essa passagem parece ser fundamental para compreender o modo pelo qual Kant adianta a significação da noção de símbolo, assim como a sua função no pensamento crítico. Cabe dizer que o texto sobre Swendenborg é, para nós, um texto estranho<sup>84</sup>, pois o encadeamento do texto não se dá de modo linear. Segundo Monique David-Ménard, a tese de Kant não é sustentada por ele (em alguns momentos da sua reflexão), mas “*é desenvolvida como um pensamento louco, talvez, mas cuja a explicitação, mesmo que errática, tem consequências decisivas para a filosofia*”<sup>85</sup>.

Dado tais dificuldades para relacionar este texto com o período crítico, pode-se ao menos afirmar que essa “*experiência do pensamento*” foi fundamental para o desenvolvimento da *Crítica*. Kant nos “Sonhos” parece enxergar no delírio de

---

83 KANT. “*Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*”, p. 177.

84 A psicanalista Monique David-Ménard, no seu livro intitulado “*A loucura na razão pura*”, vê no texto dos *Sonhos* de Kant um momento de inflexão, na medida em que “*não há diferença filosoficamente identificável entre as crenças ocultistas e o idealismo metafísico de inspiração leibniziana*” (DAVID-MÉNARD, M. “*A loucura na razão pura*”, p. 81). Monique aponta para a estranheza deste texto, pois a argumentação de Kant não busca uma verdade, mas é o próprio desenvolvimento teórico da sua angústia.

85 DAVID-MÉNARD, M. “*A loucura na razão pura*”, p. 81

Swendenborg algo que não aparenta ser mero sonho/delírio, como a ideia de uma comunidade dos espíritos e a sua relação com o mundo material. Por mais que o autor censure a fantasia de Swendenborg, que diz estar em contato com os seres espirituais, no entanto, pensar a possibilidade de um mundo espiritual não parece ser tão extravagante como a raridade das suas manifestações. É neste cenário em que Kant insere a possibilidade de pensar o “*mundo dos espíritos*” sem delirar; isso poderá ser feito mediante uma *analogia*, que obedeça as *leis de associação dos conceitos*. Algo análogo acontecer no §59 da *Crítica do Juízo*, lugar em que Kant apresente o símbolo como uma *regra* para refletir<sup>86</sup>; com isso não quero dizer que essa regra já estava presente desde que o autor escreveu os “*Sonhos*”, pois, naquele momento, o autor fala em **leis de associação**, mas, ao que parece, a necessidade de pensar (analogicamente) uma relação entre o sensível e o suprassensível já estava no horizonte de investigação de Kant.

Assim sendo, podemos colocar o problema da seguinte maneira: se não temos nenhuma intuição que nos permita falar das coisas tal como elas são, então de que maneira podemos pensar o suprassensível? Já nos “*Sonhos*”, Kant nos alerta para que não confundamos o símbolo com os próprios “*conceitos espirituais*”, na medida em que estes conceitos não correspondem imediatamente à consciência do homem. No entanto, “*podem fazê-lo de tal modo que eles excitam, segundo a lei de associação dos conceitos, aquelas imagens aparentadas que despertam representações analógicas de nossos sentidos*”. Atentar para este fato significa que Kant precisa buscar um modo de pensar o suprassensível sem incorrer nos erros dos metafísicos dogmáticos<sup>87</sup>, que confundiam os fenômenos com as coisas em si mesmas, e também precisa se precaver de que a sua reflexão não seja um delírio, como é o caso de Swendenborg que afirma ter visões do mundo dos espíritos.

Portanto, para encerrar este tópico, cabe dizer que mediante a análise da reflexão transcendental, parece ser possível afirmar que Kant estabelece as condições possibilidade do uso objetivo dos conceitos do entendimento, na medida em que impossibilita o conhecimento das coisas tal como elas são (tal como era possível mediante a *metafísica clássica*). Assim, Kant expõe que os filósofos dogmáticos postulavam uma intuição intelectual que conectasse os conceitos às “*coisas*” de modo imediato, como se fosse possível conhecer as coisas em si apenas através da comparação dos conceitos, como é o

---

86 Cabe notar que as leis de associação – presente na “*dedução transcendental A*” - são distintas da regra de reflexão, presente no §59 da *Crítica do Juízo*

87 Isto é, usar a *lógica* como *organon* da metafísica.



caso de Leibniz.

### **1.3) A típica da faculdade de julgar prática**

Este tópico buscará analisar o funcionamento da faculdade de julgar na aplicação da lei moral na *Crítica da Razão Prática*; Kant denomina *típica* a reflexão moral que busca saber se um caso cabe ou não na regra que determina a vontade. O intuito deste tópico é compreender em que medida a *típica*, presente na segunda *Crítica*, se aproxima e/ou se distancia da reflexão estética. O que está em jogo se refere ao fato de que Kant parece ter descoberto na passagem da *Crítica da Razão Prática* (1788) para a *Crítica do Juízo* (1790) que a imaginação livre da “coerção” do esquema permite pensar, através de um símbolo, aquilo que era indemonstrável, isto é, uma abertura ao supracensível que possibilita pensar o belo como símbolo do moralmente-bom.

Kant inicia o capítulo “*Da típica da faculdade de julgar prática pura*” retomando o debate acerca da determinação dos conceitos de bom e mau; é importante lembrar que ambos não se determinam antes da lei moral, mas somente em decorrência desta, que tem na *razão prática pura* o fundamento determinante da vontade. O problema deste capítulo consiste em saber como opera a aplicação de um caso à regra se a ação possível reside na sensibilidade (*in concreto*) e a regra para a determinação do agir (moral) é fornecida apenas por um princípio da razão prática pura, isto é, segundo uma ordem inteligível (arquétipo) .

“Visto que uma regra prática da razão pura comporta, **primeiro**, enquanto **prática**, a existência de um objeto e, **segundo**, enquanto **regra prática** da razão pura, necessidade com respeito à existência da ação, por conseguinte é uma lei prática e, em verdade, não uma lei natural mediante fundamentos determinantes empírico mas uma lei da liberdade, segundo a qual a vontade deve ser determinável independente de todo o empírico”(KANT, 2003, p. 233).

Pode-se dizer que o objeto da *razão pura prática* é a vontade e não o fundamento determinante desta; Kant considera que o fundamento determinante da vontade deve ser abstraído de toda *matéria*, isto é, deve consistir somente na *forma* de uma legislação universal. Deste modo, fica evidente que a vontade deve poder remeter a uma natureza que não seja empírica, para que as leis da vontade não estejam submetidas à experiência, mas a uma “natureza inteligível”. Assim, a regra prática da razão pura se torna uma lei prática quando impõe a necessidade de considerar a causalidade apenas mediante a lei da liberdade, garantindo deste modo a independência desta lei frente a qualquer lei empírica.

A aplicação de um caso (concreto) à lei moral (abstrata) se dá de modo distinto da aplicação de um caso à regra na *faculdade de julgar teórica*. Esta é responsável por aplicar uma categoria do entendimento ao diverso da sensibilidade, assim como contém a condição para esta aplicação através da representação de um esquema. Tendo em vista que há uma heterogeneidade entre intuição e conceito, isto é, o diverso da intuição provém de uma fonte diferente dos conceitos puros do entendimento, assim só é possível reuni-los mediante a representação de um esquema que seja homogêneo tanto ao entendimento quanto a sensibilidade (produto da imaginação), ao passo que será mediante este produto que se realizará a mediação entre entendimento e sensibilidade<sup>88</sup>.

Entretanto, as coisas mudam de tom no que se refere a atividade da faculdade de julgar prática para saber se um caso cabe ou não na regra (lei moral). Pois, segundo Monique Hulshof, “a lei de liberdade enquanto conceito de uma causalidade incondicionada nunca pode encontrar uma representação correspondente na intuição sensível”<sup>89</sup>, assim como acontece com uma ideia da razão pura especulativa, que somente se refere ao entendimento e nunca à sensibilidade. Desse modo, impõe-se a questão acerca de como é possível saber se um caso pode ser subsumido na regra (lei prática incondicional), se a *faculdade de julgar prática* não possui um esquema para esta aplicação. Veremos que é através de um “*tipo*” que a *faculdade de julgar prática* opera, contudo, cabe ressaltar antes a dificuldade da faculdade de julgar prática na aplicação da lei moral.

---

88 KANT 2002, A138

89 HULSHOF, M. “A ‘coisa em si’ entre teoria e prática: uma exigência crítica”, p. 170.

Se se admite que uma ação possível (moral) possa ser determinada conforme uma lei prática que esteja sob uma ordem diferente da qual esta (a ação) se insere, isto é, as ações só podem ser realizadas no plano sensível, entretanto, como vimos, a lei moral (fundamento determinante da vontade) tem que se remeter a um plano diferente da lei natural; caso contrário, a determinação da vontade estaria empiricamente condicionada.

Deste modo, pareceria absurdo a Kant querer encontrar na experiência um caso ao qual será aplicado uma lei prática, pois a autonomia da vontade consiste juntamente no fato de que posso determiná-la mediante uma ordem (suprassensível) que não esteja submetida às leis naturais.

Portanto, a causalidade aqui não é uma causalidade eficiente (categoria do entendimento), neste sentido, a causalidade por liberdade de modo algum se questiona acerca da possibilidade da ação “*como um evento sensorial no mundo*”<sup>90</sup>, mas remete à ação apenas enquanto um evento que acontece no mundo sensível que possui o princípio da ação (moral) sob outra legalidade (inteligível). Assim, Kant diz que

“*não se trata do esquema de um caso segundo leis, mas do esquema (se esta palavra for aqui adequada) de uma lei mesma, porque a **determinação da vontade** (não da ação em relação ao seu sucesso), unicamente através da lei sem outro fundamento determinante, liga o conceito de causalidade a condições totalmente diversas que constituem a conexão da natureza*” (KANT 2003, p. 237).

Esta citação permite entrever os pontos centrais para compreender o modo pelo qual a *faculdade de julgar prática* opera. Kant exclui qualquer referência à *matéria* na determinação da vontade, o que torna impossível o uso do esquema tal qual aparece na *Analítica dos Princípios da Crítica da Razão Pura*. Ao passo que esta exclusão impossibilita também tomar o fundamento da vontade a partir do seu efeito (ou sucesso), isto é, os conceitos de bom ou mau não podem ser o fundamento determinante da vontade, pois não há nenhuma certeza acerca do efeito que a ação pode ter no mundo sensível.

A exclusão de qualquer referência à *matéria* na determinação da vontade remete à ação apenas a *forma* da lei. Assim, Kant pode afirmar que a faculdade de julgar prática não se refere a um esquema segundo leis, mas somente ao “*esquema de uma lei mesma*”. Mantendo-se no plano da forma da lei é possível conectar o conceito de causalidade (de liberdade) ao fundamento determinante da vontade, sem se remeter ao múltiplo que constitui a “*conexão da natureza*”.

Portanto, a lei moral não está submetida as mesmas condições que a lei natural, pois não podemos atribuir nenhuma intuição à lei moral (lei de liberdade)<sup>91</sup>, deste modo, não há

---

90 KANT 2003, p. 237.

91 Se não há uma intuição que permita encontrar um correspondente da lei moral, então como seria possível formulá-la? Segundo Zupancic, no livro “*L'étiqúe du réel*”, Kant encontra um atalho para responder a

nenhum esquema para que possamos aplicá-la *in concreto*. Diferentemente da lei natural que fornece a regra para a subsunção do diverso da sensibilidade através de um esquema – produto da imaginação.

“Consequentemente a lei moral não possui nenhuma outra faculdade de conhecer mediadora da aplicação da mesma a objetos da natureza, a não ser o entendimento (não a faculdade da imaginação); o qual pode atribuir a uma ideia da razão, não um **esquema** da sensibilidade mas uma lei e, contudo, uma tal que possa ser apresentada *in concreto* a objetos dos sentidos, por conseguinte uma lei natural somente segundo sua forma, enquanto lei para o fim da faculdade de julgar, e a essa lei podemos por isso chamar de tipo <typus> da lei moral (KANT 2003, p. 239).

Se não há na lei moral uma referência direta à sensibilidade, isto é, se esta não se deixa confirmar pela experiência, pois remete a uma ordem (suprassensível) diferente da qual a experiência está submetida, então a *faculdade de julgar prática* não pode conferir à imaginação o papel de mediadora na aplicação da lei (moral) aos objetos da natureza – tendo em vista que a ação se dá no mundo sensível, mas a determinação da vontade se dá num plano suprassensível. Apenas o entendimento é capaz de tal mediação, não através de um esquema, mas por uma lei que possa ser “*apresentada in concreto a objetos dos sentidos*”.

Portanto, fica mais claro o motivo pelo qual Kant afirma que a lei moral somente se refere à *forma* da lei natural como *tipo* para saber se é possível a sua aplicação; pode-se dizer que a razão empresta do entendimento apenas a *forma* da lei natural para que sirva de exemplo para a lei moral. Veremos mais adiante no que consiste realmente a *forma da conformidade à leis*, para que seja possível esclarecer o motivo pelo qual Kant permite tomar a natureza sensível como *tipo* para natureza suprassensível, contudo, faz-se necessário analisar primeiramente como a faculdade de julgar prática opera a partir da forma da lei natural, que a razão toma de empréstimo do entendimento para saber se a ação está em conformidade com a lei moral.

Kant enuncia a regra da faculdade de julgar quando esta está submetida às leis da

---

questão anterior, ao que parece, ele não formula uma lei de liberdade, pois, para isso teríamos que ter algum “acesso” ao suprassensível, no entanto, segundo Zupancic, “*ele formaliza o seu 'duplo', a lei da natureza. Isso constitui a teoria kantiana da < típica (da faculdade de julgar) > : o tipo da lei moral é < uma lei da natureza, mas considerada somente mediante a sua forma >*” (ZUPANCIC. “*L'éthique du réel*”, p. 56). Para além do uso que a autora faz da *típica* neste livro, que consiste em identificar certo descompasso entre a *analítica* e a *dialética da razão prática*, aproximando assim a primeira parte daquilo que Lacan entende como uma “*ética do real*”, e, por outro lado, o segundo momento consistiria numa “*ética do desejo*”; a questão da autora busca lançar luz às implicações do momento em que a lei se coincide com o desejo, a pergunta é posta nos termos do “que fazer”? No entanto, sem entrar nessas considerações, cabe apenas ressaltar o cuidado de Kant em não formular algo que esteja fora das condições de possibilidade da experiência. Novamente, reaparece a questão acerca de como poderíamos pensar o suprassensível sem incorrer nos erros apontados na análise dos filósofos dogmáticos? Veja que parece de fato haver um fio condutor que confira sistematicidade ao pensamento de Kant sobre o suprassensível, é isso que buscamos argumentar ao aproximar os diferentes modos pelos quais Kant pensa o suprassensível através de uma analogia.

razão prática pura: “Pergunta a ti mesmo se poderias de bom grado considerar a ação, que te propões, como possível mediante a tua vontade, se ela devesse ocorrer segundo uma lei da natureza da qual tu mesmo fosse uma parte”<sup>92</sup>. Desse modo, segundo esta regra, é possível saber se uma ação é moralmente boa ou má, isto é, se a ação está em acordo com a lei moral, Kant propõe que se considere a ação no interior de uma ordem submetida à lei da natureza, assim considerar-se-ia esta ação sob uma universalidade. Kant cita o exemplo dos indivíduos que cometem fraude, de algum modo estes só podem fazê-la sob a pressuposição de que nem todos farão a mesma coisa que ele; ou no caso em que este sujeito tenha cometido algo desumano, todavia esta ação não é universalizada, pois ele não pressupõe que todos também serão desumano com ele.

Assim sendo, esta regra funciona como uma máxima para a ação, pois permite tomá-la como se fosse uma lei natural universal. Kant nos alerta para que não confundamos esta *máxima* com o *fundamento determinante* da vontade. Desse modo, a lei natural é tomada somente como *tipo* para um julgamento da máxima “segundo princípios morais”<sup>93</sup>. Portanto, Kant acrescenta que caso não seja possível submeter a máxima à *forma* da lei natural, então esta não será uma ação moral. Segundo o autor, qualquer um é capaz de julgar mediante esta máxima, pois a lei da natureza pode ser encontrada no “entendimento mais comum”, tendo em vista que esta lei é o “fundamento de todos os seus juízos”, até mesmo os juízos da experiência.

Neste sentido, o entendimento sempre pode recorrer à forma da lei natural “só que, nos casos em que a causalidade deve ser ajuizada a partir da liberdade, aquela **lei da natureza** faz meramente o papel de tipo de uma lei da liberdade, porque, sem ter à mão algo que pudesse tomar como exemplo no caso da experiência, ele não conseguiria, na aplicação, fazer uso da lei de uma razão prática pura” (KANT 2003, p. 241).

Tendo em vista que a experiência não pode confirmar se um caso cabe na regra da razão prática, isto é, não há uma intuição que permita a faculdade de julgar prática aplicar o caso à regra, todavia, a partir da *típica*, Kant permite a utilização da representação simbólica como apresentação indireta do conceito, como será caracterizada no §59 da *Crítica do Juízo*. Cabe ressaltar que o fato de tomar a forma da lei natural como *tipo* para lei moral é importante para o nosso trabalho, pois, mesmo que neste momento Kant afirme que é o entendimento (e não a imaginação) que permite a intermediação entre a faculdade de julgar e a razão, mesmo assim essa caracterização “*típica*” pode ser pensada em analogia com produto da imaginação, tal como foi caracterizada na *Crítica da Razão Pura* e retomada na *Crítica do Juízo*<sup>94</sup>.

92 KANT 2003, p. 239

93 Idem., p. 241

94 Lebrun, no seu livro “Kant e o fim da metafísica”, se pergunta sobre qual seria “o equivalente funcional

Dentro desta perspectiva podemos inserir o questionamento de Anne-Marie Roviello no artigo intitulado “*Du beau comme Symbole du Bien*”, o qual busca saber “*em que essa forma pura da legalidade natural, que é o tipo da lei moral, se distingue da legalidade sem lei do juízo de gosto na sua relação com o suprassensível?*”<sup>95</sup>. Ao estabelecer a diferença da típica em relação à reflexão estética veremos, no próximo capítulo, se há algo que permanece e nos permite uma aproximação entre ambas. Antes disso, se faz necessário seguir a análise da *típica da faculdade de julgar prática*, para que possamos ter uma melhor compreensão do que significa tomar a *forma* da lei natural como *tipo* para a lei moral.

Além de permitir tomar a *forma* da lei natural como *tipo* para a lei moral, Kant também apresenta a possibilidade de servir-se

*“da natureza do mundo sensorial como tipo de uma natureza inteligível, desde que eu não transfira a esta as intuições e o que depende delas mas refira a ela simplesmente a forma da conformidade a leis em geral (...). Pois leis enquanto tais, de onde quer que elas tirem os seus fundamentos determinantes, são sob esse aspecto idênticas”.*

Pode-se dizer que a possibilidade de tomar a natureza do mundo sensorial como *tipo* para uma natureza inteligível utiliza a mesma base que permite pensar a *forma* da lei natural como *tipo* para a lei moral, se não cometermos o erro de transferir as intuições do “*mundo sensível*” para o “*mundo inteligível*”. Ao abstrairmos de toda matéria, mantém-se apenas na forma da conformidade a leis que fornece o fundamento a ambas (lei natural e lei moral). Pode-se dizer que a conformidade a leis (ou a *forma da legalidade*) consiste no fato de que a lei (para se constituir como lei) precisa ser dotada de universalidade e necessidade. É sob este aspecto que, tanto a forma da lei natural, quanto a lei moral devem ser justapostas. Segundo Zupancic, Kant teria inaugurado aqui um modo de falar da lei sem especificá-la, isto é, “*esta lei não tem, estritamente falando, um objeto. (...) O caráter indeterminado da lei constitui, por assim dizer, sua principal característica*”<sup>96</sup>.

Isso posto, Kant nos alerta para que a típica dos conceitos não se confunda com os conceitos mesmos. Ou seja, que tanto a liberdade (“*pressuposição inseparável da lei*

---

*da imaginação que permitirá a 'representação' do suprassensível em sua ausência? No caso do esquematismo prático, a própria natureza da dificuldade indica a única saída possível. Que se encontre uma regra que tenha um sentido no sensível, mas cujo enunciado esteja livre de qualquer implicação temporal: apenas a forma da lei natural instaurará essa homogeneidade entre sensível e suprassensível e permitirá a expressão deste naquele”* (LEBRUN. *Kant e o fim da metafísica*, p. 295/296). Neste passo, Lebrun argumenta que, por mais que possamos ter a forma da lei natural como tipo (ou símbolo) para a lei moral, não podemos através desta analogia fazer uma mediação para falar do **Ser supremo**. Assim a hipótese do autor é que Kant precisa lançar mão de uma analogia diferente da utilizada pela tradição para falar simbolicamente de Deus. Veremos como isso se desenvolve quando formos analisar a “*Crítica do Juízo estético*”.

95 Anne-Marie Roviello, “*Du Beau comme Symbole du Bien*”, *Kants Asthetik, Kant's Aesthetics, L'esthétique de Kant*, ed. H. Parret (New York, 1998), p. 377.

96 ZUPANCIC. “*L'éthique du réel*”, p. 132-133.

moral”<sup>97</sup>) como os objetos inteligíveis,

*“não possuem ulteriormente para nós nenhuma realidade senão para o fim da mesma lei e do uso da razão prática pura, esta porém estando legitimada e necessitada de usar a natureza (segundo a sua forma intelectual pura) como tipo da faculdade de julgar, assim a presente observação serve para impedir que o que pertence simplesmente à típica dos conceitos não seja computado entre os próprios conceitos”* (KANT 2003, p. 243).

A típica da faculdade de julgar prática também precisa se preservar do uso do empirismo e do misticismo da razão prática: no primeiro caso, a razão prática apresenta os *“conceitos práticos de bom e mau”* como se decorressem da experiência (*“da chamada felicidade”*); se assim fosse, impossibilitaria qualquer base para a moralidade, tendo em vista que substituiria o *dever* por um interesse empírico. No segundo caso, a razão prática evita *“tornar um esquema aquilo que servia apenas como símbolo”*<sup>98</sup>, impedindo assim qualquer referência à intuições efetivas (não sensíveis), sendo que, de outro modo, a aplicação dos conceitos morais se perderiam no infinito.

Para Kant, o único uso adequado da típica se dá no racionalismo da faculdade de julgar prática, pois retira da natureza sensível somente aquilo que a razão pode pensar por si mesma, isto é, a conformidade à leis, sem, no entanto, introduzir no suprassensível *“senão o que, inversamente, se deixa apresentar efetivamente mediante ações no mundo sensorial segundo uma regra formal de uma lei natural em geral”*<sup>99</sup>. Portanto, parece que a faculdade de julgar prática precisa lançar mão de um “esquema” (ou algo análogo ao esquema, uma representação simbólica) para aplicar a lei moral (arquétipo) à um caso (in concreto).

Todavia, falta entender as diferenças que separam a “típica” da reflexão estética, com o intuito de verificar se há algo que permeia esses dois modos de operar da faculdade de julgar. Assim, compreender em que medida a passagem da segunda para a terceira *Crítica* permitiu a Kant entrever o modo pelo qual a imaginação opera livre da coerção do esquema, isto é, num livre jogo entre esta e o entendimento no juízo sobre o belo, isso será realizado no próximo capítulo da dissertação, que terá como intuito analisar o modo pelo qual Kant caracteriza a noção de esquematismo transcendental (da *Crítica da Razão Pura*) e a sua diferença frente ao esquematismo subjetivo presente na *Crítica do Juízo*.

---

97 KANT 2003, p. 244

98 Idem., p. 245

99 Idem.

## 2) A Faculdade de julgar e o esquematismo transcendental

Este capítulo tem como objetivo analisar o modo pelo qual o esquematismo transcendental opera na aplicação das categorias do entendimento às intuições da sensibilidade, presente na *Crítica da Razão Pura*. Com isso busco esclarecer a diferença em relação à possibilidade de um esquematismo subjetivo (ou esquema sem determinação conceitual) presente na *Crítica do Juízo*. É realçando as diferenças entre essas duas noções que será possível uma melhor compreensão da novidade que o esquematismo subjetivo traz para a terceira *Crítica* (e para o pesamento crítico de Kant).

Apresentarei as sínteses como funções espontâneas da nossa faculdade-de-conhecimento, seja a síntese intelectual (entendimento), seja a síntese figurada (imaginação). Ambas devem estar em conformidade com as leis do entendimento, isto é, “*não podemos representar coisa alguma ligada no objeto, se não a tivermos nós mesmos ligados previamente (...), a ligação é a única que não pode ser dada pelos objetos, mas realizada unicamente pelo sujeito porque é um ato da sua espontaneidade*”<sup>100</sup>. Portanto, isso faz com que as sínteses (seja um ato do entendimento, seja da imaginação) devam reportar-se a uma unidade originária sintética da apercepção, sendo que até as categorias (unidades analíticas) já pressupõem tal ligação.

No entanto, como vimos no capítulo anterior, há uma heterogeneidade entre entendimento e sensibilidade, por conseguinte, para que haja conhecimento (cognição), faz-se necessário que estas duas faculdades possam estar relacionadas, no entanto, devemos nos perguntar acerca da validade da *dedução transcendental das categorias*, ou seja, se os conceitos do entendimento são radicalmente diferentes em relação às formas da intuição (sensibilidade), como é possível que elas sejam regras necessárias para conferir unidade ao diverso dado pela intuição, sem que as mesmas sejam extraídas da sensibilidade? Em outros termos, o que garante que a unidade do diverso da sensibilidade deva estar submetida às regras do entendimento?

Para isso, precisaremos expor os resultados da *Dedução Transcendental das Categorias* a fim de compreender o modo pelo qual é possível a mediação entre os dois

---

100 KANT 2002: B130.



termos heterogêneos, como também distinguiremos a atividade da imaginação produtiva da atividade reprodutiva. Para num terceiro momento passar para análise do esquematismo transcendental e sua diferença específica em relação à imagem; mas, de início, precisamos atentar para a perspectiva do todo na qual a *dedução transcendental* precisa ser vista.

### 2.1.1) A “*Dedução transcendental*” vista a partir da perspectiva do todo

Nesta primeira parte, iremos abordar o modo pelo qual a “*dedução transcendental*” precisa ser lida, isto é, sob a perspectiva da totalidade, sem isso não seria possível compreender a necessidade da concatenação dos diversos conhecimentos do entendimento, com o intuito de formar um sistema. Kant abre o capítulo da “*Analítica Transcendental*” fazendo referência à esta necessidade:

*“Esta analítica é a decomposição de todo o nosso conhecimento a priori nos elementos do conhecimento puro do entendimento. (...) Ora, esta integral perfeição de uma ciência não pode ser aceita com confiança se assentar apenas sobre o cálculo aproximativo de um agregado, obtido por simples tentativas; daí que seja somente possível mediante uma **ideia de totalidade** do conhecimento a priori do entendimento e [pela] divisão, determinada a partir desta ideia, dos conceitos que constituem, por conseguinte, pela sua **interconexão num sistema**”* (KANT 2002 A65/B89)

O parágrafo indica que a decomposição (análise) dos “elementos do conhecimento puro do entendimento” deve ser feita a partir da perspectiva sistemática, isso significa que o entendimento (enquanto “*faculdades de regras*”) apenas determina, mediante as suas leis, parte do todo, assim, o todo precisa ser pressuposto para que a determinação categorial possa ir das partes ao todo, sem que este ato se dê ao acaso. Pode-se notar, de início, a necessidade de abordar a investigação sob a *pressuposição da regularidade*<sup>101</sup>, ou seja, que os “cálculos” não se apresentem como meros agregados ou simples tentativas. O intuito de Kant não diz respeito à exposição completa da constituição do sistema, mas tão somente de seus princípios (entendidos como condições de possibilidade), pois, para inferir as leis do fenômeno, não é preciso verificar constantemente na experiência; ao contrário, basta saber as condições de possibilidade do aparecimento para inferir as suas leis (ou regras).

Sob a perspectiva sistemática, o autor diferencia o entendimento puro de qualquer elemento empírico (como também da própria sensibilidade). “*É, pois, uma unidade subsistente por si mesma e em si mesma suficiente, que nenhum acréscimo do exterior*

---

101 Veremos no terceiro capítulo que essa pressuposição é obra da razão, na medida em que sem esta não seria possível pensar um sistema que ligasse os conhecimentos do entendimento na ideia de uma unidade sistemática.

*pode aumentar*". Deste modo, Kant vê os conhecimentos do entendimento como um conjunto no qual a ideia (de totalidade) abrange e determina, possibilitando deste modo sua articulação, ou seja, a passagem de gêneros às espécies (do todo às partes), e vice-versa.

Essa perspectiva sistemática tem demasiada importância para esta dissertação, na medida em que ajuda evitar o “engano” de considerar certa “*indissolubilidade da unidade entre entendimento e imaginação*”<sup>102</sup>; esta leitura estabelece a diferença entre entendimento e imaginação não a partir do critério de natureza (como defendo), mas sob a perspectiva de que cada “faculdade” se diferencia na medida em que possui uma síntese diferente (entendimento/*síntese intelectual* e a imaginação/*síntese figurada*). Se assim fosse, teríamos que admitir que há uma parte do entendimento que é, por sua vez, sensibilidade: tal como acontece com a imaginação (que é homogênea ao entendimento e à sensibilidade) no esquematismo transcendental; isso faria ruir a tese da heterogeneidade das faculdades cognitivas.

Veremos que Kant caracteriza a síntese como um ato da espontaneidade, deste modo, imaginação e entendimento são visto sob um mesmo prisma (espontaneidade), no entanto, veremos na “*Analítica dos Princípios*” que a imaginação é uma faculdade homogênea ao entendimento (na produção de síntese) e também à sensibilidade (na apreensão e reprodução do múltiplo). Sob este alerta, iremos agora analisar o modo pelo qual Kant caracteriza a noção de síntese e a relação entre entendimento e imaginação.

### **2.1.2) As definições de síntese presente na “Dedução Transcendental B”**

Antes de definir o modo pelo qual é possível a unificação das representações numa síntese (e a sua diferença em relação a noção de *ligação*), faz-se necessário passar pelo §10 da “*Analítica dos Conceitos*” para lembrar a maneira como Kant define a noção de síntese (pura e em geral) e sua relação com as funções do entendimento, as categorias; para logo após abordar a relação entre o § 10 e a “*dedução B*”.

Vimos que Kant entende por síntese, “*na concepção mais geral da palavra, o ato de juntar, umas às outras, diversas representações e conceber a sua diversidade num*

---

102 Esta leitura é defendida por alguns comentadores que seguem a linha teórica de Beatrice Longuenesse, como é o caso da excelente dissertação de mestrado intitulada “*O problema da imaginação nas duas edições da 'dedução transcendental das categorias'*” de Ulisses Razzante Vaccari, que aponta para essa perspectiva (sistemática), embora não leve em conta a relação entre o capítulo da “*Dedução Transcendental*” e o capítulo da “*Analítica dos Princípios*”.

*conhecimento*”<sup>103</sup>. A síntese é considerada *pura* quando o diverso for dado *a priori*, como é o caso das formas da sensibilidade, espaço e tempo. Como vimos, a análise das representações só são possíveis caso seja antecedida por uma síntese, pois precisa ser dada através de um conceito, ao passo que mediante uma unidade analítica nenhum conteúdo pode ser dado (cf. B103). Já no caso da síntese do diverso

*“(seja dado empiricamente ou a priori) produz primeiro um conhecimento [cognição], que pode aliás de início ser ainda grosseiro e confuso e portanto carecer da análise; no entanto, é a síntese que, na verdade, reúne os elementos para os conhecimentos e os une num determinado conteúdo; é pois ela que temos de atender em primeiro lugar, se quisermos julgar sobre a primeira origem do nosso entendimento”* (KANT 2002, A73/ B103).

Nota-se deste modo que é função da síntese reunir os elementos para cognição ao fornecer seu conteúdo. Lembremos também que a formação de um conceito (como vimos na análise da *reflexão lógica*) se dá através da reunião do diverso da intuição a partir de um ato de síntese, ao passo que as categorias (*formas do pensamento*) organizam este ato de síntese, possibilitando assim reuni-las numa representação comum (numa nota, como é o caso do conceito empírico)<sup>104</sup>.

Caso tomemos a síntese na sua forma mais geral, Kant a considera como “*um simples efeito da imaginação, função cega, embora imprescindível da alma, sem a qual nunca teríamos conhecimento algum, mas da qual muito raramente temos consciência*”<sup>105</sup>. No entanto, como é possível encarar essa caracterização de *síntese em geral*, como “*efeito da imaginação*”, se olharmos para a definição (presente na “*dedução B*”) de que toda síntese diz respeito a um ato da espontaneidade? Portanto, como diferenciar o entendimento da imaginação mediante esta perspectiva? Para isso, precisaremos ir à “*dedução transcendental*” a fim de identificar a circunstância na qual Kant faz tal afirmação, ao passo que buscaremos distinguir a função da síntese intelectual (entendimento) e da síntese figurativa (imaginação), com o objetivo de expor a referência do ato de síntese à unidade sintética da apercepção.

### **2.1.3) A ligação e a síntese como produtos da espontaneidade**

No início do §15 da “*dedução B*”, Kant defende que a ligação do diverso em geral

---

103 KANT 2002, B103.

104 Ver página 7 desta dissertação.

105 Voltaremos a este ponto na segunda parte deste capítulo, quando formos tratar da função da imaginação num juízo de gosto. Defendemos a tese de que é, neste momento, que a função da imaginação se “deixa ver” na sua forma mais livre, isto é, a liberdade da imaginação na apreensão da forma do objeto (a beleza).

não pode advir da sensibilidade, “*por consequência, não pode estar, simultaneamente, contida na forma pura da intuição sensível porque é um ato da espontaneidade da faculdade de representação*”<sup>106</sup>. Ao afirmar que a *ligação* é um ato da espontaneidade, esta é definida como ato do entendimento por contraposição à sensibilidade (receptividade).

Assim, a *ligação* em geral,

*“acompanhada ou não de consciência, quer seja ligação do diverso da intuição ou de vários conceitos quer no primeiro caso, seja uma intuição sensível ou não sensível, é um ato do entendimento a que aplicaremos o nome genérico de síntese para fazer notar, ao mesmo tempo, que não podemos representar coisa alguma como sendo ligada no objeto se não a tivermos nós ligado previamente e também que, entre todas as representações, a ligação é a única que não pode ser dada pelos objetos, mas realizada unicamente pelo sujeito, porque é um ato da sua espontaneidade”* (KANT. “*Crítica da Razão Pura*”, B 130).

Deste modo, a *ligação* também pode receber o “nome genérico de síntese”, na medida em que permite compreender que nada pode ser ligado no objeto se, antes, não tivesse sido ligado no sujeito, ou seja, que esta representação é a única que não é dada pelos objetos, mas responde à espontaneidade do sujeito.

Precisamos ressaltar também a característica do ato de ligar o diverso em geral num conceito, ou ligar vários conceitos num juízo, que, além da síntese, está incluso neste ato a *unidade* do múltiplo (“*representação da unidade sintética do diverso*”), pois nada pode ser ligado caso não seja dado *a priori* a unidade anterior a “*todos os conceitos de ligação*”, incluindo as categorias. Esta unidade não surge do ato de ligar, como afirma Kant, mas para que o ato de ligar seja possível, a unidade precisa ser pressuposta. Assim o autor busca esta unidade “*no que já contém o fundamento da unidade de conceitos diversos nos juízos e, por conseguinte, da possibilidade do entendimento mesmo no seu uso lógico*”. Esta unidade diz respeito ao juízo *eu penso*.

Veremos como o ato de ligar deve se reportar ao fundamento desta unidade, no entanto, cabe ainda dizer que diferentemente do ato de síntese, o ato de *ligação* contém em si o conceito de *unidade*, apesar de que esta não surge deste ato. Portanto, pode-se ao menos apontar para a diferença entre *síntese* e *ligação*, na medida em que a *síntese* não contém em si a possibilidade da unidade (vide *síntese em geral*), mas precisa se reportar às leis do entendimento para que a unidade seja garantida; já no caso da *síntese intelectual*, produto do entendimento, esta já contém em si uma unidade possível, poderíamos falar então em *ligação* como contraposição ao mero ato de *síntese* da imaginação. Assim sendo, tal distinção será importante para compreender a diferença entre *síntese intelectual* (entendimento) e *figurada* (imaginação).

---

106 KANT 2002: B130.

#### 2.1.4) A unidade sintética da apercepção como fundamento da unidade de todos os conceitos

A unidade aqui buscada por Kant é vista como condição de possibilidade do entendimento. Esta unidade pode ser pensada na forma do juízo *eu penso* que “*deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia de modo algum ser pensado, que é o mesmo que dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim*”<sup>107</sup>. Neste caso, o juízo *eu penso* é caracterizado por Kant como uma unidade analítica. Segundo Allison, a afirmação de que o juízo “*eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações*” possui dois aspectos importantes: (i) não afirma a necessidade de que o *eu penso* acompanhe todas as minhas **representações atuais**, ou seja, “*no afirma que yo deba realizar efectivamente un ato reflexivo para representar (pensar) una cosa*”<sup>108</sup>. Mas tão somente aponta para a **possibilidade** da reflexão (lógica) acompanhar o juízo *eu penso*. (ii) Assim sendo, para que uma representação funcione como uma representação, faz-se necessário que o *eu penso* possa acompanhar as representações para que eu possa chamá-las de *minhas*.

No sujeito lógico (“*eu penso*”) Kant distingue *apercepção pura* da *apercepção empírica*, e também da *apercepção originária*. A *apercepção empírica* é sinônimo da consciência empírica, “*que acompanha diferentes representações*”, ao passo que “*é em si dispersa e sem referência à unidade do sujeito*”<sup>109</sup>, por conseguinte, a partir da consciência empírica não é possível chegar à consciência de si (*apercepção pura*). Para que haja tal unidade do sujeito (*apercepção pura*), faz-se necessário uma “*autoconsciência que, ao produzir a representação eu penso, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é una e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra*”<sup>110</sup>. Assim caracterizado, pode-se notar outras duas características importantes para o juízo *eu penso*: (i) é a representação que confere **identidade** ao sujeito (lógico), a partir da qual as representações A, B e C são todas elas *minhas* representações; (ii) só chego à consciência<sup>111</sup> dessa identidade pelo fato de que o juízo *eu penso* deve poder acompanhar todas as *minhas* representações<sup>112</sup>.

---

107 Idem., B132.

108 ALLISON, Henry. “El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa”, p. 225

109 KANT 2002, B132.

110 Idem.

111 Disso não se segue que eu tenha conhecimento da *apercepção originária*, mas apenas consciência de si.

112 “*Não se estabelece, pois, essa referência só porque acompanho com a consciência toda a representação, mas porque acrescento uma representação a outra e tenho consciência da sua síntese.*”

Kant afirma que a *unidade originária sintética da apercepção* deve ser entendida como condição de possibilidade para todo o uso do entendimento. Ou seja, pelo fato de que posso ligar as representações numa (única) consciência – apercepção pura - já pressupõe que estas representações acrescentadas estejam condicionadas pela possibilidade de uma unidade sintética. Assim sendo,

*“a unidade sintética do diverso das intuições, na medida em que é dada a priori, é pois o princípio da identidade da própria apercepção, que precede a priori todo o meu pensamento determinado. A ligação (...) é (...)unicamente uma operação do entendimento, o qual não é mais do que a capacidade de ligar a priori e submeter o diverso das representações à unidade da apercepção. Este é o princípio supremo do entendimento”* (KANT. “Crítica da Razão Pura”, B135).

Essa passagem é bem importante para compreender o intuito da “*dedução transcendental*”, como também assenta o princípio de funcionamento do entendimento como uma faculdade que tem a “capacidade de ligar *a priori*”, ao passo que submete “o diverso das representações à unidade da apercepção”. Se tivéssemos um entendimento que fosse intuitivo, o diverso seria dado imediatamente pela autoconsciência, no entanto, o entendimento (como já foi dito) é discursivo, assim, para o seu uso adequado, este precisa buscar o múltiplo na intuição sensível. Deste modo, o primeiro objetivo da “*dedução*” (§15-20) consiste em demonstrar que o diverso das intuições em geral precisam estar submetidas às categorias do entendimento para que possam ser levadas à *apercepção originária*. Portanto, se todo o diverso da intuição está “submetido às condições formais do espaço e do tempo”, então faz-se necessário que todo o diverso esteja “*submetido às condições da unidade sintética originária da apercepção*”<sup>113</sup>.

Antes de encerrar este ponto, preciso ressaltar a relação entre a *apercepção originária* e o entendimento, pois, segundo Kant, “*a unidade sintética da apercepção é o ponto mais elevado a que se tem de suspender todo o uso do entendimento, toda a própria lógica e, de acordo com esta, a filosofia transcendental; esta faculdade é o próprio entendimento*”<sup>114</sup>. Portanto, ao afirmar que todo o diverso da intuição precisa estar submetido às “condições da unidade sintética originária”, assim como toda unidade analítica já pressupõe uma unidade sintética, então para que o diverso dado seja sintetizado (pela imaginação), também faz-se necessário que esteja submetido às condições de possibilidade do uso do entendimento para que um conhecimento seja possível. Assim sendo, a unidade sintética da *apercepção* pode ser vista como “princípio supremo do entendimento”.

---

*Só porque posso ligar numa consciência um diverso de representações dadas, posso obter por mim próprio a representação da identidade da consciência nestas representações”* (KANT 2002, B134)

113 Idem., B 136.

114 Idem., nota B 134

Até aqui vimos de que forma o diverso da intuição precisa estar submetido às condições do entendimento, a partir de agora analisaremos o *como* isso acontece. No início deste capítulo, nós nos perguntamos acerca de como é possível que a natureza se adéque às leis do entendimento? Para responder tal questão, talvez seja necessário inverter a ordem da pergunta, pois não é a natureza que deve se adequar ao entendimento, mas devemos nos perguntar como que as categorias tornam possível a natureza, pensada como “conjunto de todos os fenômenos (*natura mariealiter spectata*)”<sup>115</sup>?

Kant define as categorias como conceitos que fornecem “leis a priori aos fenômenos”, deste modo, não é o caso de se perguntar como elas podem ser extraídas da natureza, mas busca-se saber como a natureza deve se regular pelas leis do entendimento, portanto, “como [o entendimento] pode determinar a priori a ligação do diverso da natureza, não extraindo [seus princípios] desta”? A chave para resolver esta questão se encontra na definição que Kant dá ao termo “idealismo transcendental”<sup>116</sup>. No entanto, nosso interesse consiste em saber como é possível a aplicação das categorias (como regras do entendimento) às intuições sensíveis. Assim conseguiremos lançar luz sobre o papel que a imaginação executa dentro deste processo, como também os seus distintos produtos. Para isso, voltaremos ao § 19 da *Crítica da Razão Pura* para compreender o modo pelo qual Kant relaciona a *unidade objetiva* do juízo com a *unidade subjetiva*, a fim de esclarecer a maneira com que estas unidades operam na formação de um juízo.

### 2.1.5) A relação entre a unidade objetiva e a unidade subjetiva num juízo

No §19 Kant apresenta sua insatisfação com a “*explicação que os lógicos dão de um juízo em geral*”, que consiste na “*representação da relação entre dois conceitos*”<sup>117</sup>. Tal definição, segundo o autor, é válida apenas para os juízos categóricos; Kant nos alerta que esta representação não pode ser aplicada aos juízos *disjuntivos* e *hipotéticos*, pois, nestes casos, a relação não é entre conceitos, mas entre juízos.

“Quando, porém, atento com mais rigor na relação existente entre conhecimentos dados em cada juízo e a distinção, como pertencente ao entendimento, da relação segundo as leis da imaginação reprodutiva (que apenas possui validade subjetiva), encontro que **um juízo mais não é do que a maneira de trazer à unidade objetiva da apercepção conhecimentos dados**” (KANT 2002, B142)

---

115 Idem., B164.

116 “Porque as leis não existem nos fenômenos, só em relação ao sujeito a que o fenômeno são inerentes, na medida em que este possui um entendimento; nem tão-pouco os fenômenos existem em si, mas relativamente ao sujeito, na medida em que é dotado de sentidos” (KANT. “*Crítica da Razão Pura*”, B164).

117 Idem., B141

(Grifo meu).

Nesta passagem, além de propor uma explicação para o juízo categórico (“*maneira de trazer à unidade objetiva da apercepção conhecimentos dados*”), Kant também ressalta a diferença entre os conceitos que possuem validade objetiva daqueles que possuem apenas validade subjetiva, sendo que estes obedecem às leis da imaginação reprodutiva. Vejamos mais isso mais de perto.

Kant afirma que a cópula “é” opera nos juízos a fim de distinguir aquilo que é da ordem da “unidade objetiva das representações dadas” da “unidade subjetiva”. Ou seja, a relação que a cópula “é” indica diz respeito à necessidade das representações envolvidas no juízo se reportarem à apercepção originária, e também à sua *unidade necessária*. Aqui a unidade necessária não indica que, num juízo de experiência, o predicado (contingente) deva estar necessariamente relacionado com o sujeito, como no caso do juízo “os corpos são pesados”. Mas indica apenas que as representações deste juízo “*pertencem umas às outras, na síntese das intuições, graças à unidade necessária da apercepção, isto é, segundo princípios da determinação objetiva de todas as representações, na medida em que daí possa resultar um conhecimento*”<sup>118</sup>.

Nos “*Prolegômenos*”, Kant afirma que os *juízos de percepção* são opostos aos *juízos de experiência*, na medida em que o primeiro possui validade subjetiva e o segundo validade objetiva. Se assim for, poderíamos pensar uma relação entre juízos de percepção e a unidade subjetiva da apercepção, ao passo que os juízos de experiência seriam visto sob a ordem da unidade objetiva da apercepção? O professor Pedro Rego sugere essa relação no artigo intitulado “*Apercepção subjetiva e conhecimento objetivo*”, no qual busca identificar o *topos* (local) do §18 da “dedução transcendental” na estrutura da argumentação de Kant. Ao que parece, o juízo de percepção possui validade privada, ou seja,

*“um juízo de validade subjetiva possuirá validade privada (Privatgültigkeit) se não estiver fundado em condições de necessidade e universalidade que respondem pela objetividade. (...) De fato juízo de percepção são predominantemente caracterizados como privadamente válidos, especificamente no sentido de que passam de uma <conexão de percepções no meu estado de espírito>”* (REGO 2011: 543).

O fato do juízo de percepção só possuir validade privada, não significa que seja apenas uma combinação de associação de percepções (sensações acompanhadas de consciência), mas indica que este juízo não pretende ser universal, assim os exemplos utilizados por Kant para caracterizar os juízos de percepção são: “o açúcar é doce”, “o quarto é quente” etc. Estes juízos possuem validade apenas para aquele que julga, do mesmo modo que o juízo estético acerca do agradável (presentes na *Crítica do Juízo*)

---

118 Idem., B142



possuem uma validade privada (ao contrário dos juízos de gosto que são juízos subjetivos mas pretendem ter validade universal).

Portanto, nos *Prolegômenos*, Kant afirma que o juízo de percepção “*exprime uma relação da percepção a um sujeito*”<sup>119</sup>. Se for possível fazer a relação unidade objetiva/juízos de experiência e unidade subjetiva/juízos de percepção, isso significa que a apercepção empírica (unidade subjetiva) precisa se submeter às mesmas condições que a apercepção pura (unidade objetiva) para a formação de um conceito, pois, de acordo com os §18 e 19 da “*dedução transcendental*”, todo juízo possui validade objetiva; segue-se disso que há em todos eles (sejam juízos de experiência ou de percepção) uma pretensão de verdade. No entanto, no juízo de percepção esta pretensão é limitada àquele que julga (juízo privado), já nos juízos de experiência a pretensão da validade de verdade é universal e necessária.

Ao citar a “unidade objetiva das representações dadas”, Kant a contrapõe à “unidade subjetiva”, ao passo que faz referência às leis de associação próprias à imaginação reprodutiva (unidade subjetiva), a fim de distingui-la das leis do entendimento. Assim, a síntese da imaginação reprodutiva é definida por Kant na 1ª edição da *Crítica da Razão Pura* como *síntese da apreensão*. Vejamos como esta síntese funciona.

### **2.1.6) A síntese da apreensão na 1ª edição da *Crítica da Razão Pura***

Para responder a pergunta de como é possível a apreensão do diverso da intuição sensível, Kant define a síntese da apreensão como uma operação que “*está diretamente orientada para a intuição, que, sem dúvida, fornece um diverso. Mas este, como tal, e como contido numa representação, nunca pode ser produzido sem a intervenção de uma síntese*”<sup>120</sup>. Kant nos alerta para o fato de que esta *síntese da apreensão* opera *a priori*, ou seja, não visa às representações empíricas, mas apenas às formas puras da sensibilidade (espaço e tempo), sendo assim, o autor a nomeia como *síntese pura da apreensão*<sup>121</sup>.

Se a *síntese pura da apreensão* opera sob representações puras da sensibilidades (dadas a priori), a *síntese da apreensão* é vista como uma *síntese da reprodução*, que

119 KANT. “*Prolegômenos*”, 5, §18, p. 164, A79.

120 Idem., A 99.

121 Se esta se remete apenas às formas da sensibilidade, logo, não diz respeito à imaginação reprodutiva mencionada por Kant como parte da unidade subjetiva, mas refere-se tão somente à imaginação produtiva, tal como iremos analisar mais adiante (veremos como essa síntese opera quando for explicado o funcionamento da imaginação produtiva).

possui uma lei empírica

*“segundo a qual, representações que frequentemente se têm sucedido ou acompanhado, acabam, finalmente, por se associar entre si, estabelecendo assim uma ligação tal que, mesmo sem a presença do objeto, uma dessas representações faz passar o espírito à outra representação, segundo uma regra constante”* KANT 2002: A100).

A síntese da reprodução opera com o intuito de associar as representações mediante uma ligação (conferindo unidade ao diverso dado), no entanto, para que isso seja possível, precisa pressupor uma regra constante que permita passar de uma representação para outra. Isso pode ser feita mesmo *“sem a presença do objeto”*, neste sentido, o objeto ausente, que é tornado presente através da imaginação reprodutiva, diz respeito à possibilidade de formar uma *imagem* do mesmo. Assim pode-se notar que a formação de uma imagem precisa obedecer às leis empíricas de associação.

A *síntese da reprodução* não seria possível caso não estivesse fundamentada sob o mesmo princípio *a priori* de funcionamento da *síntese pura da apreensão*:

*“Se, pois, podemos mostrar que mesmo as nossas intuições a priori mais puras não originam conhecimento a não ser que contenha uma ligação do diverso, que uma síntese completa da reprodução torna possível, esta síntese da imaginação também está fundada, previamente a toda experiência, sobre os princípios a priori e é preciso admitir uma síntese transcendental pura desta imaginação, servindo de fundamento à possibilidade de toda experiência (enquanto esta pressupõe, necessariamente, a reprodutibilidade dos fenômenos)”* (KANT. “Crítica da Razão Pura”, A101).

Deste modo, caso a regularidade dos fenômenos não fosse pressuposta, não poderíamos ter qualquer representação empírica, pois, como Kant afirma, ora teríamos a representação do vermelho de um jeito e ora de outro, assim, *“não podia ter lugar nenhuma síntese empírica da reprodução”*. Portanto, esta regularidade pressuposta para que o entendimento confira unidade ao diverso dado é condição para a *reprodução* das representações (enquanto fenômenos). Nota-se também que a unidade subjetiva da apercepção (consciência empírica) precisa obedecer às regras da *unidade objetiva da apercepção* para que as representações (percepções) sejam algo para mim.

Kant fornece um exemplo da maneira de funcionamento da síntese da reprodução: para que possamos traçar uma linha (mesmo em pensamento) – ou seja, formar uma imagem -, foi preciso conceber uma a uma as diversas representações, sem que ao menos nos escape do pensamento *“as representações precedentes (as primeiras partes da linha (...) ou a unidade representadas sucessivamente)”*, pois se deixássemos alguma escapar, não seria possível seguir fazendo o traço da linha, na medida em que não conseguiríamos passar de uma representação à outra, mantendo-se assim incompleto o traçado da linha. Pode-se ver que as leis de associação da síntese da reprodução, além de abarcar a formação de uma imagem (como o traço de uma linha), também dizem respeito ao funcionamento da memória, essencial para a continuidade da passagem de uma representação à outra.

A condição para que seja possível “*reduzir a uma imagem o diverso da intuição*” (como no caso visto acima) consiste na submissão da imaginação reprodutiva aos mesmos princípios objetivos necessários para o funcionamento da imaginação produtiva. Ou seja, o princípio subjetivo da imaginação reprodutiva (leis de associação<sup>122</sup>) precisa repousar sob um princípio objetivo para que os fenômenos possam ser apreendidos; caso contrário, as representações apreendida pela imaginação (reprodutiva) seriam realizadas ao acaso, como também seria mero acaso os fenômenos estarem encadeados num conhecimento. Portanto, do mesmo modo que a *síntese da apreensão pura* precisa se referir à unidade da apercepção para que seja possível conferir unidade à síntese do diverso em geral,

“é somente porque refiro todas as percepções a uma consciência (à apercepção originária) que posso dizer de todas as percepções que tenho consciência delas. Deve, portanto, haver um princípio objetivo, isto é, captável a priori, anteriormente a todas as leis empíricas da imaginação, sobre o qual repousam a possibilidade e mesmo a necessidade de uma lei extensiva a todos os fenômenos (...). A este princípio objetivo de toda a associação dos fenômenos chamo de **afinidade dos mesmos**” (KANT 2002, A122).

A condição para que eu tenha consciência de uma sensação (percepção) é a possibilidade dela se referir à *apercepção originária*. O argumento aqui funciona do mesmo modo com que Kant expõe a necessidade da remissão das representações à *apercepção originária* no §15. Portanto, o princípio objetivo necessário para que a associação das representações seja possível consiste no princípio de *afinidade* dos fenômenos; este princípio, segundo Kant, só pode ser localizado na unidade da apercepção segundo a qual “todos os conhecimentos devem proceder”.

Na “*dedução B*”, Kant volta a abordar a imaginação reprodutiva (síntese da apreensão) por contraposição à atividade da imaginação produtiva, a fim de lançar luz sobre o modo pelo qual é possível conferir sentido (objeto) a um conceito do entendimento. Vamos agora ao § 24 da segunda edição da *Crítica* para compreender a definição de síntese figurada (imaginação produtiva) e síntese intelectual (entendimento), com o intuito de apontar para o modo pelo qual a imaginação opera na aplicação dos conceitos do entendimento às intuições da sensibilidade, e assim passar à análise do *esquematismo transcendental*.

### 2.1.7) Síntese intelectual (entendimento) e síntese figurada (imaginação)

Kant distingue a *síntese intelectual*, produto do entendimento, da *síntese figurada*,

---

122 Na “*Antropologia*”, Kant define a lei de associação como: “representações empíricas que sucederam frequentemente umas às outras provocam no espírito um hábito de fazer com que, tão logo seja produzida, surja outra também” (KANT. “Antropologia de um ponto de vista pragmático”, p. 74)

produto da imaginação, no §24 da “*dedução B*” da *Crítica da Razão Pura*. No início deste capítulo, nós apontamos para um debate acerca do critério de distinção entre entendimento e imaginação: a polêmica diz respeito ao modo pelo qual a imaginação se diferencia do entendimento, há autores que defendem que essa distinção se dá a partir do sentido da síntese de cada faculdade, ou seja, a síntese do entendimento estaria voltada para a intuição em geral e a síntese da imaginação para as intuições sensíveis. Vamos ao texto da “*dedução B*” para analisar este problema; suspeito que a solução desta polêmica possa nos ajudar a compreender como é possível a aplicação dos conceitos puros do entendimento às intuições da sensibilidade através da atividade da imaginação produtiva.

Para definir a síntese intelectual, Kant afirma que

“os conceitos puros do entendimento relacionam-se pelo simples entendimento com objetos da intuição em geral, ficando indeterminado se se trata da nossa intuição ou de qualquer outra, contanto que seja sensível; são, portanto, simples formas de pensamento, pelas quais ainda não se conhece nenhum objeto determinado. A síntese ou ligação do diverso nestes conceitos referiu-se apenas à unidade da apercepção, sendo assim o fundamento da possibilidade de conhecimento a priori” (KANT 2002, B150).

No caso da síntese intelectual, ainda não é possível a determinação do objeto sensível, pois esta visa somente às intuições em geral (a possibilidade de remeter-se à elas), mantendo-se desse modo as categorias como meras “formas do pensamento”; assim, os conceitos puros do entendimento apenas possuem validade objetiva, ao passo que seu objeto (*objekt*<sup>123</sup>) se mantém indeterminado, embora estes conceitos sejam vistos como “fundamentos da possibilidade de conhecimento a priori”.

Há, por outro lado, uma síntese responsável por aplicar os conceitos puros do entendimento aos objetos (“*Gegenstand*”) fornecidos pelas intuições sensíveis, fazendo com que as categorias tenham *realidade objetiva*. A condição para a validade desses objetos que nos são dados pela intuição consiste em considerá-los apenas como fenômenos. Portanto, a síntese que aplica os conceitos puros do entendimento aos objetos da sensibilidade é chamada por Kant de *síntese figurada*<sup>124</sup>, produto da imaginação.

A polêmica da “*indissociabilidade do entendimento e da imaginação*” se apoia na afirmação de Kant de que as faculdades em questão são efeitos da espontaneidade, ao passo que este argumento segue-se na estreita do §15, ao afirmar que a espontaneidade é o

---

123 No capítulo anterior fiz menção à diferenciação dos termos utilizados por Kant para se referir aos objetos na “*dedução B*”, essa referência foi com base nos argumentos apresentados por Henry Allison no seu livro “*Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*”. Agora podemos ver com mais clareza tal distinção: proponho que quando nos referirmos à síntese intelectual, precisamos ter em mente que esta síntese tem apenas **validade objetiva**, isto é, condição de possibilidade dos conhecimentos a priori: Kant utiliza a fórmula objeto transcendental = x para exemplificar o objeto entendido como “*Objekt*”, segundo a leitura de Allison.

124 KANT 2002, B151.

próprio entendimento, então ambas as faculdades teriam a mesma natureza, diferenciando-se somente através da “direção” da sua síntese, como foi exposto acima. A passagem citada para corroborar tal tese é a seguinte:

*“Como, porém, há em nós uma certa forma de intuição sensível a priori, que assenta na receptividade da faculdade de representação (sensibilidade), o entendimento como espontaneidade pode então determinar, de acordo com a unidade sintética da apercepção, o sentido interno pelo diverso de representações dadas e deste modo pensar a priori a unidade sintética da apercepção do diverso da intuição sensível (...); é assim que as categorias, simples formas de pensamentos, adquirem então realidade objetiva, isto é, uma aplicação aos objetos que nos podem ser dados na intuição”* (KANT 2002, B150/151).

Este passo precisa ser visto à luz da tese de Kant enunciada no §10 da primeira Crítica, no qual afirma que a *“síntese em geral (...) é um simples efeito da imaginação, função cega, embora imprescindível da alma”*. Neste momento, Kant parece estar preparando o terreno para a necessidade da síntese da imaginação (figurada) estar submetida às categorias do entendimento, para que o dado (seja a forma pura da sensibilidade, seja empírico) sintetizado possa ser subsumido numa unidade (fornecida pela espontaneidade), possibilitando assim a ligação do diverso da intuição num conceito do entendimento.

Portanto, ao afirmar que *“o entendimento como espontaneidade pode determinar, de acordo com a unidade sintética da apercepção, o sentido interno pelo diverso das representações dadas...”*, apenas significa que a imaginação precisa estar submetida ao entendimento para que o dado sintetizado não seja feito ao acaso, isto é, que esteja sob as *“condições de possibilidade do conhecimento a priori”*. Neste momento, a imaginação é considerada como parte da espontaneidade, mas disso não se segue que haja uma indissociabilidade entre entendimento e imaginação, tendo em vista seu **caráter híbrido**, a imaginação também precisa ser vista como tendo uma parte na sensibilidade: dado que *“a condição subjetiva é a única pela qual pode ser dada aos conceitos do entendimento uma intuição correspondente”<sup>125</sup>*. Antes de abordar o funcionamento do *esquematismo transcendental*, precisamos estabelecer a diferença (já esboçada na *“dedução A”*) entre imaginação produtiva e reprodutiva para que esse caráter híbrido da imaginação se torne mais evidente.

Kant define a imaginação como *“faculdade de representar um objeto, mesmo sem a presença deste na intuição”<sup>126</sup>*. A imaginação produtiva é definida na *“Antropologia”* como uma *“faculdade de exposição original do objeto (exhibitio originaria)”<sup>127</sup>*; já a imaginação

---

125 Idem., B151/152.

126 Idem., B151

127 KANT. “Antropologia de um ponto de vista pragmático”, §28, 168.

reprodutiva é a “*faculdade de exposição derivada (exhibitio derivativa) que trás de volta ao espírito uma intuição empírica que já possuía anteriormente*”. Há pouco vimos também que a imaginação reprodutiva obedece às leis empíricas de associação das representações, do mesmo modo que a imaginação produtiva é regida por leis *a priori*, ou seja, extrai das categorias as regras para o seu funcionamento (ambas precisam, de algum modo, reportar-se à unidade da apercepção, para que as representações sejam algo para a consciência, como vimos).

Pois bem, Kant também nomeia de *síntese transcendental da imaginação* o ato pelo qual a imaginação é considerada como espontaneidade, assim esta síntese

*“que é efeito do entendimento sobre a sensibilidade e que é a primeira aplicação do entendimento (e simultaneamente o fundamento de todas as restantes) a objetos da intuição possível para nós. Sendo figurada é **distinta** da síntese intelectual, que se realiza simplesmente pelo entendimento, sem auxílio da imaginação. Mas na medida em que a imaginação é espontaneidade, também por vezes lhe chamo imaginação produtiva”* (KANT 2002, B152) (Grifo nosso).

Se, por um lado, o único modo de acrescentar um diverso da intuição num conceito é através da sensibilidade, deste modo, como vimos a imaginação também precisa pertencer à sensibilidade; por outro, para que a imaginação possa determinar este diverso dado pela sensibilidade, faz-se necessário que esta também seja considerada como produto da espontaneidade, “*que pode determinar a priori o sentido, quanto à forma, de acordo com a unidade da apercepção*”. Assim sendo, ao lidar com o diverso *a priori* da sensibilidade (por exemplo, o tempo), as categorias adquirem portanto realidade objetiva, ou seja, a imaginação exhibe um conceito na intuição (“esquematismo transcendental”).

Vejamos agora mais de perto como a sucessão subjetiva da apreensão (imaginação reprodutiva) precisa obedecer às mesmas regras que regem a sucessão objetiva da apreensão (imaginação produtiva). Tendo em vista o que foi dito anteriormente sobre o fato da imaginação reprodutiva obedecer às leis de associação (subjetivas), na “*Segunda analogia*”, Kant afirma: “*Toda apreensão de um acontecimento é, pois, uma percepção que se segue a outra*” (KANT. “*Crítica da Razão Pura*”, B237). Neste momento, o autor recorre ao exemplo de um barco que segue a correnteza: percebo a posição do barco se distanciando da nascente, deste modo, julgo perceber uma mudança de posição da representação “a”, que deve preceder a posição da representação “b”; sendo que apenas percebo estas mudanças sob forma de uma *sucessão*. Tendo em vista que “*a apreensão do diverso é sempre sucessiva*”, através desta somente posso ter consciência de um antes e de um depois, sem distinguir qual delas aparece como representação anterior (causa) e

posterior (efeito)<sup>128</sup>.

Deste modo, para que a representação do barco descendo o rio possa ser objetiva, Kant deriva a “*sucessão subjetiva da apreensão da sucessão objetiva dos fenômenos*”<sup>129</sup>. Cabe ressaltar que esta derivação é necessária, pois a ordem de sucessão não é uma propriedade do ato de perceber, senão remete-se apenas ao modo pelo qual conecta estas percepções num pensamento. Se essa inferência não fosse possível, a ligação do diverso realizada pela *sucessão subjetiva da apreensão* se manteria indeterminada, impossibilitando assim distinguir um fenômeno do outro, portanto, a ligação do diverso através desta se daria de maneira arbitrária; já no caso da sucessão objetiva, a ordem da apreensão do diverso do fenômeno opera mediante uma regra, a causalidade.

“*Só por isso me é legítimo afirmar acerca do próprio fenômeno, e não simplesmente da minha apreensão, que nele há uma sucessão; o que equivale a dizer que só nessa sucessão posso realizar a apreensão*” (KANT 2002, B238).

Dito de outro modo, a sucessão (que remete ao tempo) aparece como condição de possibilidade da apreensão (subjetiva ou objetiva). Esta regra não se funda no ato de apreender, mas é da constituição própria do fenômeno, sem a qual a apreensão do diverso não seria possível. Pois, segundo Kant, “*nunca posso voltar para trás, partindo do acontecimento, e determinar (pela apreensão) o que precede*”, por conseguinte, o problema da irreversibilidade, como afirma Allison, diz respeito “*à maneira com que se conectam as percepções no pensamento (unidade objetiva da apreensão)*”<sup>130</sup>. Portanto, esta ordenação da percepção não se refere ao modo pelo qual analiso e infiro que “a” segue-se de “b”, mas deve reportar-se à ordenação mesma dos conceitos do entendimento “*que determina o pensamento de um objeto*”<sup>131</sup>(ato de afecção, espontaneidade). Assim sendo, todo acontecimento precisa ser visto como condicionado por algo anterior, ou seja, deve reportar-se à alguma condição anterior que determinou o seu acontecimento (lei de causalidade).

Antes de abordar a lei de causalidade, façamos uma breve digressão a fim de expor o modo pelo qual Kant pensa o tempo, como *forma pura da sensibilidade*. No §4 da “*Crítica da Razão Pura*”, Kant caracteriza o *tempo* como uma “*representação necessária que constitui o fundamento de todas as intuições*”<sup>132</sup>, ao passo que também afirma que só

---

128 Cabe esclarecer que posso imaginar o barco fazendo o percurso inverso, no entanto, este caso é distinto do qual referimos agora.

129 Idem., B238.

130 ALLISON, Henry. “*El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*”, p.348/349.

Nota-se aqui o motivo pelo qual afirmamos que a unidade subjetiva da apreensão precisa estar submetida à unidade objetiva da apreensão.

131 Idem.

132 Idem., A31/B47

há uma dimensão no tempo, sendo que “*tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos*”. Os tempos diferentes (e sucessíveis) só são possíveis mediante a limitação (determinação) de um tempo único (seu fundamento). Esta representação (originária) que serve como fundamento deve ser ilimitada (infinita). A representação originária não é dada por conceitos, mas somente através de uma “*intuição imediata que lhe sirva de fundamento*”. Isso posto, Kant afirma ainda que todo o conceito de mudança (e de movimento) “*só é possível na representação do tempo e mediante esta*”, sem tal referência, os conceitos do entendimento teriam apenas uma função lógica, ou seja, nunca teriam realidade objetiva.

Portanto, se percebo uma mudança de posição de  $t(0)$  para a  $t(1)$ , a condição para que isso aconteça deve fazer referência ao modo pelo qual se dá a ordenação temporal objetiva: a determinação (limitação) temporal é sempre sucessiva, e só posso ter uma representação no tempo segundo esta ordem. Tendo em vista que o *tempo* é a forma dos fenômenos em geral, torna-se assim a condição (regra) para que seja possível qualquer apreensão do diverso da intuição.

Dito isso, voltemos a “*Segunda analogia*” a fim de compreender como é possível um *juízo sintético a priori*, ou seja, como um conceito puro do entendimento pode se reportar à forma pura da sensibilidade, o tempo. A lei de causalidade consiste no seguinte juízo: “*Todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio de causa e efeito*”. Portanto, as categorias precisam se referir a uma ordem temporal para que possam ter realidade objetiva.

“*Assim, pois, porque submetemos à lei da causalidade a sucessão dos fenômenos e, por conseguinte, toda a mudança, é que é possível a própria experiência, ou seja, o conhecimento empírico dos fenômenos; por consequência, não são eles próprios possíveis, como objetos da experiência, a não ser segundo essa lei*” (KANT 2002, B234).

O *juízo sintético a priori* esboçado acima torna-se condição de possibilidade da experiência na medida em que fornece uma intuição *a priori* para um conceito puro do entendimento; sem a referência ao tempo, o conceito se manteria indeterminado. Cabe ressaltar a ressalva de Kant: que tal juízo é um conhecimento *a priori* que condiciona a possibilidade do conhecimento empírico. Deste modo, a lei de causalidade deve reger toda apreensão realizada pela imaginação (sucessão subjetiva ou objetiva). No entanto, tal lei não vale para as coisas em si mesmas, mas apenas para as coisas tais como nos aparecem (fenômenos), sendo que a representação deste aparecimento deve ser apreendido de modo sucessivo, como vimos acima.

Esta “*démarche*” foi importante para indicar as condições sob as quais é possível



pensar a irreversibilidade da ordem das percepções, com isso lançamos luz sobre a necessidade da imaginação reprodutiva obedecer às mesmas regras da imaginação produtiva. Agora vejamos *como* o esquematismo transcendental opera na aplicação dos conceitos puros do entendimento às intuições da sensibilidade.

### 2.1.8) Esquematismo Transcendental

Kant esboça no início da “*Analítica dos princípios*” a definição de entendimento em geral como a “faculdade de regras” e a faculdade de julgar como a responsável por “*subsumir as regras, isto é, de discernir se algo se encontra subordinado a dada regra ou não (casus datae legis)*”<sup>133</sup>. De início já é possível indicar que não basta o entendimento fornecer as regras, faz-se necessário uma instância que consiga aplicá-las e esta é a função do Juízo. O entendimento puro e a faculdade de julgar também compartilham do fato de que ambos extraem da *lógica transcendental* o cânone para o “uso objetivamente válido”, assim sendo, Kant afirma que a lógica geral não pode fornecer à faculdade de julgar nenhum preceito.

*“De modo que até parece que esta [a lógica transcendental] tem, propriamente, a missão de corrigir e garantir a faculdade de julgar no uso do entendimento puro, mediante determinadas regras. Com efeito, para obter o alargamento do entendimento no campo dos conhecimentos puros a priori, ou seja, como doutrina, não parece a filosofia ser necessária (...); mas como crítica, para impedir passos em falsos da faculdade de julgar (lapsus iudicii) no uso do pequeno número de conceitos puros do entendimento que possuímos, é que (embora a sua utilidade seja então apenas negativa) se nos oferece a filosofia com toda a sua perspicácia e arte de examinar”* (KANT 2002, A135/B174).

Esta longa citação é importante para este trabalho na medida em que ajuda a compreender a relação entre a atividade crítica e a faculdade de julgar. Se, por um lado, vimos no capítulo anterior que, segundo Kant, vivemos na época da *Crítica* “*à qual tudo tem que submeter-se...*”, para que a razão possa exercer seu livre e público exame; por outro, segundo o professor Antônio Marques, vimos que a atividade crítica acompanha “*a atividade judicativa em geral para revelar a sua qualidade quanto à origem das representações em jogo*”<sup>134</sup>.

Portanto, ao enquadrar a *lógica transcendental* como responsável por “corrigir e

---

133 Idem., A133/B172

134 MARQUES, A. “O valor crítico do conceito de reflexão em Kant”, p. 46.

garantir” a ambas as faculdades seu correto uso, somente a filosofia enquanto crítica pode exercer esta função. Interessante notar que esta nova função da filosofia termina por se remeter à “arte de examinar”: dentro do nosso objeto de trabalho, veremos que, na *Crítica do Juízo*, a faculdade de julgar buscará uma regra para o caso dado (juízo reflexionante), e a crítica (filosofia) como *arte* de examinar parece adquirir um papel preponderante na terceira *Crítica*. Ou seja, o vínculo entre a atividade crítica e a atividade judicativa<sup>135</sup> será aprofundado de tal forma que, mediante a forma pura do juízo reflexionante (juízo de gosto), a terceira *Crítica* torna possível pensar uma nova forma de sistema, o organismo vivo.

Como vimos na exposição da “dedução transcendental”, a regra fornecida por uma categoria deve “*poder indicar, simultaneamente, a priori, o caso em que a regra deve ser aplicada*”. Se a validade objetiva dos conceitos puros do entendimento não pode ser “encontrada” (ou extraída) na experiência, ainda assim Kant afirma que estas podem ao menos exibir “*as condições pelas quais podem ser dados objetos de acordo com os conceitos*”, pois, do contrário, se isso não fosse possível, os conceitos apenas teriam validade lógica e não transcendental, se manteriam assim indeterminados. Vimos também que cabe à imaginação a função de exibir (ou expor) um objeto que está contido no conceito, desse modo, veremos que o “esquematismo transcendental” buscará tornar sensível (fornecer um objeto) os conceitos do entendimento, sendo tal atividade produto da imaginação.

O esquematismo transcendental vem “resolver” o problema da heterogeneidade das faculdades cognitivas, pois os conceitos do entendimento nunca podem ser encontrados em qualquer intuição, neste sentido, faz-se necessário buscar uma mediação que permita relacionar as intuições da sensibilidade aos conceitos do entendimento. Assim Kant afirma que,

*“é claro que tem de haver um terceiro termo, que deva ser por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo. Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada empírico) e, todavia, por um lado, intelectual e, por outro, sensível. Tal é o esquema transcendental”* (KANT 2002, A139/B178)

Esta passagem fornece uma pista para compreender como o esquematismo transcendental corresponde à possibilidade de um *juízo sintético a priori*. Portanto, esta representação mediadora também tem que ser pura (ou a priori), fornecendo assim a

135 A fim de relacionar a atividade crítica com a atividade judicativa, Kant afirma que a “faculdade de julgar é um talento especial, que não pode de maneira nenhuma ser ensinado, apenas exercido” (KANT 2002, A133/B172). Pode-se notar que não é como doutrina (conjunto de conhecimentos) que a faculdade de julgar pode ser exercida, assim como a crítica se mantém enquanto tal se for considerada como atividade (dever), ver pág. 14 desta dissertação.

condição de possibilidade da aplicação de um conceito à uma intuição.

Esta representação pura que deve mediar a relação das faculdades cognitivas é o tempo, “*como condição formal do sentido interno*”. Segundo Kant, a *determinação transcendental do tempo* (esquema) é homogênea aos conceitos puros do entendimento pois “*é universal e assenta sobre uma regra a priori*”<sup>136</sup>, como também é homogênea à sensibilidade, “*na medida em que o tempo está contido em toda a representação empírica do diverso*”. Assim sendo, o tempo aparece como condição de possibilidade do fenômeno, pois toda representação deste deve estar sob a forma temporal, o mesmo não acontece com a representação do espaço, que é a forma do fenômeno do sentido externo.

“*O esquema é sempre, em si mesmo, apenas um produto da imaginação; mas, como a síntese da imaginação não tem por objetivo uma intuição singular, mas tão só a unidade na determinação da sensibilidade, há que distinguir o esquema da imagem*” (KANT. “*Crítica da Razão Pura*”, A140/B179) (Grifo nosso).

Para compreender a diferença entre esquema e imagem precisamos voltar às linhas iniciais do capítulo sobre o “*esquematismo transcendental*” nas quais Kant aponta para a relação entre o **círculo**, como conceito puro da geometria, e o **prato** como conceito empírico: a homogeneidade entre ambos os conceitos diz respeito ao fato de que o redondo é pensado no primeiro e no segundo é intuído, por conseguinte, pode-se indicar um “objeto que esteja contido no conceito”. Portanto, pode-se notar também que o objeto do conceito puro da geometria deve poder ser designado na intuição, tendo assim validade universal. Cabe dizer que a homogeneidade aqui é, segundo Allison, “*entre intuições puras e empíricas, e não entre conceito de uma classe e os membros desta classe*”<sup>137</sup> (como se a relação entre o círculo e o prato fosse uma relação de especificação de uma classe e o membro que pertence à ela).

Desse modo, o esquema se diferencia da imagem na medida em que precisa designar um objeto na intuição que seja universalmente válido para os fenômenos em geral; ao contrário da imagem que é um produto da imaginação reprodutiva<sup>138</sup>, e, como vimos, possui validade restrita pois é regida pelas leis de associação (subjetivas). Portanto, o esquema não está restringido pela imagem ou figura particular dada pela experiência. Para um maior esclarecimento, Kant lança mão do conceito de “cão” que indica uma “*regra segundo a qual a minha imaginação pode traçar de maneira geral a figura de um certo animal quadrúpede, sem ficar restringida a uma única figura particular*”<sup>139</sup>, desse

---

136 KANT. “*Crítica da Razão Pura*”, A139/B178

137 ALLISON, Henry. “*El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*”, p. 279.

138 KANT. “*Crítica da Razão Pura*”, A141/B181

139 Idem., A141/B180

modo, o esquema seria entendido como um “equivalente representativo da regra”<sup>140</sup>, no qual será possível designar “um objeto que esteja contido num conceito”<sup>141</sup>, ou seja, em quais casos a regra pode ser aplicada.

Se uma imagem nunca pode servir ao esquema para exibir um conceito, ainda assim é possível “*dar a um conceito a sua imagem*” e é a representação da regra de síntese pura da imaginação que devemos entender, segundo Kant, “*o esquema de um conceito*”<sup>142</sup>. Pode-se assim ao menos vislumbrar, como aponta Lebrun, para o fato de que há “*outros conceitos não sensíveis [que] poderão 'ter imagens' sem tornar-se objetivantes, outros esquemas (os 'objetos em ideia') poderão igualmente indicar um procedimento [regra de síntese], sem nunca corresponder a um objeto possível*”<sup>143</sup>. Tal procedimento pode ser visto no esquema analógico, no qual não há uma intuição que sirva de referência para os conceitos suprassensíveis, como é o modo de funcionamento da ideia de unidade sistemática que opera como se fosse um “análogo de um esquema”<sup>144</sup>; ou mesmo o esquematismo prático da *típica da faculdade de julgar prática*. Assim, Lebrun afirma que “*o sentido não é mais sinônimo da relação com o objeto dado na intuição, mas de caracterização unívoca, como prova a possibilidade de um esquematismo prático*”<sup>145</sup>. Esta caracterização unívoca pode ser entendida apenas como a “*possibilidade de traduzir um conceito numa imagem*”, assim sendo, o esquematismo em geral passa a ser visto por Lebrun como uma “*teoria da ilustração*” (Versinnlichung), pois “*para entender, o homem precisa de imagens*”.

No primeiro capítulo argumentei em prol de uma relação entre *aparência transcendental* e a *reflexão transcendental*, lá apontei para o fato de Kant recorrer a uma imagem da *ilusão ótica* que permite pensar, por meio de uma analogia, o funcionamento da *ilusão transcendental*. Tendo em vista que a ilusão inevitável constitui a lógica mesma do funcionamento do raciocínio, a analogia utilizada por Kant para ilustrar a *ilusão transcendental* permitiu pensar o suprassensível sem ao menos fazer com que este se refira a qualquer intuição. Deste modo, Kant utiliza um elemento do sensível para “ilustrar” o conceito de suprassensível.

---

140 LEBRUN. “*Kant e o fim da metafísica*”, p. 293.

141 KANT. “*Crítica da Razão Pura*”, A137/B176

142 Idem., A141/B180

143 LEBRUN. “*Kant e o fim da metafísica*”, p. 293.

144 “No entanto, embora se não possa encontrar na intuição nenhum esquema para a unidade sistemática completa de todos os conceitos do entendimento, pode e deve encontrar-se um **análogo** desse esquema, que é a ideia do máximo da divisão e da ligação do conhecimento do entendimento num único princípio” (KANT. “*Crítica da Razão Pura*”, A665/B693)

145 Idem.

Também vimos no tópico sobre a “*Típica da faculdade de julgar prática*” que o esquematismo prático obedece às mesmas dificuldades que o esquematismo teórico, pois a faculdade de julgar precisa encontrar o caso no qual a regra se aplica. Mas diferentemente do esquematismo teórico, o prático não possui uma intuição que corresponda a um conceito. Desse modo, para exibir a regra o entendimento (e não a imaginação) lança mão de uma representação simbólica na qual a forma da lei natural serve de “tipo” para a lei moral, assim a faculdade de julgar passa a ter um critério para aplicar a sua regra (uma máxima) aos respectivos casos.

No próximo capítulo veremos que o §59 da *Crítica do Juízo* parece aprofundar a possibilidade de pensar um conceito suprassensível a partir de certos “traços” (ou imagem da beleza natural) do sensível, tendo assim uma “apresentação indireta do conceito” (símbolo). Este deverá ser visto como o oposto do esquema (“apresentação direta do conceito”), pois, como no esquematismo prático (ou na ideia de unidade sistemática como “análogo de um esquema” da *Crítica da Razão Pura*), Kant trabalha com conceitos suprassensíveis que não encontram um correspondente possível na intuição sensível. Assim, ao que parece, Kant teria “aperfeiçoado” a sua “teoria da ilustração” a ponto de conseguir pensar (exibir) os conceitos suprassensíveis sem ser enredado pelos *enganos lógicos* dos raciocínios.

Portanto, o que aparece como hipótese de trabalho consiste em supor que Kant lida com a lógica da ilusão (dialética) da razão através daquilo que parece ser mais próximo à ela, a *imagem*. Tendo isso em vista, a teoria do esquematismo como uma “teoria da ilustração” reaparece na *Crítica do Juízo* estético na forma do esquematismo subjetivo (livre-jogo da imaginação e do entendimento), no qual o autor apresenta a possibilidade de representar um esquema sem determinação conceitual, o juízo de gosto. A chave para a questão parece ser encontrada na relação entre *ilusão* e *imagem* retomada na *Crítica do Juízo*; ao que parece, doravante, “*refletir será sinônimo de pensar*”<sup>146</sup>. Portanto, como aponta o ilustre tradutor de Kant, Hans Vaihinger, aquilo que era da ordem da *ilusão inevitável*, da *Crítica da Razão Pura*, passa a ser, na *Crítica do Juízo*, “*um auto-engano consciente*”<sup>147</sup>, como é o caso da arte que deve parecer natureza, e da natureza que deve ser pensada *como se fosse arte*<sup>148</sup>.

---

146 LEBRUN. “*Kant e o Fim da Metafísica*”, p. 377

147 VAIHINGER, Hans. “A filosofia do como se”, p. 559.

148 Kant diz que “*a arte bela tem de passar por natureza conquanto a gente na verdade tenha consciência dela como arte*” KANT. “*Crítica do Juízo*”, §45.

## 2.2) Faculdade de julgar e o esquematismo subjetivo

Nesta segunda parte iremos analisar o funcionamento da faculdade de julgar na *Crítica do Juízo* (1790) de Kant. Cabe lembrar o método de abordagem que foi pensado para um maior esclarecimento sobre o modo pelo qual a faculdade de julgar opera na primeira e na terceira *Crítica*: busca-se analisar separadamente os produtos da faculdade de julgar (*esquema transcendental e juízo reflexionante*), para que seja possível compreender aquilo que os distingue. Ao passo que esse caminho nos proporcionará avançar sobre a hipótese que norteia este trabalho, a saber, a mudança de terreno em que a reflexão opera no pensamento crítico de Kant a partir da terceira *Crítica*, o juízo reflexionante.

Antes de analisar as características assumidas pelo Juízo na *Crítica do Juízo*, faz-se necessário relembrar o modo pelo qual Kant o distingue do *Entendimento*: como vimos, o entendimento é visto como uma “faculdade de regras”, já o Juízo (na primeira *Crítica*) é a faculdade responsável por subsumir (aplicar) as regras aos respectivos casos. Kant também ressalta a faculdade de julgar como um “talento especial” que não pode ser ensinado, mas somente exercido. Esta característica também pode ser vista no modo pelo qual Kant define a *reflexão transcendental* como [atividade] crítica<sup>149</sup>, impossibilitando assim considerá-la como uma doutrina. Liga-se portanto a filosofia transcendental à atividade judicativa (crítica); assim, vimos que a filosofia passa a ser considerada como “arte de examinar”<sup>150</sup> segundo regras.

Na primeira introdução à *Crítica do Juízo*, Kant apresenta uma definição para a faculdade de julgar em geral como “a faculdade de pensar o particular como contido no universal”<sup>151</sup>; quando o universal é dado, o juízo (que neste momento é determinante) subsume o particular. No entanto, quando só o particular for dado, “para o qual ele deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente reflexionante”<sup>152</sup>.

Kant também define a reflexão como uma atividade que busca “comparar e manter-juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade-de-conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso”<sup>153</sup>. Importa-nos aqui entender como a atividade reflexiva se mostra na contemplação estética, dito de

---

149 Ver pág. 19 desta dissertação.

150 KANT 2002: A135/B174

151 KANT 2008: 23

152 KANT. 2008: 23

153 KANT 1980: 270

outro modo, é no juízo de gosto que se revela o modo pelo qual opera a “mera reflexão”, operação que Kant aponta na citação acima. Passemos então para a análise do juízo de gosto a fim de compreender a lógica de funcionamento da reflexão (estética), que, num dado momento, Kant afirma ser o paradigma do juízo reflexionante.

### 2.2.1) O juízo de gosto

O primeiro parágrafo da *Crítica do Juízo* apresenta desde já o fundamento de determinação que permite enunciar um juízo sobre o belo, isto é, o sentimento de prazer e desprazer. A representação em jogo está ligada ao sujeito por meio da faculdade da imaginação (faculdade de apresentação), e não ao objeto por meio do entendimento “em vistas do conhecimento”. Desse modo, Kant inicia a terceira *Crítica* contrapondo o juízo de conhecimento ao juízo de gosto: nota-se que de nenhum modo o juízo de gosto revela algo acerca do objeto, mas apenas “o sujeito sente-se a si próprio do modo como ele é afetado pela sensação”<sup>154</sup>. Portanto, o juízo de gosto não é

*“lógico e sim estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação não pode ser senão subjetivo. (...) Aqui a representação é referida inteiramente ao sujeito e na verdade ao seu sentimento de vida, sob o nome de sentimento de prazer ou desprazer, o qual funda uma faculdade de distinção e ajuizamento peculiar, que em nada contribui para o conhecimento, mas somente mantém a representação dada no sujeito em relação com a inteira faculdade de julgar, da qual o ânimo torna-se consciente no sentimento de seu estado”* (KANT, 2008:49)

Esta “auto-afecção” do sujeito em relação ao sentimento de prazer no juízo de gosto, a partir de um certo prisma, parece com a auto-afecção do sujeito (autoconsciência), que, na *Crítica da Razão Pura*, “ao produzir a representação eu penso, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é uma e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra”<sup>155</sup>. Neste momento, a auto-afecção produz identidade ao sujeito na forma do juízo *eu penso*, o que permite chamar de *minha* as diversas representações. Para Kant, a *apercepção pura* (autoconsciência) já pressupõe, como vimos no capítulo anterior, a possibilidade de uma unidade sintética – ou seja, que as representações possam ser ligadas numa única consciência; deste modo, essa unidade sintética pressuposta recebe o nome de “*unidade originária sintética da apercepção*” e é a condição de possibilidade de todo uso do entendimento.

---

154 KANT, 2008: 48

155 KANT, 2001, B132

No entanto, como vimos, o juízo de gosto não contribui para o conhecimento do objeto, por conseguinte não executa a mesma função que a *auto-afecção* na *Crítica da Razão Pura*; mas o “ganho” do juízo de gosto diz respeito ao fato de que o sujeito “sente-se a si próprio” de tal modo que revela uma atividade “*da qual o ânimo torna-se consciente no sentimento de seu estado*” (de modo semelhante a *apercepção pura* permite entrever a identidade do sujeito lógico). A atividade do juízo de gosto é essencialmente reflexiva na medida em que o sujeito se desdobra sobre si e não sobre objeto<sup>156</sup>. É neste sentido que o belo se diferencia do bom e do agradável, como veremos a seguir.

Antes de compreender o motivo pelo qual Kant diferencia o *belo* do *bom* e do *agradável*, cabe notar aquilo que parece estar no fundamento desta distinção: o interesse ligado à satisfação. “*Chama-se interesse a complacência (Wohlgefallen) que ligamos à representação da existência de um objeto*”. Tanto o bom, como o agradável, estão ligados a um interesse na existência do objeto (ao contrário do belo que está ligado ao sentimento do sujeito e não ao objeto, como vimos). Kant define o agradável como aquilo que “*apraz aos sentidos na sensação*”. Portanto, neste caso, o juízo é sobre o objeto que afeta ao sujeito de tal modo que suscita nele uma sensação que lhe agrada. Assim, interessa àquele que julga a existência de tal objeto que lhe apraz imediatamente.

O *bom* é definido por Kant como aquilo que

*“apraz mediante a razão pelo simples conceito. Denominamos bom para (o útil) algo que apraz somente como meio [mediatamente-bom]; outra coisa, porém, que apraz por si mesma denominamos bom em si [imediatamente-bom]. Em ambos está contido um conceito de fim, portanto a relação da razão ao (pelo menos possível) querer, conseqüentemente uma complacência na existência de um objeto ou de uma ação, isto é, um interesse qualquer”* (KANT, 2008:52).

Para que possamos definir se algo é bom, faz-se necessário “ter um conceito do mesmo”, ou seja, saber o que é o objeto (ou deva ser); ao contrário do belo que não precisa de significação (determinação conceitual) para aprazer. Neste sentido, pode-se afirmar que em ambos os casos (bom e o agradável) “*concordam em que eles sempre estão ligados com interesse ao seu objeto*”; assim como estes dois sentimentos estão ligados à faculdade de apetição, tendo em vista que o bom é “objeto da vontade” (que tem o máximo interesse), e o agradável está ligado ao “*querer [interesse] ter complacência na existência*” do objeto.

Por contraposição ao bom e ao agradável, o belo é para Kant aquilo que apraz sem interesse. Caso o juízo sobre o belo não requisitasse uma validade universal, tudo que nos

---

156 De início pode-se notar o motivo pelo qual Kant afirma que o juízo de gosto é identificado com a atividade da “mera reflexão”.



“apraz sem conceito” seria posto como agradável. Pode-se dizer portanto que o prazer que decorre do agradável está relacionado ao *gosto dos sentidos*, por contrapartida, o prazer que advém da beleza se reporta ao gosto da *reflexão*, vejamos isso mais de perto.

A contemplação parece ser o traço específico do juízo de gosto (estético) na medida em que não leva em conta a existência do objeto, mas tão-somente a “*sua natureza em comparação com o sentimento de prazer e desprazer*”. Por conseguinte, este juízo não tem seu fundamento de determinação num conceito e tampouco tem isso como fim<sup>157</sup>.

Kant afirma que o juízo sobre o belo é “*uma complacência desinteressada e livre; pois nenhum interesse, quer o dos sentidos [agradável], quer o da razão [bom], arranca aplauso*”<sup>158</sup>. Desse modo, a liberdade do juízo de gosto parece referir-se ao fato de que nada me obriga julgar se algo é belo, ou seja, o juízo de gosto não depende da determinação da sensibilidade (como é o caso do agradável), nem do entendimento (como é o caso de um juízo de conhecimento), nem da razão (juízo moral). Assim o fundamento de determinação do juízo de gosto é somente o sentimento de prazer ou desprazer que decorre da contemplação estética. Posta deste modo, a questão da liberdade (autonomia) no juízo de gosto parece referir-se à liberdade da imaginação na produção de um esquema (sem determinação conceitual)<sup>159</sup>, como veremos mais adiante.

\*

Foi considerado até o presente momento o fundamento de determinação do juízo de gosto, do juízo de sensação (agradável) e do juízo moral (bom). Passaremos agora a validade de tais juízos, na medida em que Kant afirma que o belo “*é representado sem conceito como objeto de uma complacência universal*”, veremos então a especificidade da pretensão de universalidade da qual o juízo de gosto é portador. Como vimos, o juízo de gosto é desinteressado – sem inclinação do sujeito – e livre, deste modo, para julgar, sendo que devemos apenas levar em consideração o sentimento de prazer ou desprazer como fundamento deste, então

---

157 “A conformidade a fins pode, pois, ser sem fim, na medida em que não pomos as causas desta forma em uma vontade (...). Ora, não temos sempre necessidade de descortinar pela razão (segundo sua possibilidade) aquilo que observamos. Logo, podemos pelo menos observar uma conformidade a fins segundo a forma – mesmo que não lhe ponhamos como fundamento um fim e notá-lo em objetos, embora de nenhum outro modo senão por reflexão” (KANT, 2008: §10, 65/66). Mais adiante voltaremos ao tema da finalidade sem fim presente no juízo de gosto.

158 KANT, 2008: §5,55.

159 Tendo em vista que não se refere a nenhuma outra faculdade (sensibilidade, entendimento ou razão).

*“ele não pode descobrir nenhuma condição privada como fundamento da complacência à qual, unicamente, seu sujeito se afeiçoasse, e por isso tem que considerá-la como fundamento naquilo que ele também pode pressupor em todo outro; conseqüentemente, **ele tem de crer que possui razão para pretender de qualquer um uma complacência semelhante.** Ele falará, pois, **do belo como se a beleza fosse uma qualidade do objeto e o juízo fosse lógico** (constituindo através de conceitos do objeto um conhecimento do mesmo), contanto que ele seja somente estético e contenha simplesmente uma referência da representação do objeto ao sujeito; porque ele contudo possui uma semelhança com o lógico, **pode-se pressupor a sua validade para qualquer um.** Mas de conceitos essa universalidade tampouco pode surgir”* (KANT, 2008: §6, 56) (Grifo nosso).

Se, como vimos, o juízo sobre o agradável fundamenta-se numa sensação que faz referência imediatamente ao objeto, assim quando enuncio o juízo “isto é agradável”, a validade deste se limita ao sujeito que julga, sendo assim considerado como um juízo privado (tal como Kant apontou nos “Prolegômenos”). Já no caso do juízo sobre o moralmente-bom (como foi visto no capítulo em que analisamos a “*Típica da Faculdade de Julgar Prática*”) deve ser universal e necessário. Deste modo, para saber se uma ação é moralmente-bom precisamos considerá-la “*como se devesse ocorrer segundo uma lei da natureza [universal e necessária] da qual tu mesmo fosse uma parte*”<sup>160</sup>. Portanto, este juízo deve valer para todos e por isso deve ser considerado como objetivo.

No entanto, como o parágrafo citado afirma, o juízo de gosto não se funda numa condição privada e também não é um juízo objetivo (seja teórico ou prático). A peculiaridade do juízo de gosto diz respeito ao fato de ser um juízo subjetivo, embora a beleza deva ser vista *como se fosse uma qualidade do objeto*, isto é, como se fosse um juízo de conhecimento. A relação entre o *juízo lógico* e o *estético* diz respeito ao fato de que ambos devem [ter a pretensão de] valer para todos (ou para qualquer um), pois apenas importa a forma do objeto (sem levar em conta seu conteúdo, o que impede qualquer determinação conceitual). Portanto, o juízo de gosto pode ser visto como um *juízo singular* (subjetivo) que deve poder ser enunciado como (se fosse) válido para todos (universal). Tendo em vista que o juízo de gosto não se funda em conceitos, faz-se necessário então buscar a sua *condição de possibilidade* em outro lugar.

Antes disso, devemos ressaltar que a relação entre a beleza e o conhecimento objetivo se dá mediante a utilização de uma analogia (“como se”). Ainda não é o caso de analisar a função da analogia dentro da terceira *Crítica*, mas precisamos apontar para o fato de que sem este recurso, a relação seria inviável. Dito de outro modo, sem inserir outra *perspectiva* que possibilite a relação entre os termos, a própria beleza não seria possível,

---

160 KANT 2003: 239

pois, segundo Kant, “quando se julgam objetos simplesmente segundo conceitos, toda a representação da beleza é perdida”<sup>161</sup>. É justamente esta nova perspectiva (ou lugar) que permite ao sujeito pressupor que “possui razão para pretender de qualquer um uma complacência semelhante”: ao que parece é na possibilidade de compartilhar um *sentido comum* com os demais que reside a *condição de possibilidade* do juízo estético (sendo esta a chave da crítica do gosto, como veremos).

Debruçando-se sobre a relação entre *juízo estético* e o *juízo objetivo*, Kant afirma que este último também é

*“sempre subjetivo, isto é, se o juízo vale para tudo o que está contido sob um conceito dado, então ele vale também para qualquer um que represente um objeto através deste conceito. Mas de uma validade universal subjetiva, isto é, estética, que não se baseie em nenhum conceito, não se pode deduzir a validade lógica, porque aquela espécie de juízo não remete absolutamente ao objeto. Justamente por isso, todavia, a universalidade estética, que é conferida a um juízo, também tem que ser de índole peculiar, porque ela não conecta o predicado da beleza ao conceito do objeto, considerando em sua inteira esfera lógica, e no entanto estende o mesmo sobre a esteira inteira dos que julgam”* (KANT, 2008: 59)

Para Kant, não é possível deduzir a validade objetiva do juízo de gosto, pois o seu fundamento de determinação reside no sentimento de prazer ou desprazer (subjetivo). Do mesmo modo que as ideias da razão, na *Crítica da Razão Pura*, não podem ter uma *dedução objetiva*, pois as ideias não têm “relação com qualquer objeto dado, que lhes pudessem corresponder, precisamente porque se trata apenas de ideias. Mas foi possível empreender a sua derivação subjetiva a partir da natureza da nossa razão”<sup>162</sup>. Novamente aparece o elemento antropológico no seio do argumento crítico. É justamente a limitação da capacidade cognitiva da razão humana que libera um campo que permite pensar (refletir) sobre algo que não possui um correspondente na sensibilidade (como é o caso das *ideias da razão, ou das ideias estéticas*)<sup>163</sup>.

Ainda assim, tal como as ideias, o juízo de gosto deve poder comportar uma dedução, pois “a pretensão de um juízo estético à validade universal para todo sujeito carece, como algum juízo que tem de apoiar-se sobre algum princípio a priori, de uma dedução (isto é, de uma legitimação de sua presunção)<sup>164</sup>”. Por conseguinte, o juízo de gosto requer uma dedução não-objetiva pois pretende, ao ser enunciado, valer para todos, e para isso precisa assentar-se sobre “algum princípio a priori” que lhe confira legitimação.

---

161 KANT 2008:60

162 KANT, 2001: A336/B393

163 Também vimos o caso do conceito de número analisado nesta dissertação nas páginas 20 à 22.

164 KANT, 2008: §30, 126)

Portanto, o juízo de gosto “*não postula o acordo unânime de qualquer um (pois isto só pode fazê-lo um juízo lógico-universal, porque ele pode alegar razões)*”<sup>165</sup>. Pois o juízo estético não é determinado por nenhum conceito, então ele deve buscar uma *regra para julgar*: tendo em vista que não existe uma regra para determinar a sua aplicação, então, as regras pelas quais o juízo deverá aplicar os casos se mantêm sempre indeterminadas. Deste modo, o juízo de gosto não *postula* a sua própria universalidade, mas “**imputa** a todos essa concordância, como um caso da regra, quanto ao qual espera confirmação, não de conceitos, mas da adesão de outros”<sup>166</sup>.

Para um maior esclarecimento, podemos ao menos lembrar a *Típica da Faculdade de Julgar Prática* para contrapô-la à *reflexão estética*, para que seja possível compreender a pretensa unanimidade na qual o juízo de gosto repousa: no primeiro caso, Kant precisava pensar um modo de julgar se uma ação é moralmente-bom ou não, neste momento, a razão empresta do entendimento a *forma* da lei natural para servir de *tipo* para a lei de liberdade, podemos então refletir mediante esta forma se um caso cabe ou não na regra da razão prática; já no caso da *reflexão estética*, a regra (universal) permanece sempre indeterminada, procura-se deste modo refletir sobre o particular dado a fim de encontrar o universal (indeterminado).

Se como vimos a pretensão de universalidade deste juízo não repousa sobre conceitos, mas é imputada aos outros, então não podemos postular a confirmação dos outros quando enuncio um juízo sobre o belo, pois não há nenhuma regra que determine tal juízo (como é o caso da típica), mas, ao julgar, tenho a *pretensão* de que os outros concordem comigo.

Mesmo sem objetividade alguma, o juízo faz referência ao entendimento (sem ser subordinado por ele), ou seja, ainda assim julgamos *como se fosse universal e necessário*; e é justamente isso que distingue o juízo de gosto do *agradável*: o primeiro faz referência ao entendimento por meio de uma *imagem*; e o segundo faz referência apenas à sensibilidade por meio da *sensação*. Portanto não é a matéria do conceito que funda o juízo de gosto, mas apenas a sua *forma*, deste modo, nota-se o motivo pelo qual a beleza está relacionada à forma (da *composição*) do objeto. No entanto, qual é o objeto do juízo “esta rosa é bela”? Para responder tal questão, faz-se necessário analisar as condições de possibilidade do juízo de gosto, a fim de determinar a origem (ou local) da *reflexão estética*.

---

165 KANT, 2008: §8, 61

166KANT 1980: 313 (Grifo meu)

### 2.2.3) O caráter formal do juízo de gosto

Vimos até o presente momento o fundamento de determinação e a validade do juízo de gosto, analisaremos agora sua condição de possibilidade. Para isso, precisaremos dar conta do caráter formal do juízo de gosto, ou seja, a *forma* do “objeto” deste juízo. Antes de seguir, cabe voltar à *Crítica da Razão Pura* para compreender que apenas mediante a forma de um conceito, nenhuma cognição é possível: Se, como vimos, a determinação de um conceito puro do entendimento se dá pela referência ao dado da sensibilidade (intuição), no entanto, quando não há tal referência, o conceito se mantém indeterminado.

“*Todos os conceitos, e com eles todos os princípios, conquanto possíveis a priori, referem-se, não obstante, a intuições empíricas, isto é, a dados para a experiência possível. Sem isso, não possuem qualquer validade objetiva, são um mero jogo, quer da imaginação, quer do entendimento, com as suas respectivas representações*” (KANT, 2001: A239/B299) (Grifo nosso).

Na primeira parte desta dissertação ressaltamos que a *reflexão transcendental* visava “corrigir” os enganos causados pelos usos “indevidos” (não criticados) da razão humana. Dentre eles, a tentativa de Leibniz em comparar conceitos entre si apenas referindo-se ao entendimento, vimos que isso só é possível caso queiramos extrair deles determinações quantitativas ou qualitativas segundo a *reflexão lógica*. No entanto, a partir disso não é possível nenhum conhecimento (cognição). Assim, caso os conceitos não se refiram à possibilidade de uma intuição (sensível), logo não possuem nenhuma realidade objetiva (mantendo-se assim num “*mero jogo quer da imaginação, quer do entendimento, com as suas respectivas representações*”).

Apesar de parecer uma antecipação do §9 da *Crítica do Juízo*, esta passagem se refere ao fato do conceito não encontrarem nenhuma determinação (“objeto”) sensível<sup>167</sup>. Caso contrário do juízo de gosto em que é a regra (o conceito) pra julgar se algo é belo se mantém sempre indeterminada. Ainda assim é curioso esta “antecipação”, na medida em que, na *Crítica do juízo*, o “livre jogo” entre a imaginação e o entendimento, que vivifica no ânimo um sentimento de prazer na contemplação estética, seja visto como *condição subjetiva do conhecimento em geral*<sup>168</sup>. Dito isso, pode-se notar a especificidade do problema da *forma* no juízo de gosto: a relação entre imaginação e entendimento é de

---

167 É o professor Vinicius de Figueiredo quem primeiramente apontou para a semelhança entre ambas as passagens. Ver em FIGUEIREDO, V. **Reflexão na "Crítica da razão pura"**. In: Gerson Luiz Louzado. (Org.). *Ensaio sobre Kant*. 1ed. Porto Alegre: Linus Editores, 2012, v. 1, p. 39-72.

168 Ver KANT 1980 p. 278

“subsunção não-conceitual”<sup>169</sup>, veremos o que isso significa com a exposição da possibilidade de um esquematismo subjetivo (esquema sem determinação conceitual). Cabe perguntar-se de que modo esta "subsunção não-conceitual" pode se referir à "condição subjetiva do conhecimento em geral"? Para responder tal questão, precisamos analisar as condições de possibilidade do juízo de gosto.

Kant afirma que a “chave da crítica do gosto” consiste em compreender a seguinte questão: “*Se no juízo de gosto o sentimento de prazer precede o ajuizamento do objeto, ou se este ajuizamento precede o prazer*”<sup>170</sup>. Como vimos, o sentimento de prazer e desprazer não está ligado imediatamente ao objeto (dos sentidos), como é o caso do agradável. Se assim fosse, este juízo teria apenas validade privada, na medida em que “*dependeria imediatamente da representação pela qual o objeto é dado*”. Podemos descartar a primeira alternativa, vejamos como e porque o julgamento precede o prazer.

*“Logo, é a universal capacidade de comunicação do estado de ânimo na representação dada que, como condição subjetiva do juízo de gosto, tem de fazer como fundamento do mesmo e ter como consequência o prazer no objeto. Nada, porém, pode ser comunicado universalmente, a não ser conhecimento e representação, na medida em que ela pertence ao conhecimento. Pois, só e unicamente nesta medida a última é objetiva e só assim tem um ponto de referência universal, com o qual a faculdade de representação de todos é coagida a concordar (KANT, 2008:§9, 61)*

Se o juízo de gosto exige uma “universal capacidade de comunicação do estado de ânimo”<sup>171</sup>, deste modo, Kant precisa então pensar um fundamento que permita comunicá-lo, visto que só podemos comunicar aquilo que é conhecido ou representado segundo sua relação com o conhecimento. Pode-se compreender o motivo pelo qual Kant afirmou que a beleza precisa ser vista *como se fosse* uma qualidade do objeto, ou seja, a relação entre o *juízo de gosto* e o *juízo de conhecimento* é analógica. Ainda assim existe uma relação entre o juízo de gosto com o conhecimento, e por isso ele pode ser comunicado.

Por conseguinte, o autor parece indicar que o juízo de gosto deve obedecer à mesma atividade do conhecimento em geral, embora não haja uma determinação objetiva. Portanto, Kant admite que as faculdades de conhecimento, mediante esta representação, são postas num *livre jogo*, logo não há determinação conceitual que lhe forneça um limite ou

*“uma regra de conhecimento particular. Portanto, o estado de ânimo nesta representação tem que ser o de um sentimento de jogo livre das faculdades de representação em uma representação dada para um conhecimento em geral. (...) Este estado de um jogo livre das*

---

169 REGO, P, 2002: 82

170 KANT, 2008: §9, 61

171 Idem., p. 61

*faculdades de conhecimento em uma representação, pela qual um objeto é dado, tem que poder comunicar-se universalmente" (KANT, 2008: §9, 62)*

Dito de outro modo, o *livre-jogo* consiste no fato de a imaginação sintetizar o múltiplo apreendido na sensibilidade (formalizar o objeto) sem que haja uma determinação do entendimento, assim, esta formalização vivifica no ânimo um sentimento de prazer que determina o juízo sobre o belo. Pode-se entender assim o motivo pelo qual Kant afirma que o juízo sobre o belo deva se restringir apenas à *forma* do objeto, ou seja, segundo Pedro Rego, "*esse modo de esquematismo que corresponde um juízo acerca da simples **forma da apreensão de um objeto***"<sup>172</sup>. Por conseguinte, o "conteúdo" que este juízo informa ao múltiplo sintetizado diz respeito apenas à sua unidade formal, isto é, para que a *síntese da imaginação* não seja uma função cega<sup>173</sup>, faz-se necessário que o entendimento (como espontaneidade) **assegure a possibilidade de unificar** o múltiplo da sensibilidade, sem, contudo, determinar algo (um conceito ou uma nota).

Portanto, a partir desta perspectiva, podemos finalmente compreender em que consiste liberdade da imaginação, na medida em que a objetividade não precisa ser vista como "fim" de todos os juízos. Em outras palavras, é a consciência de que não preciso recorrer sempre à "verdade" do objeto (estabelecer um conhecimento sobre ele) em que reside o fundamento de determinação do juízo de gosto, isto é, o sentimento de prazer que decorre desta forma de julgar. Nota-se portanto algo muito importante para a continuação desta investigação: a referência à verdade (objetividade) dos juízos deve se restringir somente àqueles que visam estabelecer uma relação de conhecimento para com os objetos (*Gegenstanden*).

*Ora, visto que aqui não se encontra nenhum conceito de objeto como fundamento do juízo, assim ele somente pode consistir na subsunção da própria faculdade da imaginação (em que a representação pela qual um objeto é dado) a condição de que o entendimento em geral chegue da intuição a conceitos. Isto é, visto que a liberdade da imaginação consiste no fato de que esta **esquematiza sem conceitos**, assim, o juízo de gosto tem que assentar sobre uma simples sensação das faculdades reciprocamente vivificantes da imaginação em sua liberdade e do entendimento com sua conformidade a leis" (KANT, 2008: §35, 133).*

Na *Crítica do Juízo* estético não é mais o entendimento que proporciona o princípio para a faculdade de julgar, como é o caso do juízo de conhecimento. Mas, doravante, no caso do juízo de gosto, a reflexão possui um princípio próprio para julgar. E tendo em vista que um juízo de gosto requisita um acordo de todos (universalidade) baseado na pressuposição de que o outro também sentirá a mesma satisfação que sinto na

---

172 REGO, 2002: 94.

173 "*embora imprescindível da alma, sem a qual nunca teríamos conhecimento algum, mas da qual muito raramente temos consciência*" (KANT, 2002: B103)

contemplação estética, então o papel do entendimento se revela ao imputar o prazer uma universalidade e necessidade (a forma da lei). A necessidade que o juízo de gosto requer diz respeito ao fato de que quando ajuizamos algo belo, enunciamos este juízo *como se* (*als ob*) “*se tratasse de uma qualidade do objeto, que é determinada nele segundo conceitos; pois a beleza sem referência ao sentimento de prazer do sujeito, por si só não é nada*”<sup>174</sup>.

Sendo assim, é possível dizer que a contemplação do belo vivifica no ânimo um sentimento de prazer que coloca a imaginação e o entendimento num livre jogo, na qual a imaginação formaliza o objeto e o entendimento fornece a legalidade (universalidade e necessidade), sem determinação conceitual. Portanto, esta legalidade que o entendimento fornece à imaginação é uma *legalidade sem lei*, na medida em que não estabelece uma regra de subsunção dos casos.

Um breve parêntese é necessário para compreender a relação de semelhanças e diferenças entre a legalidade sem lei da *Crítica do Juízo* e a forma da lei natural pensada como tipo para a lei moral. Se voltarmos os olhos novamente para a “Típica”, pode-se compreender, por contraposição, o funcionamento do esquematismo subjetivo na contemplação do belo. Primeiramente, cabe ressaltar que a forma pura da legalidade natural fornecida pelo entendimento – faculdade produtora de regras - serve como tipo para a lei moral. Sendo que a imaginação não executa nenhum papel neste caso, pois, não há nenhuma intuição possível que sirva de confirmação da lei moral.

Assim, a faculdade de julgar prática através de um <tipo> coloca-se como mediadora entre razão e entendimento. No caso da legalidade sem lei da *Crítica do Juízo* estética, o entendimento também empresta à imaginação a forma da legalidade (necessidade e universalidade), entretanto, no juízo sobre o belo, a imaginação ganha relevância pois há somente uma formalização do objeto, isto é, a imaginação sintetiza o diverso dado pela sensibilidade, e essa representação vivifica no ânimo um sentimento de prazer. Se na razão prática não há uma referência direta à sensibilidade, mas apenas a forma da lei natural, que lhe permite ter validade objetiva (ainda que indeterminada); no caso do juízo de gosto, há somente a síntese da apreensão do diverso da sensibilidade sem determinação conceitual, permanecendo assim um conceito indeterminado: a diferença reside no fato de que, na primeira atividade, o caso (particular) é sempre problemático; e no juízo de gosto, é o geral (universal) que se mantém indeterminado.

---

174 KANT 2008: §9, p. 63



Portanto, se voltarmos os olhos para a noção de esquematismo subjetivo, perceberemos que, na ausência da determinação conceitual, o que resta é a pura forma da reflexão,

Neste sentido, cabe dizer que a síntese produzida pela imaginação no juízo de gosto não se refere à apercepção originária por meio da determinação de um conceito, mas apenas mediante a “*forma de apreensão do objeto*” que torna possível a complacência na contemplação do belo. Se todo juízo se limitasse a apreensão do objeto com vistas ao conhecimento, como vimos, a beleza não seria possível. Portanto, pode-se notar que a atividade sintética não necessariamente precisa terminar numa cognição, ao contrário, é justamente porque uma *imagem* não pode “exibir” um *conceito* (enquanto uma cognição) que a reflexão no juízo de gosto permite abranger certos “conceitos não-sensíveis”, como é o caso dos “objetos em ideia”, que “*poderão igualmente indicar um procedimento [regra de síntese], sem nunca corresponder a um objeto possível*”<sup>175</sup>, aponta Lebrun.

Portanto, sem ser considerada como um conhecimento, a relação entre dois termos heterogêneos pode ser feita caso esteja sob a perspectiva da analogia ou de uma “*ficção heurística*”, que, no caso da ideia, serve à razão na medida em que confere “unidade aos conhecimentos particulares” aproximando-os assim da “regra da universalidade”, tornando possível a sistematização dos conceitos do entendimento por meio de um princípio (ou ideia), como veremos no terceiro e último capítulo.

#### **2.2.4) A relação entre imaginação e a razão por meio da formação (composição) das imagens**

Deixemos em suspenso por um momento a análise das condições de possibilidade do juízo de gosto, a fim de esclarecer a relação entre a *razão* e a *imaginação* (faculdade de apresentação), na medida em que permite compreender que, juntas, as faculdades são capazes de formalizar uma ideia (arquétipo) da qual não é possível encontrar nenhuma correspondência na sensibilidade.

Cabe circunscrever o papel que parágrafo 17 joga na economia da *Crítica do Juízo* estético, sendo que ele está situado na transição da “*Analítica do belo*” à “*Analítica do Sublime*”: vimos que o belo se refere somente à forma do objeto, deste modo, faz-se

---

175 LEBRUN, 1993: 293.

necessário que este objeto seja limitado para que a imaginação possa realizar a síntese (mesmo que o conceito do entendimento permaneça indeterminado); já o sublime é caracterizado como ilimitado porque a imaginação não consegue formalizar o objeto (objeto sem forma<sup>176</sup>). Assim, entender o sublime como “apresentação de um conceito semelhante da razão” pode ser também uma tentativa de conceber este como uma experiência estética do absoluto.

No entanto, não abordaremos a problemática do *sublime*, pois, neste caso, a imaginação “falha” na formalização do objeto. Portanto, a relação analógica entre *imagem* e *ideia* precisa ser vista a partir da perspectiva em que esta formalização é realizada com sucesso, ou seja, no caso do juízo sobre o belo. Precisamos dizer também que o §17 da *Crítica do Juízo* parece assentar as bases para a discussão do Gênio na obra de arte, na medida em que essa caracterização implica numa relação entre imaginação e razão, sendo que, para Kant, “o gênio é o talento (dom natural) que dá a regra à arte”<sup>177</sup>. No obstante, tampouco abordaremos esta relação, tendo em vista o caráter específico deste ponto para a compreensão do nosso objeto de trabalho, isto é, a relação entre imaginação e razão na atividade da reflexão estética.

Para Kant, não pode haver nenhuma regra de gosto objetiva

*“que determine através de conceitos o que seja belo. Pois todo juízo proveniente desta fonte é estético; isto é, o sentimento do sujeito, e não o conceito de um objeto, é o seu fundamento determinante. Procurar um princípio do gosto, que forneça um critério universal do belo através de conceitos determinados, é um esforço infrutífero, porque o que é procurado é impossível e em si mesmo contraditório”* (KANT, 2008: §17, 77)

Ao excluir a possibilidade de pensar uma regra para ajuizar se algo é belo, pois a fonte (origem) do juízo é o “sentimento do sujeito” e não um conceito do entendimento, deste modo, pode-se notar que o juízo de gosto é um juízo estético e não lógico. No entanto, vimos que o juízo de gosto precisa estar apoiado por um *princípio a priori*, pois, de outra forma, não seria possível requisitar uma validade universal (mesmo subjetiva) para o mesmo. Desse modo, como poderíamos julgar a beleza caso não fosse possível estabelecer nenhuma regra que possa ser aplicada aos seus respectivos casos? Ao que parece, a solução deste problema reside no fato de que cada sujeito “forma” o seu próprio gosto, vejamos isso com mais calma.

---

176 “O belo da natureza concerne à forma do objeto, que consiste na limitação; o sublime, contrariamente, pode também ser encontrado em um objeto sem forma, na medida em que seja representada ou que o objeto enseje representar nele uma ilimitação, pensada, além disso, em sua totalidade” (KANT, 2008:§43, 90).

177 KANT, 2008:§46, 153

Se não podemos julgar mediante uma regra, Kant aponta para a possibilidade de julgar mediante exemplos, assim

*“se consideram alguns produtos de gosto como exemplares: não como se o gosto possa ser adquirido enquanto ele imita a outros. Pois o gosto tem que ser uma faculdade mesmo própria; quem, porém, imita um modelo, na verdade mostra, na medida em que o encontra, habilidade, mas o gosto ele mostra somente na medida em que ele mesmo pode ajuizar esse modelo”* (KANT, 2008:§ 17, 77-78).

No capítulo anterior vimos que a atividade da imaginação reprodutiva consiste em apreender o múltiplo da sensibilidade e reproduzi-lo mediante as *leis de associação*, deste modo, quando traço uma linha em pensamento, isto é, formo uma *imagem* da linha, concebo cada parte de modo sucessivo sem que ao menos deixe escapar algum ponto, formando assim uma “unidade de representação sucessiva”. Vimos que a lei de associação deve ser entendida como “*representações empíricas que sucederam frequentemente umas às outras provocam no espírito um hábito de fazer com que, tão logo seja produzida, surja também outra*”<sup>178</sup>. Do mesmo modo, a aquisição do gosto pode ser iniciada mediante exemplares ou através da imitação, o que envolve a atividade da imaginação reprodutiva.

Kant alerta que esta ação pode demonstrar habilidade para julgar, embora, para ajuizar segundo seu próprio gosto, isto é, livre de toda coerção (seja do entendimento, seja dos juízos alheios), faz-se necessário que o sujeito “forme” o seu próprio modelo (sua própria regra). Por conseguinte, segundo Kant, “*o modelo mais elevado, o original <Urbild> do gosto é uma simples ideia que cada um tem de produzir em si próprio e segundo a qual ele tem que ajuizar tudo o que é objeto do gosto*”<sup>179</sup>. Ao apontar para o modelo como uma *simples ideia*, qualquer transposição direta do *arquétipo* para o *concreto* fica impossibilitada<sup>180</sup>. Nota-se deste modo uma retomada da “*Dialética Transcendental*” no seio da “*Análítica do Belo*”, vejamos o motivo deste retorno.

No início da “*Dialética Transcendental*”, presente na *Crítica da Razão Pura*, Kant chama de *ideia* os conceitos da razão, lembrando assim o uso que Platão fazia deste termo. Tendo em vista que o autor grego a entendia como

*“algo que não só nunca provém dos sentidos, mas também ultrapassa largamente os conceitos do entendimento de que Aristóteles se ocupou, na medida em que nunca na*

---

178 KANT, Antropologia: 74

179 KANT, 2008: §17, 78.

180 Disso não se segue que as ideias (arquétipos) sejam “*supérfluas e vãs. Pois ainda que nenhum objeto possa por eles ser determinado, podem, contudo, no fundo e sem serem notados, servir ao entendimento como cânone que lhe permite estender o seu uso e torná-lo legítimo*” (KANT, 2002: A320/B386). Da mesma forma acontece com o gosto, em que um modelo (ideia) serve ao juízo para alargá-lo e torná-lo válido, pois apenas mediante os exemplos, ainda assim não é possível “formar” um modelo em que repouse o juízo de gosto.

*experiência se encontrou algo que lhe fosse correspondente. As ideias são, para ele, arquétipos das próprias coisas e não apenas chaves de experiências possíveis, como as categorias” (KANT, 2002: A314/B370)*

Sem pretender uma investigação profunda deste termo em Platão, Kant busca ao menos ressaltar a diferença entre as ideias (conceitos da razão) e as categorias (conceitos puros do entendimento): se o primeiro é considerado como um princípio que nunca encontrará uma correspondência na sensibilidade, o segundo só encontra um sentido (um objeto) mediante a referência às intuições sensíveis.

Na esteira disso, Kant afirma que Platão “*encontrava as suas ideias principalmente em tudo o que é prático, isto é, que assenta na liberdade, a qual, por seu turno, depende de conhecimentos que são um produto próprio da razão*”<sup>181</sup>. Deste modo, segundo Kant, aqueles que buscassem retirar da experiência o conceito de virtude (um conceito da razão, para Platão), ou então procurassem um caso que sirva de modelo “*o que apenas pode servir de exemplo para um esclarecimento imperfeito, teria convertido a virtude num fantasma equívoco, variável conforme o tempo e as circunstâncias e inutilizável como regra*”<sup>182</sup>.

Nota-se assim que a mesma separação entre *exemplo* e *modelo* é retomada pela terceira *Crítica*, a fim de esclarecer que a aquisição do gosto mediante a imitação (ou por exemplos) pode ser uma habilidade, mas com isso não podemos tomar estes produtos como modelos, pois, como vimos, não podemos retirar uma ideia (ou modelo) a partir dos produtos (ou exemplos) da experiência.

Segundo Kant, Platão afirmava que “*qualquer um que se apercebe de que, se alguém lhe é apresentado como um modelo de virtude, só na sua própria cabeça possui sempre o verdadeiro original com o qual compara o pretenso modelo e pelo qual unicamente julga*”<sup>183</sup>. No caso da terceira *Crítica*, a apresentação do modelo (realizada pela imaginação), o ideal, é sempre imperfeita, isto é, nunca ninguém pode estar inteiramente de acordo com o “conteúdo” da ideia, ainda assim não há nada de quimérico nisso, pois os conceitos da razão humana nunca podem encontrar referência na sensibilidade.

Portanto, para a aquisição do gosto na terceira *Crítica*,

*“aquele original do gosto – que certamente repousa sobre a ideia indeterminada da razão de um máximo, e no entanto não pode ser representado mediante conceitos, mas somente em uma apresentação individual – pode ser melhormente chamado de ideal do belo, de modo que, se não estamos imediatamente na posse dele, contudo aspiramos a produzi-lo*

---

181 KANT, 2002: A315/B372

182 Idem..

183 Idem..

*em nós. Ele, porém, será simplesmente um ideal da faculdade da imaginação, justamente porque não repousa sobre conceitos, mas sobre a apresentação; a faculdade de apresentação porém é a imaginação*” (KANT, 2008:§17, 78).

Interessante notar que, o arquétipo do gosto não pode ser “representado mediante conceitos”, pois, como o próprio termo indica, a *representação (Vorstellung)* requisita o conceito de *correspondência*, isto é, uma (possível) referência à sensibilidade, deste modo, nunca é possível chamar “ideia a representação da cor vermelha”<sup>184</sup>. Por conseguinte, a “representação do modelo” (arquétipo) do gosto só é possível mediante a *apresentação individual*, ou seja, por meio da imaginação mediante a aspiração de possuir um ideal do belo. Portanto, a separação que pretendo esboçar neste caso diz respeito ao fato da *representação (Vorstellung)* estar ligada à (uma possível) determinação, e, por outro lado, a *apresentação (Darstellung)* individual está atrelada à reflexão, isto é, a busca pelo ideal do gosto.

Aqui parece estar a **chave** para compreender a noção de “símbolo” da qual Kant lança mão no §59 da *Crítica do Juízo*, pois a diferença entre *esquema* e *símbolo* diz respeito ao fato do primeiro ser uma “apresentação direta dos *conceitos a priori*” (determinação), enquanto o segundo é uma “apresentação indireta do conceito” (reflexão). Sendo que os esquemas “apresentam” um conceito de maneira **demonstrativa**; já os símbolos - ao invés de demonstrar – **mostram** o conceito (**indemonstrável**) por meio de uma *imagem* da qual a analogia de serve. Portanto, a faculdade de julgar no primeiro caso “*aplica o conceito ao objeto de uma intuição sensível*”; enquanto no segundo caso, “*aplica a simples regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto totalmente diverso, do qual o primeiro é somente o símbolo*”<sup>185</sup>. Portanto, nota-se que a atividade da faculdade de julgar através da imaginação se relaciona com a razão na medida em que busca encontrar, através da reflexão, um ideal para o gosto (ou melhor, uma regra pra refletir)<sup>186</sup>.

---

184 A fim de não confundir o leitor acerca dos limites e usos de cada termo empregado pela *Crítica*, Kant apresenta as seguintes definições: “O termo genérico é a *representação em geral (representatio)*. Subordinado a este, situa-se a *representação com consciência (perceptio)*. Uma percepção que se refere simplesmente ao sujeito, como modificação do seu estado, é *sensação (sensatio)*; uma percepção objetiva é *conhecimento (cognitio)*. O conhecimento, por sua vez, é *intuição ou conceito (intuitus vel conceptus)*. A primeira refere-se imediatamente ao objeto e é singular, o segundo refere-se mediatamente, por meio de um sinal que pode ser comum a várias coisas. **O conceito é empírico ou puro e ao conceito puro, na medida em que tem origem no simples entendimento (não numa imagem pura da sensibilidade), chama-se noção (notio)**. Um conceito extraído de noções e que transcende a possibilidade da experiência é a *ideia ou conceito da razão*” (KANT, 2002: A320/B377) (Grifo nosso). Essa última parte não é conflitante com a hipótese que estamos desenvolvendo, pois, um modelo (arquétipo) para o gosto é um ideal da faculdade da imaginação, daí a possibilidade desta ideia (da imaginação) ser buscada numa imagem, ou melhor, numa apresentação individual.

185 KANT, 2008: §59, 196.

186 Também faz-se necessário dizer que a busca por um arquétipo do gosto já envolve a *ilusão* de poder

Voltando ao ponto em que paramos, vimos que existe uma relação entre o gosto e a moral: ambos os casos comportam a possibilidade de um ideal (de beleza e perfeição). Kant afirma que só é possível encontrar um ideal para o belo caso o juízo de gosto não seja puro, desse modo, não se trata da relação de livre-jogo da imaginação e do entendimento, que é chamado por Kant de “*beleza vaga*” (livre). Senão uma “*beleza fixada [aderente] por um conceito de conformidade a fins objetiva*”, neste sentido, o juízo de gosto é considerado em parte intelectualizado, pois precisa se referir às ideias da razão para “*determinar a priori o fim sobre o qual a possibilidade interna do objeto repousa*”, e este fim é o *ideal* de perfeição (próprio da razão prática).

Este ideal só pode ser buscado no homem, pois é o único que “*tem o fim de sua existência em si próprio*”, como também determina seus fins mediante a sua própria razão. Já no caso do ideal de beleza, “*necessita tomá-los da percepção externa, todavia, pode compará-los aos fins essenciais e universais e pode então ajuizar também esteticamente a concordância com esses fins; este homem é, pois, capaz de um ideal de beleza*<sup>187</sup>”.

Lembremos que o ato de *comparar representações*, seja entre elas ou “com sua faculdade-de-conhecimento” é um ato de reflexão, por conseguinte, no caso da formação de um ideal de beleza, busca-se comparar estas representações (percepções externas) com vistas aos “fins essenciais e universais” da razão, para que seja possível julgar mediante estes fins (ideal), ou seja, fazendo referência “a um conceito tornado possível”<sup>188</sup>. Fica estabelecido assim dois modos de conceber a ideia: como *ideia normal estética* que é uma intuição singular, um produto da faculdade da imaginação; e também uma *ideia da razão*,

“*que faz dos fins da humanidade, na medida em que não podem ser representados sensivelmente, o princípio do ajuizamento de sua figura, através da qual aqueles se revelam como sem efeito no fenômeno. A ideia normal tem que tomar da experiência os seus elementos, para a figura de um animal de espécie particular, que seria apta para padrão de medida universal do ajuizamento estético de cada indivíduo desta espécie, a **imagem** que residiu por assim dizer intencionalmente à base da técnica da natureza, e a qual somente a espécie no seu todo, mas nenhum indivíduo separadamente, jaz contudo simplesmente na **ideia** do que ajuíza, a qual, porém, com suas proporções como ideia estética, pode ser apresentada inteiramente in concreto em um modelo <Musterbild>*” (KANT, 2008:§17, 79).

---

encontrá-lo, tal como acontece com a razão quando vai além dos limites da experiência, no entanto, como vimos, esta é uma “*ilusão natural [da razão humana] e inevitável, assente, em princípios subjetivos, que apresenta como objetivos*” (KANT, 2002: A298/B354). Com isso queremos apenas lançar luz sobre o fato de que a *ilusão* que envolve o juízo de gosto parece ser constitutiva da sua própria lógica, a seguir, vemos como isso acontece no “livre-jogo” das faculdades cognitivas na contemplação estética.

187 KANT, 2008: §17, 79

188 KANT, Primeira introdução, 176

Pode-se notar o aparente paradoxo que é conceber uma *ideia normal estética*, na medida em que a forma como modelo (ou padrão de medida) é uma intuição singular (produto da imaginação), e não uma intuição empírica. Segundo Rudolf A. Makkreel, “a *ideia normal estética é uma intuição individual da imaginação que não é dada numa intuição empírica (...). A imaginação produz essa ideia por meio de um efeito dinâmico, no qual retira da apreensão do múltiplo as diferentes figuras*”<sup>189</sup>.

Segundo Kant, para que a ideia normal sirva como padrão de medida, a construção da figura “*não pode conter nada especificamente característico*”<sup>190</sup>, pois, como vimos, a ideia (de um padrão de medida) nunca pode ter um correspondente na sensibilidade (um objeto); ainda assim, no caso da *ideia normal*, faz-se necessário uma *imagem do todo* que nunca possa ser adequada a um indivíduo concebido separadamente. Portanto, essa *imagem* reside na própria *ideia* daquele que julga. Dito de outro modo, busca-se “formar” uma imagem do todo para que possa servir como padrão de medida (condição *a priori*) do ajuizamento das imagens particulares.

Para explicar o modo de funcionamento da faculdade da imaginação na “formação” de uma *ideia normal estética*, Kant nos adverte de que buscará dar uma explicação psicológica<sup>191</sup>. O autor afirma que, de uma maneira incompreensível para nós, a imaginação “*sabe efetivamente como que deixar cair uma imagem sobre a outra e, pela congruência das diversas imagens da mesma espécie, extrair uma intermediária, que serve a todas como medida comum*”<sup>192</sup>. Deste modo, segundo Kant, por meio desta atividade da imaginação, é possível extrair um termo médio das diversas representações em

---

189 MAKKREELL, R. A, 1990: 114 (Grifo nosso). É importante notar o fato da imaginação produzir essa ideia mediante seu “efeito dinâmico”, para compreender o aparente paradoxo; Kant estaria em contradição caso a imaginação formasse esta ideia através de uma intuição empírica, isto é, por meio das leis de associação (imaginação reprodutiva), daí sim extrairíamos da natureza (fenomênica) um modelo (ideal) para julgar a beleza. Mas, como vimos, este não parece ser o caso.

190 KANT, 2008, §17 81

191 Ao caracterizar o *ideal da razão*, Kant o distingue das *criações da imaginação* “*que ninguém pode explicar nem acerca delas formular um conceito inteligível*”. Pode-se notar que na primeira Crítica, Kant já admite a possibilidade de pensar “ideais da sensibilidade” mesmo que esse termo seja impróprio. Kant afirma que as criações da imaginação “*são como monogramas, traços isolados, que nenhuma suposta regra determina e que, mais do que uma imagem determinada, constituem antes um desenho flutuante no meio de experiências diversas, como o que pintores e fisionomistas dizem ter em mente, e devem ser uma silhueta incomunicável das suas produções ou até dos seus juízos. Podem denominar-se ideais da sensibilidade, embora impropriamente, porque dever ser o modelo inatingível de intuições empíricas possíveis e, no entanto, não oferecem uma regra suscetível de explicação e exame*” (KANT, 2002:A571/B599). Pode-se notar assim que desde a primeira Crítica, Kant já esboça a noção de ideia normal estética que será melhor trabalhada na Crítica do Juízo, a fim de tentar compreender a função que a faculdade de apresentação (imaginação) joga na criação artística no caso do Gênio, em que a obra de arte “dá muito a pensar”.

192 KANT, 2008: §17, 80

comparações, tal como acontece caso queiramos saber a estatura média de “pessoas adultas do sexo masculino” (Kant fala em mil pessoas). Neste caso, a imaginação “*superpõe um número grande de imagens*” para que seja possível “formar” uma imagem da média da estatura (mínima e máxima) dos homens em questão. Isso também poderia ser feito caso medíssemos todos os mil e somássemos a altura dos mesmos, sendo que o resultado teria que ser dividido por mil, teríamos assim realizado a mesma atividade de modo *mecânico*.

“*Todavia, a faculdade de imaginação faz precisamente isto mediante um efeito dinâmico, que se origina na impressão variada de tais figuras sobre o órgão dos sentidos. Ora, se agora de modo semelhante procurar-se para este homem médio a cabeça média, para esta o nariz médio etc., então esta figura encontra-se a fundamento da ideia normal do homem belo no país onde essa comparação for feita*” (KANT, 2008: §17, 80) (Grifo nosso).

É portanto a partir da *comparação (reflexão)* das intuições particulares (impressões sobre os órgãos dos sentidos) que a imaginação busca um padrão de medida que possa ser o termo médio para julgar o belo, no “*país em que essa comparação foi feita*”. No entanto, Kant nos alerta para o fato de que a ideia normal não é “*derivada de proporções tiradas da experiência como regras determinadas; mas é de acordo com ela que regras de ajuizamento tornam-se possíveis*”<sup>193</sup>, pois, caso contrário, estaríamos projetando uma representação (sensível) num campo em que está fora dos limites da experiência, o suprassensível. Mas é tão somente a possibilidade de ajuizar algo mediante a ideia (arquetipo) que torna possível as “*próprias regras de ajuizamento*”<sup>194</sup>.

Segundo Kant, a ideia normal é “*para a espécie inteira a imagem flutuante entre todas as intuições singulares e de muitos modos diversos dos indivíduos e que a natureza colocou na mesma espécie como protótipo de suas produções*”, apesar de que nenhum indivíduo parece poder se adequar à ela. Portanto, o que parece estar em jogo no caso da *ideia normal estética* é a possibilidade de pensar, a partir da comparação dos particulares, uma forma (universal) que nunca se adéqua à esses mesmos particulares (a forma da **totalidade**). Este não seria o caso do princípio transcendental do juízo (presente na Primeira Introdução à *Crítica do Juízo*), que busca uma “*unidade comum*” ou um princípio de afinidade às diversas leis empíricas do entendimento<sup>195</sup>? Novamente recorremos ao

---

193 Idem..

194 Tal como acontece com a Típica da faculdade de julgar prática, em que o entendimento empresta da natureza apenas a forma da lei (necessidade e universalidade), que serve como tipo para pensar a lei moral. Em ambos os casos, o sensível não é hipostasiado no suprassensível, há contudo uma relação de afinidade (formal), que, sem isso, a heterogeneidade seria tal que impediria qualquer relação (até mesmo analógica).

195 Este é uma “*pressuposição transcendental subjetivamente necessária que aquela inquietante disparidade sem limite de leis empíricas e aquela heterogeneidade de formas naturais não convém à natureza, mas, pelo contrário, que esta, pela afinidade das leis particulares sob as mais*



comentador de Kant, Rudolf Makkreel, para esclarecer este ponto. Segundo ele, a ideia estética e teleológica

*“não provém de uma determinação a priori das regras de interpretação, mas das linhas de orientação indeterminadas. Enquanto as ideias da razão foram direcionadas ao todo do sistema da natureza, essas novas ideias podem também ser relacionadas ao mais concreto nível dos subsistemas da natureza”* (MAKKREEL, 1990: 112)

Nota-se portanto que o uso da *ideia normal estética* em nada se contrapõe às ideias da razão, na medida em que abarca domínios diferentes na possibilidade de conferir um sistema da natureza. É na procura por leis particulares do entendimento que reside o “lugar” do juízo reflexionante. Deste modo, longe de substituir a razão, a reflexão da faculdade de julgar torna possível *“alargar o uso dos conceitos do entendimento”* para além daqueles descritos pela primeira *Crítica*. Portanto, pode-se pensar o sistema da natureza mediante outra figura (Gestalt) do todo, o organismo.

Ao fim e ao cabo, essa comparação entre imagem e ideia foi importante para compreender que a busca por um arquétipo do gosto já envolve a *ilusão* de poder encontrá-lo, tal como acontece com a razão quando vai além dos limites da experiência; no entanto, como vimos na *Crítica da Razão Pura*, esta é uma *“ilusão natural [da razão humana] e inevitável, assente, em princípios subjetivos, que se apresenta como objetivos”* (KANT, 2002: A298/B354). Com isso queremos apenas lançar luz sobre o fato de que a *ilusão* que envolve o juízo de gosto parece ser constitutiva da sua própria lógica (tal como acontece com as ideias da razão), apesar de que esta opera em outro registro, como veremos a seguir.

No entanto, cabe ainda apontar para o horizonte no qual este raciocínio precisa ser visto: tendo em vista o “abismo intransponível entre o domínio da natureza sensível e suprassensível (liberdade),

*“de tal modo que nenhuma passagem é possível do primeiro para o segundo, (...) como se se tratasse de outros tantos mundos diferentes, em que o primeiro não pode ter qualquer influência no segundo, contudo este último deve ter uma influência sobre aquele, isto é, o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e a natureza em consequência tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que atuam segundo leis de liberdade”* (KANT, 2008: XIX-XX).

O importante desta perspectiva é que ilumina o fato de que, mesmo baseado numa *ilusão* (não real), o suprassensível deve (poder?) influenciar o sensível, mediante as suas próprias leis que assentam a possibilidade de pensar o homem como fim da sua própria condição (humana). Tal sinal também pode ser visto nos “Pensamentos” de Pascal, no qual afirma

---

*universais, se qualifique a uma experiência, como um sistema empírico.”* (KANT, KU, Primeira Introdução, p.269)

que “é preciso que o exterior se junte ao interior para obra de Deus; isto é, que nos ponhamos de joelho, oremos movendo o lábio, etc., a fim de que o homem orgulhoso, que não quis submeter-se a Deus, seja agora submetido à criatura”<sup>196</sup>. A lógica de constituição das ideias (que garantem a concatenação dos conceitos do entendimento) é ela mesma ilusória, mas disso não se segue que essa ilusão possa ser dissipada. Ao contrário, trata-se portanto de agir sobre essa *ilusão* de tal forma que se consiga torná-la *efetiva* (real) na natureza sensível (fenomênica), isto é, **agir como se fosse possível realizar os reinos dos fins (uma ideia da razão prática) na Terra**. Cabe agora analisar de que modo a *ilusão estética* (que aparece como auto-engano consciente) opera no jogo das faculdades presente no juízo sobre o belo.

### 2.2.5) Fundamento *a priori* do juízo de gosto

Vimos ao longo deste capítulo a relação entre entendimento e imaginação na contemplação estética, como também a importância da relação entre imaginação e razão da busca por formar um *arquétipo* (modelo) do Gosto, tendo em vista que este é um exercício que, por mais que tentemos aprender por meio da imitação (imaginação reprodutiva), exige um *talento especial* (atividade judicativa) ao qual nenhuma regra pode ser demonstrada. Agora, precisamos articular estes dois momentos a fim de compreender a “*condição de necessidade a que pretende o juízo de gosto*”, sendo que para Kant esta condição tem como base a ideia de um “sentido comum estético”, vejamos como isso acontece.

Também vimos que a relação entre juízo de gosto e juízo de conhecimento seria garantida por meio da analogia, como também garante a possibilidade de comunicar o *efeito* do jogo reflexionante das faculdades cognitivas - o sentimento de prazer. No entanto, esta explicação apesar de ser correta, está incompleta. Veremos que a remissão à possibilidade de compartilhar um *sentido comum estético* precisa ser entendido como a *condição subjetiva* do conhecimento em geral; desse modo, pode-se compreender melhor a relação entre o *esquematismo subjetivo* e o *transcendental*; sendo que o primeiro garante a possibilidade de enunciação de um *juízo estético*, que para Kant passa ser condição subjetiva do conhecimento em geral.

No horizonte desta problemática, precisamos também ter em vista a questão da

---

196 PASCAL1973, §250.

“não-objetividade” do juízo de gosto, para que seja possível compreender o estatuto da *necessidade* que o envolve, desse modo, mostra-se com mais clareza o motivo pelo qual Kant precisa recorrer a preposição “como se” para caracterizar a pretensão de universalidade e necessidade presentes no juízo estético.

No §20 da *Crítica do Juízo*, Kant afirma que

*“se juízos de gosto (identicamente aos juízos de conhecimento) tivessem um princípio objetivo determinado, então aquele que os profere segundo esse princípio **reivindicaria necessidade incondicionada de seu juízo**. Se eles fossem desprovidos de todo princípio, como os do simples gosto dos sentidos, então ninguém absolutamente teria a ideia de alguma necessidade dos mesmos. Logo, eles têm que possuir um **princípio subjetivo**, o qual determine, somente através do sentimento e não de conceitos, e **contudo de modo universalmente válido**”* (KANT 2002: 83) (Grifo nosso)

Já foi dito que o sujeito que enuncia o juízo de gosto *exige* o assentimento de todos, sem contudo esperar a confirmação da regra dos juízos alheios; assim, este juízo é singular (subjetivo que possui pretensão de ser universal) e não privado, válido somente para aquele que julga. No entanto, naquele momento não explicamos o fundamento deste *sentido comum* pressuposto pelo juízo de gosto, ou seja, pra que tal juízo tenha pretensão de ser universal e necessário, é preciso haver em alguma parte um princípio *a priori* que assegure sua validade. Na ausência de um princípio objetivo que sirva de fundamento ao juízo de gosto, requisita-se “*um tal princípio, porém, somente poderia ser considerado como um sentido comum, o qual é essencialmente distinto do entendimento (sensus communis)*”.

Diferentemente da relação de necessidade que acompanha o juízo objetivo, o juízo de gosto possui (podemos dizer) uma *necessidade condicional* distinta da necessidade incondicionada dos juízos de conhecimento<sup>197</sup>, pelo fato de ser um juízo subjetivo que se pretende universal e necessário, ao passo que não possui validade objetiva garantida pela experiência (como os juízos de conhecimento). Por conseguinte, este “sentido comum” que aparece como fundamento do juízo de gosto deve ser uma “*pressuposição (...) (pelo qual, porém, não entendemos nenhum sentido externo, mas o efeito decorrente do jogo livre de nossas faculdades de conhecimento)*”<sup>198</sup>.

Portanto, esta *necessidade condicional* ao qual o juízo de gosto reivindica toda vez

---

197 “*Um tal juízo – como o juízo de gosto de fato é – tem uma peculiaridade dupla e na verdade lógica; ou seja, primeiramente validade universal a priori, e contudo não uma universalidade lógica segundo conceitos, mas a universalidade de um juízo singular; em segundo lugar, uma necessidade (quesempre tem de assentar sobre fundamentos a priori), que, porém, não depende de nenhum argumento a priori, através de cuja representação a aprovação, que o juízo de gosto imputa a qualquer um, pudesse ser imposta*” (KANT 2008: 128)

198 KANT 2008: 83-84

que é enunciado diz respeito ao fato de que este “poder de comunicar-se universalmente” precisa, de algum modo, fazer referência à possibilidade do conhecimento (que, como vimos, refere-se a reunião entre conceito e intuição realizada pela imaginação produtiva, embora presidida pelo entendimento, no esquematismo transcendental). Neste sentido o “acordo” das faculdades cognitivas no juízo de gosto não é um “*jogo simplesmente subjetivo das faculdades de representação*”<sup>199</sup> como diriam os cétricos, afirma Kant.

*“Se, porém, conhecimentos devem poder comunicar-se, então também o estado de ânimo, isto é, a disposição das faculdades de conhecimento para um conhecimento em geral, (...) tem que poder comunicar-se universalmente: porque sem esta **condição subjetiva do conhecer**, o conhecimento como efeito não poderia surgir”* (KANT 2008: 84) (Grifo nosso).

Nota-se, por conseguinte, que Kant se refere à pressuposição de um *sentido comum* do juízo de gosto como condição subjetiva do conhecimento em geral, sem o qual “o conhecimento como efeito não poderia surgir”. Podemos tranquilamente afirmar, retomando a análise do tópico 2.2.3 desta dissertação, que o *juízo estético* é essencialmente *reflexionante* e, ao mesmo tempo, comporta uma *síntese*, ou seja, apesar de ser *incapaz* de determinar um conceito, o “livre-jogo” das faculdades cognitivas deve ser acompanhado de um conceito (indeterminado), sem o qual não haveria nenhuma possibilidade de comunicá-lo universalmente. O juízo estético é visto então como condição subjetiva do conhecimento em geral, na medida em que a impossibilidade de determinação conceitual vivifica nas faculdades cognitivas uma concordância (*Stimmung*) subjetiva, que tem como efeito o prazer gerado pelo jogo reflexionante das faculdades. Nas palavras de Kant, tem que haver uma

*“proporção, na qual esta relação interna para a vivificação [das faculdades cognitivas] é a mais propícia para ambas as faculdades do ânimo com vistas ao conhecimento (de objetos dados) em geral; e esta disposição não pode ser determinada de outro modo senão pelo sentimento (não segundo conceitos). Ora, (...) visto que a comunicabilidade universal de um sentimento pressupõe um sentido comum; assim, este poderá ser admitido com razão (...) como condição necessária da comunicabilidade universal de nosso conhecimento, a qual tem que ser pressuposta em toda lógica e em todo princípio dos conhecimentos que não seja teórico”* (KANT 2008, 84).

Portanto, o *esquematismo subjetivo* que aparece no procedimento de síntese do juízo de gosto pode ser considerado como **condição subjetiva** do próprio esquematismo transcendental presente na primeira *Crítica*, embora Kant alerte que (enquanto condição subjetiva) este juízo não permite estabelecer nenhum conhecimento<sup>200</sup>. A surpresa deste

---

199 Idem., 84

200 “Um juízo estético, universal, pode, pois, ser explicado como aquele juízo cujo predicado jamais pode ser conhecimento (conceito de um objeto) – embora possa conter as condições subjetivas para um conhecimento em geral” (KANT 1980: 184).

parágrafo diz respeito a “*condição necessária da comunicabilidade universal de nosso conhecimento*” que envolve o juízo de gosto, ou seja, esta condição precisa ser pressuposta “*em toda lógica e em todo princípio dos conhecimentos que não seja teórico*”. Veremos a seguir que a pressuposição de um *sentido comum* tem como base a necessidade (subjéitiva) do “assentimento universal” presente no juízo de gosto, embora esta seja representada como objetiva; assim, à luz das considerações feitas sobre a relação entre entendimento e imaginação no juízo de gosto, também precisamos compreender em que sentido a imaginação precisa remeter-se à razão para que seja possível justificar a pressuposição de um assentimento universal que está na base do juízo sobre o belo.

Kant afirma que, quando julgamos algo belo,

*“não permitimos a ninguém ser de outra opinião, sem com isso fundarmos nosso juízo sobre conceitos, mas somente sobre nosso sentimento; o qual, pois, colocamos a fundamento, não como sentimento privado, mas como um sentimento comunitário. (...) Logo, o sentido comum (...) é uma simples norma ideal, sob cuja pressuposição poder-se-ia, com direito, tornar um juízo (...) regra para qualquer um”* (KANT 2002: 85).

Este *sentido comum* apontado por Kant não pode, de nenhum modo, ter como base a própria experiência, na medida em que não se funda em conceitos; aparece assim uma maneira particular de requisitar o assentimento universal a este juízo subjéitivo. Kant afirma que não se diz “*que qualquer um irá concordar com nosso juízo, mas que **deve** concordar com ele*”; desse modo, o que é expresso pelo *sentido comum* é uma norma (ideal) ao qual o meu juízo deve servir de “*validade exemplar*”, ou seja, “*é uma simples norma ideal, sob cuja pressuposição poder-se-ia, com direito, tomar um juízo (...) regra para qualquer um*”<sup>201</sup>. Portanto, toda vez que enunciamos um juízo de gosto, o fazemos sob a pressuposição dessa “*norma indeterminada de um senso comum*”, sem o qual não teríamos a pretensão de enunciar um juízo de gosto.

Desse modo, a pretensão de um assentimento universal do juízo de gosto repousa no fato de que isso “*seja somente uma exigência da razão de produzir uma tal unanimidade do modo de sentir, e que o dever, isto é, a necessidade objetiva da confluência do sentimento de qualquer um com o sentimento particular de cada um, signifique somente a possibilidade dessa unanimidade*”<sup>202</sup>, pois o juízo de gosto apenas dá o “exemplo” no qual este princípio pode ser aplicado.

Portanto, a necessidade que envolve o juízo de gosto é uma necessidade subjéitiva, mas, na medida em que precisa pressupor um *sentido comum* ao enunciar um juízo de

---

201 KANT 2008: 85.

202 KANT 2008: 85

gosto, esta é representada *como se fosse* objetiva. A importância disso para o nosso trabalho reside no fato de que a pressuposição de um sentido comum compartilhado com os demais diz respeito ao fato de que estendemos aos outros as mesmas faculdades que encontramos em nós mesmos, ao passo que por esta via podemos lançar luz sobre o tipo de necessidade (*condicional*) que está operando no juízo de gosto.

Nota-se também a importância do elemento antropológico para que o *sentido comum* seja pressuposto na enunciação do juízo de gosto. Desse modo, estendemos aos outros as mesmas faculdades que possuímos. Segundo Kant, o juízo estético “*afirma somente que estamos autorizados a pressupor universalmente em cada homem as mesmas condições subjetivas da faculdade do juízo que encontramos em nós*”<sup>203</sup>. Esse elemento que compartilhamos com os demais (o elemento antropológico) não pode ser visto, por exemplo, nos juízos que comunicam uma sensação privada, tal como o olfato (segundo o exemplo de Kant), pois poderíamos facilmente admitir que alguém esteja privado (por algum motivo) deste sentido, e assim o juízo não poderia ser comunicado, ou seja, não poderia requisitar validade universal àquele que lhe falta o olfato. Portanto é a pressuposição de que todos compartilhamos um *entendimento comum*, isto é, com as mesmas características, que

*“aquele que julga com gosto (contanto que ele não se engane nesta consciência e não tome a matéria pela forma, o atrativo pela beleza) pode imputar a qualquer outro a conformidade a fins subjetiva, isto é, a sua complacência no objeto, e admitir o seu sentimento como universalmente comunicável e na verdade sem mediação de conceitos”* (KANT 2008: 139)

Tomar a matéria pela forma seria, para Kant, colocar a beleza como qualidade do objeto, o que terminaria por transformar o juízo de gosto num juízo objetivo ou privado, como acontece com o *juízo de sensação*. Desse modo, atentar para as características do juízo estético é condição para a possibilidade da sua própria enunciação.

Como vimos, uma das características do juízo de gosto é o fato de que nada além do sentimento de prazer que decorre da contemplação estética serve de fundamento de determinação deste juízo, desse modo, ao julgar algo belo, nada (nem ninguém) me obriga a fazê-lo senão o sentimento de satisfação que decorre deste juízo. Embora disso não se siga que, para Kant, não possa haver um interesse imediato que se desprende do juízo sobre a beleza dos produtos da natureza que (alerta o autor) nem sempre acontece, pois exige uma “*maneira de pensar [que] já foi treinada para o bem, ou é eminentemente receptiva a*

---

203 KANT 2008: 137.

*esse treinamento*”<sup>204</sup>. Neste sentido, pode-se pro meio de uma analogia (como veremos no próximo tópico) remeter o juízo de gosto à moralidade, na medida em que em ambos os casos os juízos não têm um “interesse imediato pelo objeto”, apesar de que o primeiro é um interesse livre e o segundo um “interesse fundado sobre leis objetivas”. O importante aqui é entender que o modo de proceder do juízo de gosto é, no limite, uma *maneira de pensar* que precisa levar em conta as condições que tornam possíveis (seu fundamento *a priori*) a enunciação deste juízo. Cabe analisar a agora o estatuto da necessidade condicional (“como se”) do juízo estético na forma em que Kant apresenta as distinções entre arte e natureza, para que seja possível compreender em que sentido podemos afirmar que o juízo de gosto comporta um tipo de ilusão diferente (lógica de funcionamento da imagem do jogo/auto-engano consciente) daquela apresentada pela *ilusão transcendental* (pensada a partir da *imagem* da ilusão ótica).

\*

Kant distingue a *arte da natureza* no §43 da *Crítica do Juízo* por meio dos seus modos de produção e também seus produtos: no primeiro caso, a arte está ligada ao *fazer*, enquanto a natureza está ligada ao agir (*agere*); do mesmo modo que os produtos da arte são denominados por Kant como *obras*, e os produtos da natureza como *efeitos*. Esta distinção é importante, pois nos permite compreender que os produtos artísticos devem ter como base a “produção por liberdade”, ou seja, *mediante um arbítrio que põe a razão como fundamento de suas ações*”<sup>205</sup>.

Desse modo, o trabalho realizado na produção da obra de arte deve ter como fundamento uma “*ponderação racional própria*”; ao passo que os produtos da natureza que possam nos agradar, como os favos de cera produzidos pelas abelhas, só por analogia podemos remeter estes produtos à obra de arte, isto é, “*tão logo se atenta a que elas não fundam seu trabalho em nenhuma reflexão racional própria, diz-se que ele é um produto de sua natureza (do instinto)*”<sup>206</sup>, assim sendo, somente por meio da analogia podemos denominar arte, na medida em que atribuímos estes produtos “*ao seu Criador*”.

Para uma maior compreensão da distinção entre obra de arte e produtos da natureza,

---

204 Idem., 147.

205 KANT 2008:149.

206 Idem.

Kant apresenta o exemplo de alguém que encontra uma madeira talhada no meio de um pantanal, supõe-se que isso seja produto da arte e não da natureza, pois “*sua causa produtora imaginou-se um fim ao qual esse deve sua forma*”<sup>207</sup>; por conseguinte, para Kant, a condição de um produto ser considerado obra de arte deve ser o fato de que sua produção foi fruto do fazer (*facere*) humano, e não um efeito (instinto) produto da natureza.

Do mesmo modo em que Kant diferencia a obra de arte dos produtos da natureza, também o faz em relação ao saber (ciência). Desse modo, “*somente pertence à arte aquilo que, embora conheçamos da maneira mais completa, nem por isso possuímos imediatamente a habilidade em fazê-lo*”<sup>208</sup>; neste sentido, pode-se também iluminar que a posse do conhecimento do procedimento de como algo é feito não assegura a possibilidade da produção artística. Assim sendo, não pode haver para Kant uma ciência do belo, na medida em que não se pode argumentar por conceitos (decidir cientificamente) se algo é belo (como vimos anteriormente); embora o belo comporte – unicamente – uma crítica, ao qual deve requisitar validade universal e necessária (como vimos).

Para Kant, a arte pode ser agradável ou bela; a primeira visa apenas “o gozo”, isto é, atrativos de todas as espécies que visem o deleite em sociedade, tal como os jantares que aconteciam no Séc. XVIII. Já a arte bela,

*“ao contrário, é um modo de representação que é por si própria conforme a fins e, embora sem fim, todavia promove a cultura das faculdades do ânimo para a comunicação em sociedade”* (KANT 2008: 151).

Com esta caracterização, Kant consegue justificar o motivo pelo qual o prazer que envolve a “comunicabilidade universal” não pode se remeter ao gozo ligado à simples sensação, pois este é um prazer ligado à reflexão, “*e assim a arte estética é, enquanto arte bela, uma arte que tem por padrão de medida a faculdade de juízo reflexiva*”. Portanto, se juntarmos os fios em que Kant busca apresentar a noção de arte, pode-se compreender que esta é um produto que sua forma foi pensada para uma certa finalidade, sem que esteja presa a um fim qualquer, isto é, qualquer utilidade (ou finalidade) senão o sentimento de prazer que decorre do jogo reflexionante das faculdades cognitivas.

Segundo Kant, uma obra de arte se distingue de um produto da natureza, na medida em que se faz necessário

*tomar **consciência** de que é arte e não natureza. Todavia, a conformidade a fins na forma do mesmo tem que parecer tão livre de toda coerção de regras arbitrárias, como se ele fosse um produto da simples natureza. (...) A natureza era bela se ela ao mesmo tempo*

---

207 KANT 2008: 149

208 Idem.



*parecia ser arte; e a arte somente pode ser denominada bela se temos consciência de que ela é arte e de que ela apesar disso nos parece ser natureza”* (KANT, 2008: §45, 152).

O selo que garante que a arte seja considerada como arte é fingir ser natureza, isto é, “*a arte bela tem que passar por natureza*” sem deixar ao mesmo tempo de ser arte. É neste sentido em que Hans Vaihinger define que ocorre um auto-engano consciente (uma ilusão) no juízo de gosto. Diferentemente da ilusão que operava na *Crítica da Razão Pura*, em que a imagem ótica era a maneira pela qual Kant lançou mão para simbolizar o funcionamento da *ilusão transcendental* presente nos conceitos da razão; agora Kant lança mão da imagem do jogo (auto-engano consciente) para pensar a lógica de funcionamento do juízo de gosto que, como vimos, já envolve uma remissão às ideias da razão (§17). Neste sentido,

*“a obra de arte bela, portanto, há de ser considerada como se fosse um produto da natureza, ou seja, segundo a analogia das criações naturais. Por outro lado, entretanto, o belo, em geral, deve ser considerado como se fosse avaliado de acordo com as categorias do juízo moral, em suma, como se fosse moral (ein Sittliches)”* (VAIHINGER 2011, 559/560) (Grifo nosso)

Veremos no próximo tópico a relação entre o juízo de gosto e a moralidade, mas agora precisamos nos ater a nova posição do Juízo frente à natureza, na medida em que é abordada a partir da figura do “organismo” (subsistemas), que permitirá a Kant pensar um princípio próprio da faculdade do Juízo na busca por encontrar leis particulares do entendimento que, de outro modo, não tinha sido possível (como veremos no próximo capítulo). Mas, para isso, faz-se necessário que a natureza possa ser pensada a partir de outro ponto de vista que não seja aquele regido pela lógica da causalidade eficiente, desse modo Kant autoriza pensar uma relação (analgica) entre arte e natureza. Por conseguinte, também é possível inverter tal relação e pensar os produtos da natureza *como se* fossem obras de artes, ou seja, como se um entendimento (que não o nosso) os tivesse produzido de tal forma que sua conformidade a fins fosse satisfazer o nosso juízo (estético): é assim que Kant pode pensar um princípio *a priori* da faculdade do juízo, sendo que

*“as leis empíricas particulares [da natureza] (...), quer ser consideradas segundo uma tal unidade, como se igualmente um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado em favor da nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis da natureza particulares”*(KANT 2008, 24).

Portanto, podemos compreender o motivo pelo qual o raciocínio analógico é de extrema importância para o pensamento kantiano, pois somente mediante este mecanismo é possível se precaver dos *enganos lógicos* em que a razão pode se enveredar caso não esteja atenta para os usos legítimos dos seus conceitos, sejam eles no âmbito teórico ou prático. Mais que isso, a realidade dos conceitos do entendimento (além da sua remissão a uma

intuição possível) só estará assegurada caso se assuma um ponto de vista ideal (não-real) que sirva como “guia” (tal como um ponto cardeal na geografia<sup>209</sup>), a fim de conferir um sentido que garanta (aos conceitos do entendimento) a possibilidade formar um sistema (como veremos no próximo capítulo). Sendo assim, trata-se de encontrar um instrumento do pensamento que nos permite ter consciência da sua *irrealidade* sem ser, ao mesmo tempo, um devaneio: sendo que este mecanismo do pensamento é a *analogia*.

Se assim for, poderíamos dizer que é a consciência da ausência de realidade<sup>210</sup> – tendo em vista que este é um conceito do entendimento - que constitui o uso legítimo da ideia (estética ou racional); é assim que Hans Vaihinger caracteriza o mecanismo de funcionamento dos conceitos da razão. Segundo ele,

“as ideias, por sua vez são conceitos racionais sem objetos, meras entidades de pensamento, que apenas servem para guiar a nossa razão em certos aspectos; portanto, não são pressuposições de algo real, como as hipóteses, mas pressuposições de algo irreal, acompanhadas da consciência desta irrealidade – ou seja, e não poderia ser diferente, <ficções heurísticas>” (VAIHINGER, 2011: 519-20).

Tal estrutura não muda no caso de ser utilizada pela faculdade de julgar, o “como se” que opera no *Juízo* também precisa obedecer aos mesmos mecanismos das ideias da razão. Aliás, faz-se necessário que a reflexão estética possa se reportar às ideias da razão para que isso ocorra, como vimos anteriormente.

Portanto, demonstrar a maneira com que o juízo de gosto precisa se reportar às ideias da razão para que seu princípio possa ter validade necessária e universal (*a priori*), nos permite afirmar que há uma ilusão operando neste juízo, mesmo que sua forma seja essencialmente distinta da forma da *ilusão transcendental* que opera nas ideias da razão presente na primeira *Crítica*. Vejamos agora como Kant apresenta o belo como símbolo do moralmente-bom, a fim de analisar a maneira com que o autor permite pensar o supracensível sem incorrer nos erros (ou enganos lógicos) dos filósofos dogmáticos ou dos visionários.

---

209 KANT. “O que significa orientar-se no pensamento?”, in Immanuel Kant – Textos seletos. Trad. Floriano de Souza. Edição *bilingüe*, 1985. AK 8:133-147.

210 Cabe lembrar que os conceitos da razão nunca podem encontrar uma referência nas intuições empíricas, pois, só se reportam à experiência de maneira indireta, isto é, por meio dos conceitos do entendimento. Desse modo, os conceitos da razão não possuem realidade objetiva, apesar de que devem possuir algum tipo de referência à sensibilidade, assim sendo, só por meio de uma analogia é possível pensar a “realidade objetiva” das ideias da razão; é neste sentido em que a imaginação auxilia a razão na busca por conferir uma intuição não empírica (leia-se, sem determinação temporal) a fim de *apresentar* seus conceitos por meio de uma imagem.

## 2.2.6) O belo como símbolo do moralmente-bom

Kant inicia o §59 apresentando a diferença entre exemplo e esquema: no primeiro caso, “a prova da realidade” dos conceitos empíricos sempre exigem intuições, e estas intuições empíricas denominam-se *exemplos*; por contrapartida, se se refere à conceitos puros do entendimento, elas são *esquemas*. De modo que não há prova direta da realidade objetiva das ideias da razão, tendo em vista que essas nunca se deixam confirmar pela sensibilidade.

*“Toda hipotipose (apresentação, subjectio sub adspectum) enquanto sensificação é dupla: ou esquemática, em cujo caso a intuição correspondente a um conceito que o entendimento capta é dada a priori; ou simbólica, em cujo caso é submetida a um conceito que somente a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada, uma intuição tal que o procedimento da faculdade do juízo é mediante ela simplesmente analógico ao que ela observa no esquematismo, isto é, concorda com ele simplesmente segundo a regra deste procedimento e não da própria intuição, por conseguinte simplesmente segundo a **forma da reflexão**, não do conteúdo”* (KANT, 2008: §59, p. 196) (Grifo meu).

Para Kant, toda vez que uma intuição é submetida a um conceito puro pode ser considerada esquema ou símbolo: o primeiro caso possui uma apresentação direta do conceito e pode ser demonstrado; em contrapartida, o símbolo é uma apresentação indireta dos conceitos por meio de uma *analogia* (que se serve de intuições empíricas). Desse modo, a faculdade de julgar possui uma dupla função: a primeira subsume uma intuição sensível a um conceito do entendimento; e a segunda “*aplica a simples regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto totalmente diverso, do qual o primeiro é somente o símbolo*”<sup>211</sup>. O ponto principal que preciso ressaltar para articular o belo como símbolo do moralmente bom se remete ao fato de que a representação simbólica é possível apenas pela *regra da reflexão*.

Para apresentar o modo pelo qual uma representação simbólica é possível, Kant expõe o exemplo de um estado monárquico que pode ser representado como um corpo animado, caso este seja “*governado segundo leis internas*”; ou pode ser representado como uma máquina (p. ex. um moinho), se este for governado através de uma única vontade absoluta. Nota-se que não há semelhança verdadeira entre o Estado despótico e o moinho, mas a semelhança entre ambos se dá nas “regras de refletir” e suas causalidades.

*“Ora, eu digo: o belo é o símbolo do moralmente-bom e também somente sobre este aspecto (uma referência que é natural a qualquer um e que também se exige de qualquer outro como **dever**) ele apraz com uma pretensão de assentimento de qualquer outro, em cujo caso o ânimo é ao mesmo tempo consciente de um certo enobrecimento e elevação*

---

211 KANT, 2008: §59, p. 196/197

*sobre a simples receptividade de um prazer através de impressões dos sentidos e aprecia também o valor de outros segundo uma máxima semelhante de sua faculdade do juízo” (KANT, 2008: §59, p. 197/198) (Grifo meu).*

Como vimos, o juízo sobre o belo tem que ser um juízo desinteressado, tendo em vista que este só se refere à *forma* pela qual o objeto vivifica o ânimo, assim como não há uma determinação conceitual como princípio para ajuizar algo belo. Entretanto, isso não significa que não decorra do sentimento de prazer na contemplação estética um interesse intelectual na beleza natural. Desse modo, Kant admite que podemos ter consciência de um “*certo enobrecimento e elevação*” na contemplação da beleza natural se esta de algum modo atestar uma abertura ao suprasensível<sup>212</sup>. Cabe ainda notar que a semelhança entre o bom e o belo se refere ao fato de que imputamos ao outro como *dever*, isto é, quando enunciamos um juízo estético ou moral pretendemos o consentimento de todos.

Assim como a faculdade de julgar na contemplação estética dá a regra a si mesma, “*a razão o faz com respeito à faculdade de apetição*”<sup>213</sup>, desse modo, **a autonomia da faculdade de julgar no juízo de gosto pode ser vista como símbolo da autonomia da determinação da vontade**. Portanto, o belo como símbolo do moralmente-bom parece revelar uma *disposição moral* que harmoniza o dever (da ação moral) com a inclinação (satisfação livre da contemplação estética), ou seja, a legalidade sem lei no juízo sobre o belo aliado a pressuposição do acordo de todos simboliza a harmonia entre liberdade e a conformidade a leis presente na razão prática. Pode-se notar portanto que, no caso da regra da reflexão, a faculdade de julgar “*dá a si própria a lei com respeito aos objetos de uma complacência pura, assim como a razão o faz com respeito à faculdade de apetição*”<sup>214</sup>.

Como vimos, a analogia permite pensar a beleza como um conhecimento fictício. Para Kant, podemos pensar “todo o nosso conhecimento de Deus” como sendo um conhecimento simbólico. No entanto, Kant alerta para o fato de tomarmos essa proposição como se referisse à entes mundanos, ou se conferíssemos à ela validade objetiva, estaríamos assim “*escorregando*” para um antropomorfismo; do mesmo modo que se se “*abandona todo o intuitivo, cai no deísmo, pelos qual absolutamente nada será conhecido, nem mesmo o estado prático*”.

---

212 No §42, Kant separa o interesse livre do juízo estético em relação ao “interesse fundado sobre leis objetivas” do juízo moral, e acrescenta que: “*admiração da natureza, que se mostra em seus belos produtos, como arte, não simplesmente por acaso, mas por assim dizer intencionalmente, segundo uma ordenação conforme a leis e como conformidade sem fim; este, como não encontramos exteriormente em nenhum lugar, procuramo-lo naturalmente em nós próprios e em verdade, naquilo que constitui o fim último de nossa existência, a saber, a destinação moral*”.

213 KANT, 2008: §59, p. 198

214 Idem., p.198

Ao fim e ao cabo, ao longo da *Crítica do Juízo* estético, a astúcia de Kant parece poder ser compreendida pelo fato de ter modificado a maneira com que expõe o funcionamento da *aparência transcendental*. Na primeira *Crítica*, por mais que possamos evitar ser enganado pela ilusão transcendental, ainda assim esta permanece, na medida em que constitui a própria lógica dos conceitos (da razão) que transcendem o “mundo sensível”. Neste caso, Kant utilizou a imagem da ilusão ótica para mostrar (exibir) o funcionamento da ilusão transcendental; já neste passo é possível ver a relação entre imaginação e razão (que será melhor abordada no capítulo seguinte). Já na *Crítica do Juízo*, Kant passa a pensar a ilusão que envolve o juízo de gosto (caso paradigmático do juízo reflexionante) mediante a imagem do jogo (nas palavras de Vaihinger, auto-engano consciente). Neste caso, para que possamos julgar algo belo, fazemos como se fosse um juízo objeto (mesmo sabendo que não é).

Pode-se notar que o mecanismo de funcionamento da ilusão transcendental se altera, tornando-se mais adequada à moralidade. Portanto, o juízo de gosto pode servir como símbolo do moralmente-bom, na medida em que permite pensar, por meio de uma analogia, a harmonia entre liberdade e conformidade a fins em função do acordo da imaginação e do entendimento no juízo de gosto. Veremos no próximo capítulo a relação entre o “*Apêndice à Dialética Transcendental*” da *Crítica da Razão Pura* e a primeira introdução à *Crítica do Juízo*, a fim de compreender a retomada de alguns temas da metafísica especial que são repensados à luz da faculdade de julgar.

### **3) O estatuto da noção de Finalidade presente na *Crítica da Razão Pura* e na *Crítica do Juízo estético***

Para que seja possível compreender inteiramente o sentido da novidade da noção de juízo reflexionante presente na *Crítica do Juízo*, faz-se necessário investigar o estatuto da finalidade presente no juízo reflexionante (faculdade de julgar) e nos conceitos da razão (ideias). Até aqui, vimos que, em muitos aspectos, os temas da “*Dialética Transcendental*” (*Crítica da Razão Pura*) reaparecem nas formulações do juízo de gosto (*Crítica do Juízo*), tal como aponta Lebrun. Deste modo, pode-se dizer que, tanto na primeira como na terceira *Crítica*, o princípio reflexivo que exprime a noção de finalidade é caracterizado por Kant de modo similar. Contudo, o deslocamento deste princípio da razão para a faculdade-de-julgar, parece inaugurar um novo modo de pensar a natureza a partir da figura de um “organismo”, e assim extrair dela leis particulares que até então não eram possíveis. Portanto, busca-se neste primeiro momento investigar o modo pelo qual Kant caracteriza a noção de finalidade presente no capítulo da “*Dialética Transcendental*” da *Crítica da Razão Pura*, para logo após abordar a mesma noção sob o prisma da terceira *Crítica*.

#### **3.1) A Finalidade na *Crítica da Razão Pura***

No *Apêndice à Dialética Transcendental*, Kant tem como intuito analisar o papel da razão na busca pelos princípios que possibilitem pensar os conceitos do entendimento sob uma mesma ordem (ou regra). Esta busca *não* deve ser entendida como um princípio da razão que fornece “*conceitos de determinados objetos*”, pois a razão nunca se reporta diretamente à sensibilidade, como tão-pouco cria conceitos. Mas apenas os ordena, por intermédio das ideias, com vistas àquela unidade que pode conferir sua maior extensão, é deste modo que a razão procura realizar a ordenação dos conhecimentos do entendimento num sistema, vejamos mais de perto como isso funciona.

Na *Dialética Transcendental* (Primeira Seção), Kant expõe a definição do termo ideia como um conceito da razão, contrapondo-o assim a definição dada aos conceitos do entendimento:

“O conceito é empírico ou puro e ao conceito puro, na medida em que tem origem no

*simples entendimento (não numa imagem pura da sensibilidade), chama-se noção (notio). Um conceito extraído de noções e que transcende a possibilidade da experiência é a **ideia** ou o conceito da razão” (KANT, 2002: B377) (Grifo meu).*

Pode-se vislumbrar o motivo pelo qual a razão nunca se reporta aos objetos da sensibilidade. Do mesmo modo que a *Analítica Transcendental* permitiu pensar conceitos que não tenham referência na sensibilidade (como os *númenos*), mesmo que, através deles, nada seja *conhecido* (apesar de ter ainda assim uma significação transcendental, ver pág. 21). Também, na *Dialética Transcendental*, através da razão, podemos pensar conceitos que não tenham um correspondente na sensibilidade, e esses conceitos da razão são chamados por Kant de ideias.

No início do “*Apêndice à Dialética Transcendental*”, Kant retoma as conclusões da “*Analítica Transcendental*” para afirmar que, na medida em que a razão humana (*die menschliche Vernunft*) vai se distanciando dos objetos da sensibilidade, a tendência é que a base - na qual os raciocínios se apoiam - vá perdendo assim sua força de sustentação, isto é, nas palavras de Kant, “*todos os nossos raciocínios que pretendem levar-nos para além do campo da experiência possível são ilusórios e destituídos de fundamentos*”<sup>215</sup>. Para Kant, este movimento da razão humana precisa ser visto como um “*pendor natural*” que busca ultrapassar as fronteiras da experiência, assim, as *ideias transcendentais* são tão naturais à razão humana “*como as categorias para o entendimento*”.

Nota-se portanto a natureza ilusória dos conceitos da razão, que podem ser alvo de críticas a fim de não ser enganado por tal “*pendor natural*”. Embora disso não se siga que a própria ilusão possa ser desfeita. Acredito que já conseguimos vencer este debate ao longo desta dissertação, mas cabe ainda mencionar que mesmo sem nenhuma referência à sensibilidade, na busca por assegurar objetividade às ideias da razão, ainda assim elas devem ser necessárias e também devem ter um *uso imanente*. Com vistas a isso, Kant afirma que

*“tudo o que se funda sobre a natureza das nossas faculdades tem de ser adequado a um fim e conforme com o seu uso legítimo; trata-se apenas de evitar um certo mal-entendido e descobrir a direção própria dessas faculdades. Assim, tanto quanto se pode supor, as ideias transcendentais possuirão um bom uso e, por conseguinte, um uso **imanente**, embora, no caso de ser desconhecido o seu significado e de se tomarem por conceitos das coisas reais, possam ser transcendentais na aplicação por isso mesmo enganosa” (KANT, 2002: A643, B671).*

Se a objetividade não é mais o critério para a validade dos conceitos racionais, na medida em que eles não se remetem diretamente à experiência, então Kant precisa buscar

---

<sup>215</sup> KANT, 2002: A643, B671. Cabe dizer que o caráter ilusório dos raciocínios já indica a possibilidade de considerá-los como uma ficção, isto é, “*consciência da sua natureza fictícia*” (VAIHNGER, 2012: 502).

em outro lugar o critério que confira legitimidade às ideias. É a pressuposição de que “a natureza das nossas faculdades tem de ser adequado a um fim”, que deste modo pode-se aferir o seu uso legítimo. Isso permite ao autor estabelecer as bases para pensar a maneira com que os conceitos da razão operam. Assim sendo, não faz sentido considerar a ideia em si mesma, como se fosse possível analisá-la independentemente das suas condições de possibilidade, mas apenas o seu uso, referente à experiência possível, que pode determinar a sua legitimidade.

As ideias da razão podem ser *transcendentes*, caso determinem um objeto que (supostamente) lhe corresponda na sensibilidade (engano lógico); ou então *imanente*, servindo assim de “guia” ao uso do entendimento em geral. O erro, ou engano, não são atribuídos à natureza das faculdades (tal como vimos no primeiro capítulo desta dissertação), mas tão somente a indevida aplicação de tais faculdades, deste modo, é uma “deficiência do Juízo” o mal uso das faculdades<sup>216</sup>.

Pode-se notar então que a razão busca um princípio que confira sentido aos conceitos do entendimento através das ideias, isto é, fora dos limites da sensibilidade, e é também por esse motivo que a razão nunca deve se reportar diretamente ao plano sensível, assim, seu único objeto é o entendimento “e o seu emprego conforme a um fim”. Deste modo, a razão deve apenas regular os conceitos do entendimento para que seja possível, através das ideias, buscar uma unidade que consiga sistematizar o conhecimento sob um mesmo princípio.

“Por isso afirmo que as ideias transcendentais não são nunca de uso constitutivo, que por si só forneçam conceitos de determinados objetos, (...). Em contrapartida, tem uso regulador excelente e necessariamente imprescindível, o de dirigir o entendimento para um 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 no qual não partem na realidade conceitos do entendimento, porquanto ficam totalmente fora dos limites da experiência possível, serve todavia para lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão” (KANT, 2002:A644, B672).

Deste modo, pode-se dizer que o uso *constitutivo* das ideias remete ao modo pelo qual Kant caracteriza as *ideias transcendent*; e o uso *regulador* das ideias se refere ao uso *imanente*, único legítimo aos olhos de Kant. A importância deste parágrafo reside no fato de que Kant parece estar descrevendo o modo de funcionamento das ideias, na medida em que estas “conduzem” o entendimento com vistas a um certo *fim*, mediante a projeção de um “foco imaginário” em que as diversas linhas (ou regras) estivessem em

---

216 Pode-se notar aqui a importância de uma *Crítica do Juízo*, na medida em que buscará estabelecer as condições de possibilidade do Juízo se seus usos legítimos.



concatenação.

Kant afirma que advém daqui a ilusão de que essa projeção (as linhas de orientação) tem como fonte os objetos que estão situados fora da experiência. Contudo, essa ilusão é inevitável (apesar de que podemos evitar ser enganado por ela) e necessária “*se quisermos ver, além dos objetos que estão em frente dos nossos olhos, também aqueles que estão bem longe, atrás de nós*”<sup>217</sup>. Trata-se deste modo de estabelecer um ponto de vista que permita abordar tais “objetos”, que apenas através do nosso campo de visão (do entendimento) não é possível.

Portanto, pode-se notar a relação entre *razão* e *imaginação* no funcionamento das ideias<sup>218</sup>: tendo em vista que a imaginação foi definida por Kant como a faculdade que é capaz de “tornar presente aquilo que estava ausente”, por conseguinte, com o auxílio desta, a razão humana consegue traçar certas linhas (ideias) de concatenação que conferem sentido ao entendimento, ao passo que extrapolam a experiência possível, isto é, permitem “olhar” para os objetos que “*estão bem longe, atrás de nós*”, sem ser enganado por tal perspectiva.

Tendo em vista o funcionamento das ideias da razão, pode-se ao menos entrever o seu objetivo, isto é, a sistematização dos conhecimentos do entendimento através da sua concatenação “a partir de um princípio”. Deste modo, a unidade da razão

*“pressupõe sempre uma ideia, a forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar a priori o lugar de cada parte e sua relação com as outras.”* (KANT, 2002: B673)

A ideia de uma unidade sistemática serve como pressuposição para tratar o entendimento, não como mera quimera ou agregado acidental, nos termos de Kant, mas como um sistema “*encadeado segundo leis necessárias*”. Vimos que a distinção entre *matéria* e *forma* possibilitou a Kant analisar as especificidades da *reflexão lógica* e *transcendental*. Também vimos que as categorias são meras “*formas do pensamento*”, que podem se apresentar mediante algumas rubricas (quantidade, qualidade, relação, modalidade), por conseguinte, um conceito (puro) nada mais é que uma *forma* que impõe uma unidade à intuição (sensível); notamos também no primeiro capítulo que a forma antecede a matéria<sup>219</sup>. A mesma estrutura de raciocínio reaparece nesta passagem, a

---

217 KANT, 2002: A645, B673

218 Tal relação será mais explorada na análise das ideias como “um esquema análogo ao da faculdade de julgar”.

219 “*a forma da intuição (enquanto estrutura subjetiva da sensibilidade) precede toda a matéria (as sensações) e, por conseguinte, o espaço e o tempo precedem todos os fenômenos e todos os dados da experiência, e essa forma da intuição é que torna possível essa experiência possível*” (KANT, 2002:

*matéria* só pode ser pensada mediante uma *forma*, ou seja, a forma de um *todo* do conhecimento deve ser pressuposta para que seja possível “determinar a priori o lugar de cada parte” e as conexões com as demais.

Portanto, como foi dito acima, a ideia nunca determina um objeto; ao contrário, mediante as *ideias transcendentais*, Kant busca resolver o problema da *determinação completa* dos conceitos do entendimento (totalidade). Deste modo, a “determinação” (da totalidade) só é possível enquanto uma *pressuposição* da razão sem a qual a concatenação dos conceitos do entendimento seria visto como acidente, ou mero agregado. Neste sentido segundo o autor, os conceitos da razão “*não são extraídos da natureza: antes interrogamos a natureza segundo essas ideias e consideramos defeituoso o nosso conhecimento enquanto lhes não for adequado*”<sup>220</sup>. É portanto como princípio de inteligibilidade (reflexivo) que as ideias auxiliam o entendimento na investigação da natureza (“*conjunto dos fenômenos que formam um sistema*”).

### 3.1.1) Uso hipotético da razão

Para uma maior compreensão do funcionamento das ideias, daremos ênfase ao *uso hipotético da razão*, pois nos permitirá dar conta de dois problemas importantes: a semelhança da caracterização das ideias como conceitos problemáticos em relação aos juízos reflexionantes; como também buscaremos esclarecer a distinção entre hipótese e ficção, presente no capítulo “*Discurso do Método*” da *Crítica da Razão Pura*. Fundamental para evitar certos deslizes caso tomássemos esses termos como sinônimos.

Há duas operações possíveis da faculdade da razão, segundo Kant:

*“Se a razão é a faculdade de derivar o particular do geral, então o geral ou já é dado e certo em si, pelo que exige a faculdade de julgar para operar a subsunção e o particular é desse modo determinado necessariamente, e é o que eu denomino o uso apodítico da razão; ou o geral só é considerado de uma maneira problemática, e é uma simples ideia; o particular é certo, mas a generalidade da regra relativa a esta consequência é ainda um problema”* (KANT, 2002: A646, B674)

O autor admite que o uso transcendental da razão se refere aos conceitos problemáticos, isto é, “*o geral só é considerado de uma maneira problemática, e é uma simples ideia*”<sup>221</sup>, mas o particular é certo, assim sendo, a razão opera através de um uso

---

A267/B323).  
220 Idem., A646/B674  
221 Idem., A647/B675

geral problemático que serve de regra para comparar os diversos casos particulares dados,

*“para saber se se deduzem dela e, se parecer que dela derivam todos os casos particulares que se possa indicar, conclui-se a universalidade da regra e, a partir desta, todos os casos que não forem dados em si mesmos. É o que eu denomino uso hipotético da razão”* (KANT 2002: B675) (Grifo meu).

Nessa passagem, vale ressaltar a expressão *se parecer*, pois ela indica que o geral é dado apenas como uma hipótese (problemático). Deste modo, Kant evita tomar os conceitos da razão no seu *uso constitutivo*, isto é, evita deduzir uma verdade da regra geral que era apenas dada como hipótese. Contudo, a crítica serve na medida em que atribui à razão um *uso regulativo*, para que seja possível encontrar um princípio que consiga reunir os conhecimentos particulares *aproximando-os* assim da universalidade da regra.

Na esteira disso, Kant indica que a ideia de uma unidade sistemática precisa ser vista como uma *“unidade projetada, que não pode se considerar dada em si mesma, tão só como problema”*, embora deva poder “encontrar um princípio para o diverso” dado, ao passo que este princípio também pode servir como guia do uso particular do entendimento a fim de *“colocá-lo em conexão com os demais casos que não são dados”*.

Portanto, mediante a caracterização da noção de *“uso hipotético da razão”*, Kant não busca *admitir* a ideia de uma unidade sistemática, mas apenas *pensar* um *“princípio lógico que, mercê das ideias, ajuda o entendimento sempre que este, por si só, não baste para atingir regras<sup>222</sup>”*; isso acontece nos casos dados em que o geral (a regra) é problemático, tal como o conceito de alma. Antes de problematizar a noção de hipótese que Kant recorre para explicar o uso legítimo das *ideias*, faz-se necessário notar que, tanto as ideias da razão, como o juízo reflexionante da faculdade-de-julgar, são caracterizados de modo semelhante: nos dois casos só o particular é dado e, deste modo, a ideia (na *Crítica da Razão Pura*) ou o juízo reflexionante (na *Crítica do Juízo*) devem encontrar o universal (problemático) para os particulares dados. Ambos não se fundam em conceitos (do entendimento), logo, seu uso se dá de modo regulativo (e não constitutivo).

Como vimos, dizer que o uso das ideias se dá de modo regulativo não significa que não tenham uso imanente, ao contrário, isso é condição de possibilidade do uso das ideias. Posto estes termos, cabe agora problematizar a noção de hipótese, para que seja possível compreender de que modo as ideias da razão podem ter um uso regulativo e imanente, na medida em que as ideias não são uma hipótese da razão humana, mas simplesmente uma ficção heurística que auxiliam o entendimento na constituição da experiência. Vejamos isso

---

222 Idem., A648/B676

mais de perto.

No capítulo “*Discurso do Método*”, Kant afirma que os conceitos da razão

*“são meras ideias e não tem, evidentemente, objeto algum em qualquer experiência, mas não designam conceitos imaginados e ao mesmo tempo admitidos como possíveis. São pensados de modo meramente problemático, para fundar em relação a eles (como ficções heurísticas) princípios reguladores do uso sistemático do entendimento. Se sairmos deste campo, são meros seres de razão, cuja possibilidade não é demonstrável e que não podem também, por hipótese, ser posto como fundamento da explicação dos fenômenos reais”* (KANT, 2002: A771/B799)

Nota-se deste modo a diferença em recorrer a ideia como hipótese ou como *ficção heurística*. Não se trata de criar conceitos que não tenham correspondência na experiência possível (conceitos imaginados), mas apenas de pensar um princípio (reflexivo) de ordenação dos conceitos do entendimento. É assim que, para Kant, pensar o conceito de alma como *“simples é-nos perfeitamente permitido, a fim de, segundo esta ideia, dar por princípio à nossa apreciação dos seus fenômenos internos, uma unidade integral e necessária de todas as faculdades espirituais”*<sup>223</sup>. Contudo, o autor não pode admitir “a alma como substância”, pois teríamos que admitir a existência de certos seres inteligíveis, sendo que não poderíamos demonstrá-los no “mundo sensível”, enredando-se novamente nos enganos lógicos; ou devaneios metafísicos, que tomavam os objetos do “mundo fenomênico” como se fossem coisas em si mesmas.

Nota-se deste modo o valor metodológico do uso de uma *ficção heurística* por contraposição à hipótese. É Hans Vaihinger que nos alerta para esta questão:

*“Enquanto toda hipótese pretende ser a expressão adequada da realidade ainda não conhecida, a cópia apropriada dessa realidade objetiva, a ficção se instala com a consciência de ser um modo inadequado, subjetivo e imagístico de representação, cuja coincidência com o real se exclui desde o princípio. Trata-se, portanto, de um modo de representação que não é passível de verificação posterior, como se espera fazê-lo de uma hipótese”* (VAIHINGER, 2012: 495).

Lembremos o leitor que, no início da *Dialética Transcendental*, Kant afirma que a lógica da dialética em geral é a *lógica da aparência*. Disso não se segue que a dialética seja uma “teoria da verossimilhança”, pois isso significaria dizer que esta “é uma verdade deficiente”, ou melhor, um conhecimento deficiente. Deste modo, a lógica da dialética não busca *saber* a verdade ou a falsidade dos seus conceitos, mas trata-se tão somente das condições de possibilidade dos conceitos da razão, ou seja, investiga assim os seus usos legítimos. A partir desta perspectiva, podemos vislumbrar a diferença metodológica entre hipótese e *ficção*: ao recorrer à *ficção* como um instrumento que permite pensar algo que não é “passível de verificação posterior”, Kant busca evitar os enganos lógicos caso

<sup>223</sup> Idem., A771-2/B799-800

tomássemos as ideias da razão como se fossem hipóteses, isto é, como se, de algum modo, estivessem à espera de sua comprovação.

Portanto, desde o início, as *ficções* são pressuposições de “*algo irreal e impossível*”<sup>224</sup>. Para um maior esclarecimento, *Hans Vaihinger* lança mão do debate sobre a constituição da matéria como exemplo da maneira de funcionamento de uma ficção: de um lado, pode-se argumentar que a matéria se constitui de um “*número infinitos de partículas indivisíveis, em si não estendidas*”, ou seja, em átomos. Por outro lado, pode-se dizer também que o grau de redução da matéria atualmente não diz respeito a impossibilidade de seguir sendo reduzida; ou talvez, a redução da matéria pode até mesmo chegar, futuramente, a uma substância originária. No primeiro caso, trata-se de uma ficção reduzir a matéria a átomos, pois

*“é completamente impossível que a matéria seja, em última instância, composta por átomos pontuais sem extensão; é possível e mesmo útil, contudo, estabelecer essa pressuposição provisoriamente, para poder medir com mais facilidade as relações de volume da matéria”* (VAIHINGER, H., 2012: 495) (Grifo nosso)

Já a ideia de “*de reduzir os tipos de matéria a uma única substância originária*” seria, para Vaihinger, uma hipótese plausível, pois é passível de comprovação posterior. Neste sentido, o que salta aos olhos é o caráter **útil** da ficção que permite compreender certo aspecto da matéria (medição das suas relações de volume) que, sem essa pressuposição, não seria possível.

Deste modo, a ficção é desde o início inadequada se se busca comparar com a realidade objetiva. O ganho metodológico consiste em não tomar os seus objetos *como se* fossem meras cópias da realidade, impedindo assim de conceber uma representação da imaginação (ficção) como extensão imediata da realidade. Cabe alertar para o fato de que, ao contrário das hipóteses, as ficções têm como objetivo impulsionar as investigações da natureza; ou dito de outra forma, expandir o uso dos conceitos do entendimento. Assim sendo, ao lançar mão de uma hipótese que busque “*explicar fenômenos dados*”, não é para Kant explicação alguma, “*pois aquilo que não se compreende suficientemente por princípios empíricos conhecidos seria explicado por algo de que nada se compreende*”<sup>225</sup>.

Apesar de tal *princípio transcendental* (a hipótese) satisfazer aquele “*pendor natural*” da razão em transpor os limites da experiência possível, não faz “*progredir o uso do entendimento relativamente aos objetos*”. Kant vai além, afirma que recorrer à hipótese

---

224 VAHINGER, H., 2012: 496

225 KANT, 2002: A722-3/B800-1

seria utilizar um princípio da “razão preguiçosa” (ignava ratio), na medida em que a investigação das causas (da natureza) que poderiam ser conhecidas mediante o avanço da experiência seria uma ideia cômoda à razão. Do mesmo modo, não poderíamos supor uma hipótese hiperfísica de um autor divino que teria criado a ordem da natureza, mesmo que isso “satisfizesse” a razão na busca por um incondicionado.

Tendo isso em vista, diferentemente da tradição que buscava encontrar a causa do mundo mediante os seus possíveis efeitos, Lebrun afirma que, no caso da ideia teológica, “Deus não é mais provado por suas obras”, tal como um efeito deve remeter a alguma causa, mas “é a ordem da natureza que me aparece como divina”<sup>226</sup>. Aqui reside portanto a relação entre a *aparência transcendental* e o uso (legítimo) da ideia: é justamente pelo fato de que “a natureza *me aparece como divina*”, isto é, estabeleço um ponto de vista próprio da razão humana, que me permite lançar mão de uma ficção (ou ideia) que faça progredir o uso do entendimento para além das suas fronteiras. Cabe agora analisar o modo pelo qual a ideia da razão opera como uma ficção heurística, a fim de compreender a ideia de Deus como uma unidade sistemática.

### 3.1.3) A ideia de Deus vista como uma unidade sistemática

Para Kant, a unidade sistemática é apenas uma ideia da razão que projeta a possibilidade de reunir sob um princípio a totalidade das condições. Esta busca não permite uma dedução das ideias nos moldes da dedução das categorias, pois, como vimos “a unidade da razão é meramente hipotética”. Deste modo, não faz sentido buscar verificar seus princípios na realidade, mas tão somente nos “interesses da razão”, a fim de “estabelecer certos princípios para as diversas regras que a experiência nos fornece e, sempre que possível, conferir desta maneira unidade sistemática ao conhecimento”<sup>227</sup>. A dificuldade da questão reside no fato de que as ideias não se remetem à sensibilidade, neste caso não podem ser “provadas”, então a dedução precisa encontrar outro critério de justificação, na medida em que as ideias precisam ser vistas como conceitos *a priori*, e não como representações de “meras entidades mundanas”.

Diante disso, Kant enfatiza que a validade objetiva das ideias é indeterminada, desse modo, a indeterminação objetiva permite ligá-las à *experiência em geral*. Assim

226 LEBRUN, 1993: 311

227 KANT, 2002: A649-50/B677-8

sendo, a ideia vista como um princípio heurístico pode auxiliar na elaboração da experiência, ao passo que seu uso projeta a sistematização da experiência para além de seus limites. Kant indica que os princípios da razão contêm

*“apenas simples ideias para a observância do uso empírico da razão, ideias que este uso aliás só pode seguir assintoticamente, ou seja, aproximadamente, sem nunca as atingir, possuem todavia, como princípios sintéticos a priori, validade objetiva, mas indeterminada, e servem de regra para a experiência possível, sendo mesmo realmente utilizados com êxito como princípios heurísticos na elaboração da experiência, sem que todavia se possa levar a cabo uma dedução transcendental, porque esta (...) é sempre impossível em relação às ideias (KANT, 2002, B692)*

Sob este prisma, Kant pensa o funcionamento da ideia de modo *análogo* ao esquema da sensibilidade. Desta maneira, a ideia serve de regra à experiência em geral na medida em que **aproxima** os princípios da razão do seu uso empírico, sem esquecer que a razão nunca se reporta diretamente à sensibilidade, então seu uso nunca pode ser constitutivo, isto é, nunca fornece um conceito (determinado) do objeto (*in concreto*). Pode-se dizer que o entendimento é o objeto da razão, do mesmo modo que a sensibilidade é objeto do entendimento. Para Kant, a tarefa da razão consiste em conferir unidade sistemática a *“todos os atos empíricos possíveis do entendimento”*, assim como o entendimento busca conferir unidade ao diverso dado pela sensibilidade.

*“Portanto, a ideia da razão é o **análogo** de um esquema da sensibilidade, mas com esta diferença: aplicação do entendimento ao esquema da razão não é um conhecimento do próprio objeto (...), mas tão-só uma regra ou um princípio da unidade sistemática de todo o uso do entendimento” (KANT, 2002, B693).*

Esta passagem aponta para a diferença entre a ideia como *“análogo ao esquema da sensibilidade”* e o *esquematismo transcendental*. No último caso, há de fato um esquema de síntese objetiva; já no primeiro caso, *“temos um esquema da experiência em geral pensada como unidade sistemática”*<sup>228</sup>. Assim sendo, a ideia como um *“análogo do esquema da sensibilidade”* somente permite *pensar* a objetividade das sínteses dentro de uma unidade sistemática de todo o conhecimento possível, pois nunca há um *“esquema correspondente na sensibilidade”*.

Vimos que a *“determinação completa dos conceitos do entendimento”* foi caracterizada como um princípio reflexivo (ideia) que servia de guia para o uso do entendimento, na medida em que a *forma* do todo foi pensada como condição de possibilidade para que se possa descobrir o lugar das partes. Pode-se assim notar que esta ideia é indeterminada, pois não se refere às condições pelas quais o entendimento deverá ligar o diverso da sensibilidade.

---

228 LEOPOLDO E SILVA, F. *Dialética e Experiência*. In: Revista Dois Pontos. p. 99

Deste modo, Kant consegue conciliar a noção de indeterminação e validade objetiva, porque o que é dado à razão é somente o “objeto *na ideia*”, e este não consiste na determinação conceitual do entendimento, mas como nos explica o professor Franklin Leopoldo, é somente no “*esquema de unidade sistemática em que se inserem os objetos*”<sup>229</sup>. Portanto, não é possível atribuir um objeto a este esquema, mas a representação de outros objetos é permitida por intermédio da sua relação com esta ideia.

*“Há na verdade só um esquema, ao qual se não atribui diretamente nenhum objeto, nem mesmo hipoteticamente, e que serve tão-só para nos permitir a representação de outros objetos, mediante a relação com essa ideia, na sua unidade sistemática, ou seja, indiretamente. Assim, afirmo que o conceito de uma inteligência suprema é uma simples ideia, isto é, que sua realidade objetiva (...) é apenas o esquema de um conceito de uma coisa em geral”* (KANT. 2002, B698).

Mesmo sem um objeto próprio, as ideias da razão não são, em nenhum momento, embustes ou fantasmagorias inúteis. Ao contrário, sua utilidade reside no fato de que permite representar outros objetos a partir da relação com a ideia, que se dá de modo indireto, ou seja, analógico. Nota-se portanto que a realidade objetiva da ideia não consiste na referência a um objeto, mas tão-somente é “*o esquema do conceito de algo em geral*” que, ordenado segundo um princípio regulativo, busca fornecer a totalidade das condições, para, deste modo, guiar o “*uso empírico da razão*”, segundo a ideia de um fundamento ou causa (incondicionado).

Assim sendo, Kant não afirma que a existência das coisas do mundo deriva da ideia de “*inteligência suprema*”, mas é preciso considerá-las *como se* derivasse, pois a ideia vista como um conceito heurístico deve guiar sob sua orientação a procura pela “*constituição e ligação dos objetos da experiência em geral*”<sup>230</sup>. Deste modo, o autor não busca o conhecimento dos objetos, pois nunca podemos encontrar um correlato desta ideia na sensibilidade, embora essa representação possa “*dilatar o conhecimento da experiência*”, na medida em que este pressuposto nos obriga a pensar que “*todas as regras do uso empírico da razão conduzem, no entanto, à unidade sistemática*”<sup>231</sup>.

Kant dá o nome de *máximas* aos princípios subjetivos da razão, pois estes repousam sobre seu interesse especulativo, embora eles “*possam parecer que são princípios objetivos*”<sup>232</sup>. Por conseguinte, fazer com que o entendimento atue de acordo com esta ideia será, para Kant, uma “*máxima necessária da razão*”.

*“E esta é a dedução transcendental de todas as ideias da razão especulativa, (...) enquanto princípios reguladores da unidade sistemática do diverso do conhecimento empírico em*

---

229 Idem, p.100

230 KANT, 2002:A671/B699

231 Idem..

232 B694



*geral, que desse modo melhor se corrige e consolida nos seus limites próprios, do que sem essas ideias e pelo simples uso dos princípios do entendimento”.* (KANT, 2002: B700)

A *Dialética Transcendental* permite a Kant assinalar que a razão deve apenas se ocupar consigo mesma, por conseguinte, ela se dirige somente aos “conhecimentos do entendimento com vistas à unidade do conceito da razão, ou seja, encadeamento sob um princípio”<sup>233</sup>. Assim sendo, a unidade sistemática é, para Kant, a própria unidade da razão, que apenas serve à ela subjetivamente como uma máxima que procura ser estendida para todo o conhecimento empírico possível. Atuando dessa forma, a razão garante a sua própria correção, “e o princípio de tal unidade sistemática também é objetivo, de modo indeterminado”<sup>234</sup>.

Pode-se notar a função exercida pelo esquema no funcionamento da ideia: este apenas “exibe” a possibilidade de pensar algo que corresponda à ideia, na medida em que é tomado somente como “um pressuposto” da mesma, e não como coisa em si. Portanto, das ideias da razão não se derivam nenhuma propriedade das coisas, como

*“não derivamos a ordem do mundo e a sua unidade sistemática de uma inteligência suprema, mas da ideia de uma causa supremamente sábia extraímos a regra pela qual a razão deve proceder, para sua maior satisfação, à ligação de causas e efeitos no mundo”*(KANT, 2002: A673/B701).

A **utilidade** da ideia (traço característico da *ficção heurística*) permite extrair uma regra de ligação do diverso (um procedimento)<sup>235</sup>, mediante a ideia de um *Ser de razão* que

---

233 B708

234 B708

235 Antes de prosseguir, precisamos lembrar as conclusões da análise sobre a *Crítica do Juízo* estético, para que seja possível, por meio da comparação, compreender o papel da ideia de Deus como um “esquema análogo ao da faculdade de julgar” na *Crítica da Razão Pura*. Mais do que a aplicação de um conceito puro do entendimento a uma intuição (sensível), vimos que a “teoria do esquematismo” parece indicar, acima de tudo, um procedimento. Também vimos que Kant lança mão deste procedimento em diversos momentos no período crítico: tanto na “*Típica da faculdade de julgar prática*”, como no esquematismo subjetivo do juízo de gosto; ao que parece, a analogia parece estar na base deste procedimento quando não é possível encontrar uma imagem para o conceito. Com isso buscamos apontar para o fato de que este procedimento permite pensar o suprassensível sem cair nas armadilhas da *aparência transcendental*. Na *Crítica do Juízo* estético, vimos que é possível pensar o belo como símbolo do moralmente-bom, e esta analogia só pode ser feita mediante uma “regra de reflexão” que permite comparar duas representações inteiramente distintas. Notamos também que não era o conteúdo (ou a matéria) das representações que conferia sentido à analogia, mas apenas a forma das representações que permitia pensá-las sobre uma mesma regra. Para um maior esclarecimento, citamos o exemplo de Kant sobre a representação do moinho como símbolo de um governo despótico: ambos os casos só tem em comum o fato de serem governados por uma vontade única, fora disso não há semelhança alguma. Ao que parece, para que uma representação funcione de modo análogo (simbólico), faz-se necessário “esvaziar” a matéria desta representação, para que seja possível pensá-las sobre uma regra de reflexão e sua causalidade. Segue-se disso que o mesmo deve acontecer quando Kant pensa a ideia de Deus como uma unidade sistemática que exerce uma função análoga ao esquema da sensibilidade. Deus neste momento é destituído de todas as suas propriedades, e apenas pode ser pensado como uma ideia reguladora (princípio reflexivo) que sirva como “guia” para o uso do entendimento em geral. Dito de outro modo, as ideias passam a ter validade de um “princípio lógico” (ou uma regra), no qual a razão “procura uma

auxilia o entendimento na busca pela ligação do diverso da sensibilidade. Podemos notar o motivo pelo qual Kant afirma que o *valor* de realidade desta ideia tem como fonte um “*princípio regulativo da unidade sistemática do conhecimento da natureza*” (e não constitutivo), pois não se trata de conceitos das coisas como elas são em si mesmas, mas tão somente algo “*análogo de coisas reais*”.

Portanto, como vimos, não se trata de encontrar um correspondente da ideia na sensibilidade, mas este ser é posto (colocado) como fundamento pela ideia; sua finalidade consiste em “*exprimir a unidade sistemática que deverá servir-nos de fio condutor para o uso empírico da razão*”<sup>236</sup>. Já podemos ao menos entrever o estatuto da finalidade técnica no “*Apêndice à dialética transcendental*”. Passamos então com mais calma à investigação.

### **3.1.4) A ideia de finalidade presente no “*Apêndice à dialética transcendental*”**

Levando em consideração esse “análogo de coisas reais”, ao que parece, na *Crítica da Razão Pura*, Deus é apenas uma ideia da razão admitida problemáticamente como um fundamento, “*a fim de considerarmos toda a ligação das coisas do mundo sensível como se tivessem fundamento nesse ser de razão*”<sup>237</sup>. Assim, este Ser é por si incondicionado.

“*Com o único intuito de sobre ele fundar a unidade sistemática que é imprescindível à razão e favorável ao conhecimento empírico do entendimento, sem que, de qualquer modo, lhe possa jamais ser prejudicial*” (KANT, 2002, B705).

Ao colocar este “*Ser de razão*” como fundamento para a possibilidade da razão como unidade sistemática, o autor não só procura dar ênfase na importância deste conceito para o desenvolvimento do conhecimento empírico, como também salvaguarda a necessidade de pensar este *Ser de razão* como condição de possibilidade da *ação moral* (razão prática). Sob a perspectiva *Crítica*, os conhecimentos do entendimento não são

*certa unidade sistemática de todos os conceitos empíricos possíveis, na medida em que podem ser derivados de outros mais altos e mais gerais, é uma regra clássica ou um princípio lógico, sem o qual não haveria uso da razão, porque só podemos inferir do geral para o particular, na medida em que tomamos por fundamento as propriedades gerais das coisas, as quais se encontram subordinadas as propriedades particulares*” (KANT, 2002: A652/B680). Neste sentido, como vimos, a única “propriedade” da qual podemos lançar mão ao inferir do geral para o particular é a ideia de que o todo deve anteceder as partes, sem a qual não é possível a própria determinação das partes. Portanto, a ideia de Deus na *Crítica da Razão Pura* aparece mais como um princípio reflexivo que permite conferir sentido aos conhecimentos do entendimento (e também à moralidade), do que um Ser de razão tal como aparecia na metafísica clássica. Vejamos agora o tema da finalidade para que seja possível compreender o sentido da ideia de uma unidade sistemática.

236 KANT, 2002:A675/B703

237 B709

agregados ao acaso, pois há uma regra fornecida pela razão que garante que a concatenação dos conceitos do entendimento se dê de modo sistemático. É neste sentido em que Kant pode falar de uma exigência da razão em pensar um *Ser* que forneça a totalidade das condições (incondicionado) e, desse modo, [esta ideia] serve para ordenar todos os conceitos do entendimento mediante um princípio.

Este conceito de *Deus* não envolve nenhuma contradição, pois, para Kant, de modo algum é possível conhecer algo a respeito Dele, contudo, o autor admite “*um fundamento supremo, no único intuito de pensar de maneira mais determinada a universalidade do princípio*”<sup>238</sup>. Pode-se notar aqui a tarefa da qual o “*Apêndice*” precisa dar conta: o *problema do contingente*. Neste sentido, Kant afirma que ao admitir um “ser divino”, apenas busca dar uma “*resposta satisfatória a todos os outros problemas que se referem ao contingente e dar inteira satisfação à razão*”, que consiste em buscar a “*máxima unidade que pode obter seu uso empírico*”<sup>239</sup>, sem contudo admitir a existência deste *Ser de razão*.

Nota-se portanto que por meio das ideias da razão, Kant procura dar conta das **condições de possibilidade da experiência em geral**, isto é, garantir mediante uma regra que a passagem de gêneros à espécies não se dê ao acaso. Veremos no próximo tópico que o problema do contingente reaparece na terceira *Crítica*, mas com uma *nova* abordagem. É tarefa da faculdade de julgar (e não mais da razão) assegurar um sistema que garanta as condições de possibilidade dos conceitos particulares do entendimento (conceitos empíricos).

Voltando ao “*Apêndice*”, Kant permite considerar as ligações “*como se fossem disposições de uma razão suprema*”<sup>240</sup>, a qual a razão humana poderia ser vista apenas como uma “*débil imagem*”. Reaparece aqui o tema antropológico, por excelência.

“*Assim, por analogia com as realidades do mundo, com as substâncias, causalidade, necessidade, terei de pensar um ser que possua a todas na mais alta perfeição e, posto que esta ideia assenta apenas na **minha razão**, poderei conceber esse ser como razão autônoma, que, mercê das ideias de máxima harmonia e da maior unidade possível, é causa do universo*” (KANT 2002: A678/B706).

Imagem e analogia (re)aparecem sob o pano de fundo da *razão humana*. Kant considera este *Ser de razão* não como se tivesse um correspondente sensível, mas unicamente com o intuito de “*converter esse ser em um esquema do princípio regulador do máximo uso empírico possível da minha razão*”<sup>241</sup>, ou seja, numa regra que sirva na

---

238 Idem., B704

239 Idem.

240 Idem., B706

241 Idem., A679/B707

orientação do entendimento na busca pela ligação do diverso da sensibilidade. Neste sentido, no final do “Apêndice”, o autor se pergunta se poderíamos “*pensar esse ser distinto do mundo*” através de uma “*analogia com os objetos da experiência*”? A resposta de Kant é sim, embora ressalte que isso só é possível mediante o objeto pensado *na ideia e não na realidade*. Dito de outro modo,

*“unicamente na medida em que é um substrato para nós desconhecido, da unidade sistemática, da ordem e da finalidade da constituição do mundo, da qual a razão deve fazer princípio regulador para sua investigação da natureza. Mais ainda, podemos admitir nessa ideia, francamente e sem receio de censura, certos antropomorfismos, que são necessários ao princípio regulador de que aqui se trata”* (KANT 2002: A697/B725).

Pode-se notar que essa ideia se refere ao princípio regulador, assim, só está indiretamente ligada a este ser divino, tal como um símbolo definido como “*apresentação indireta do conceito*” (KANT, 2008). Mais do que permitir, Kant afirma ser necessário lançar mão de certos antropomorfismos para pensar a ideia como um princípio regulador. Vimos que, nos “*Prolegômenos*”, Kant chamava a analogia de antropomorfismo simbólico, a fim de contrapô-la ao dogmático. Deste modo, torna-se mais claro o motivo pelo qual Kant lança mão deste instrumento para pensar o mundo como se fosse obra de um entendimento supremo,

*“e de uma vontade suprema, realmente não digo outra coisa do que: assim como se comporta um relógio, um navio, um regimento em relação ao relojoeiro, ao construtor, ao comandante, assim o mundo dos sentidos (...) em relação ao desconhecido, o qual, pois, eu não reconheço como o que é em si mas certa mente o que é para mim”* (Prolegômenos, §59).

Fica claro portanto que o esquema da finalidade técnica<sup>242</sup> precisa remeter à antropologia (razão humana) para que não seja mero deslize ou devaneio, ou seja, uma projeção sem

---

242 Deus como um artífice aparece na Sexta Seção da Dialética Transcendental, “*Da impossibilidade da prova físico-teológica*”. Segundo Kant, sem ir fundo no debate com a “*razão natural acerca do raciocínio pelo qual, a partir da analogia entre algumas produções da natureza e aquilo que a arte humana produz quando faz violência à natureza e a obriga a curvar-se aos nossos fins em vez de proceder segundo os seus (da semelhanças dessas produções com casas, barcos, relógios), a razão conclui que a natureza deve ter precisamente por princípio uma causalidade do mesmo gênero, a saber, uma inteligência e uma vontade, fazendo derivar ainda de uma outra arte, embora de uma arte sobre-humana, a possibilidade interna da natureza livremente operante (que torna pela primeira vez possíveis todas as artes e talvez mesmo a razão)*” (KANT, 2008: A626/B654). Nota-se deste modo a proximidade entre as *Críticas*, na medida em que Kant permite pensar Deus por analogia ao artista. No entanto, nesta passagem, Kant ainda parece estar preso ao esquema da finalidade técnica, pois remete a ideia de Deus a analogia com o artífice que produz “*casas, barcos, relógios*”. Kant ressalta que por mais que esse raciocínio possa não resistir a uma crítica transcendental, ainda assim confessa que “*se devemos alguma vez falar de uma causa, não podemos aqui proceder mais seguramente do que seguir a analogia com tais produções conformes a um fim, que são únicas, cujas causas e modos de produção não são inteiramente conhecidos*” (KANT, 2002: A627/B655). A diferença da finalidade técnica para com a finalidade artística parece residir no fato de que a primeira é inserida “no objeto” de modo exterior; já a finalidade artística parece remeter a possibilidade de pensá-la como interior ao próprio objeto, tal como acontece com o belo e o organismo, veremos isso mais de perto no tópico seguinte.

fundamento algum. Se não podemos ter acesso ao suprassensível por meio de uma intuição (intelectual), então qual seria o outro modo de pensá-lo senão através deste esquema técnico (analógico)? A condição imposta por Kant para recorrer a imagem como analogia para pensar um *Ser supremo* consiste “em pensar um ser que distingo do mundo por meio de propriedades que só pertencem ao mundo sensível”<sup>243</sup>.

Já vimos que a “*Típica da faculdade de julgar prática*” opera sobre essa mesma lógica, tendo em vista que não há um esquema no qual a lei de liberdade possa ser aplicada in concreto; raciocínio análogo ao que ocorre na *Crítica da Razão Pura*, pois, tal como na “*Típica*”, não há uma intuição que corresponda ao conceito, mas Kant lança mão da analogia para pensar a razão humana como “débil imagem” da razão suprema, com isso não se estabelece nenhum conhecimento sobre este objeto, mas apenas permite pensar uma regra (pressuposto transcendental) que tenha realidade objetiva ainda que indeterminada.

Portanto, os conceitos da razão só são possíveis através da sua regra formal que se expande no seu uso empírico, contudo, vale ressaltar que ela nunca pode “*exceder os limites deste uso*”; mas quais limites? Os limites que geram a aparência *transcendental*, confundindo assim o objeto da metafísica que tinha (antes da crítica) a pretensão de conhecer aquilo que só era permitido pensar. Deste modo, Kant afirma que essas ideias não escondem nenhum princípio constitutivo que possa ser alargado até o conhecimento empírico. No entanto,

“esta unidade formal suprema, fundada unicamente em conceitos racionais, é a unidade das coisas **conforme a um fim**, e o interesse especulativo da razão impõe a necessidade de considerar a ordenação do mundo como se brotasse da intenção de uma razão suprema” (KANT 2002: B715).

Este princípio proporciona à razão, aos olhos de Kant, um novo campo da experiência na qual esta pode “*ligar as coisas do mundo*” mediante as leis teleológicas. Assim, é possível (à razão) abarcar a “*máxima unidade sistemática*”. Portanto, ao tomar as coisas sob o princípio (reflexivo) da finalidade, a razão ordena segundo esta pressuposição toda a possibilidade de conhecer. Deste modo, a ideia de uma inteligência suprema (incondicionada) ou “*causa absoluta do universo*” deve ser sempre “*benéfico à razão e nunca lhe seria prejudicial*”<sup>244</sup>. Tendo em vista que

“nem se quer o erro é nocivo porque, de qualquer modo, só pode suceder que, onde nos depare com um nexo teleológico (*nexus finalis*), se nos depare um nexo simplesmente mecânico ou físico (*nexus effectivus*), o que em tal caso só nos priva de uma unidade, mas não nos faz perder a unidade da razão no seu uso empírico” (KANT, 2002, B716).

---

243 Idem., A678/B706

244 Idem.

Portanto, a investigação da natureza guiada pela ideia de um princípio regulador, que pressupõe um fim nos seus produtos, é sempre benéfica à razão na medida em que pode ajudar o juízo a encontrar um “nexo físico” (*nexus effectivus*) onde se pensava existir um “nexo teleológico” (*nexus finalis*).

Cabe mencionar acima de tudo que neste momento a finalidade (as leis teleológicas) é inserida pela razão de modo exterior ao próprio objeto: a pressuposição de que os produtos tenham alguma finalidade é uma pressuposição da razão e não algo interior à própria natureza. Por outro lado, na *Crítica do Juízo*, Kant parece aprofundar esse mecanismo de investigação, pois doravante o autor passa a analisar os “objetos” da terceira *Crítica* mediante um princípio imanente, isto é, pressupõe no Juízo as leis teleológicas que outrora remetia à razão. Deste modo, na Primeira introdução à *Crítica do Juízo*, Kant pressupõe uma afinidade da natureza em relação à faculdade de julgar, isto é, a ideia de que a natureza se ajusta ao juízo para que seja possível descobrir leis particulares do entendimento que a ideia de unidade sistemática não deu conta de descobrir.

Veremos que este novo “modo de pensar” muda o estatuto da finalidade na *Crítica do Juízo*, e é a partir desta nova perspectiva que permitirá a Kant dar conta das condições de possibilidade dos conceitos particulares do entendimento (subsistemas). Passamos agora a análise da Primeira introdução à *Crítica do Juízo* para compreender esse novo estatuto da noção de finalidade.

### 3.2) A finalidade vista a partir do prisma da faculdade de julgar

Ao longo desta dissertação, notamos que o problema da heterogeneidade das faculdades cognitivas parece percorrer todo o pensamento de Kant, além de fundar as bases e traçar os limites que separam o sensível do suprassensível. Neste sentido, na *Analítica Transcendental*, Kant tinha proposto a noção de esquema transcendental como procedimento da imaginação na busca por aplicar um conceito puro do entendimento a uma intuição da sensibilidade. Já na *Dialética Transcendental*, ainda que a razão não possa se reportar diretamente à sensibilidade, deve entretanto ter algum tipo de relação, sem a qual seus conceitos não teriam validade objetiva alguma (assim, como vimos, não haveria diferença entre raciocínio e devaneio).

Desse modo, os conceitos da razão (ideias) devem regular a diversidade das regras do entendimento, pois apenas mediante a “*diversidade de uma experiência possível deverá supor-se, necessariamente, uma homogeneidade (embora não possamos determinar a priori o seu grau), porque, sem esta, não haveria mais conceitos empíricos, nem por conseguinte, experiência possível*”<sup>245</sup>. Também foi visto que o problema da heterogeneidade entre sensível e suprassensível reaparece na “*Típica da Faculdade de Julgar Prática*”, lugar em que Kant precisa pensar um modo de aplicação da regra (abstrata) da razão prática ao seu caso concreto.

Tendo em vista que esta problemática responde à cisão constitutiva da razão humana (sensibilidade e entendimento), então o procedimento de conceitualização nunca se dá completamente. Sempre “sobra” algo não formalizado, e é justamente este problema que o “*Apêndice à Dialética Transcendental*” da *Crítica da Razão Pura* (1781) parece se ocupar: a procura pela legalidade do contingente.

Ao que tudo indica, Kant retoma esta questão na primeira introdução à *Crítica do Juízo*, na medida em que define, num primeiro momento, o conceito de experiência como um “sistema segundo leis empíricas”, apesar desta definição ter sido empregada pela primeira *Crítica*, que visava garantir “as condições de possibilidade da experiência em geral”, ainda assim,

“*uma tão infinita diversidade e uma tão grande heterogeneidade das formas da natureza, que pertenceriam à experiência particular, que o conceito de um sistema segundo (leis empíricas) tem de ser inteiramente alheio ao entendimento, e nem a possibilidade, nem, muito menos, a necessidade de um tal todo pode ser concebida*” (KANT, 1980: 171).

Deste modo, se a totalidade que possibilita pensar as leis empíricas da experiência

---

245 KANT, 2002: A654/B682

enquanto um sistema era obra da razão, na primeira *Crítica*. Agora, a partir da terceira *Crítica*, caberá ao Juízo se encarregar desta tarefa. Veremos a seguir os termos em que isso acontece, mas cabe ao menos ressaltar a semelhança da atividade do juízo se pensada em paralelo com a atividade da razão na *Crítica da Razão Pura* (1781)<sup>246</sup>: Por qual motivo Kant precisa retomar o problema da legalidade do contingente, ou seja, da possibilidade de pensar um sistema para as leis empíricas do entendimento, se as ideias da razão já garantiriam, na primeira *Crítica*, a ordenação do “diverso do conhecimento empírico em geral”<sup>247</sup>?

Nos furtaremos a responder esta questão, pois fugirá muito do nosso escopo de trabalho, além de que há grandes obras da história da filosofia que buscaram dar conta deste problema de maneira sofisticada<sup>248</sup>. Gostaríamos apenas de ressaltar um ponto importante para compreender a novidade trazida pela terceira *Crítica*: ao que parece, há uma mudança significativa na forma em que Kant pensa a ilusão (que envolve a totalidade) na primeira e na terceira *Crítica*.

Na *Crítica da Razão Pura* (1781), Kant exhibe o funcionamento da *ilusão transcendental* a partir de uma relação analógica com a *ilusão ótica*; neste caso, por mais que saibamos que o tamanho da lua não varia, todavia permanece a ilusão de que a lua seja maior quando vista no horizonte. Essa ilusão é inevitável, ainda que possamos evitar ser enganados por ela. Já na *Crítica do Juízo* (1790), quando julgo algo belo, este juízo é determinado por um sentimento subjetivo, mas requisita (imputa) aos outros uma pretensa universalidade. Neste caso, julgo algo belo “como se fosse” um juízo objetivo<sup>249</sup>. Dito de outro modo, o funcionamento do jogo parece ser a melhor imagem para exhibir o funcionamento da ilusão no juízo estético: tenho consciência de que não é assim, mas ajo “como se fosse” (auto-engano consciente, nas palavras de Hans Vaihinger). Portanto, neste

---

246 Kant reitera de muitos modos que a possibilidade de pensar a natureza como um sistema, reside na procura de uma “*unidade sistemática de todos os conceitos empíricos possíveis, na medida em que podem ser derivados de outros mais altos e mais gerais, é uma regra clássica ou princípio lógico, sem o qual não haveria nenhum uso da razão, porque só podemos inferir do geral para o particular, na medida em que tomamos por fundamento as propriedades gerais das coisas, as quais se encontram subordinadas as propriedades particulares*” (KANT, 2002: A652/B680).

247 KANT, 2002: A672/B700

248 LEBRUN, G. “*Kant e o fim da metafísica*”. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo – Martins Fontes, 1993. LEBRUN, G. “*A terceira crítica e a teleologia reencontrada*”, in: Sobre Kant. Trad. Maria Regina Avelar Coelho da Rocha. São Paulo – Iluminuras, 2010. E de modo indireto, a Tese de Doutorado de Monique Hulshof “O problema da coisa em si – a relação entre teoria e prática”. A dissertação de Mestrado de Paulo Licht: “*A Dedução Transcendental e o Idealismo Crítico*”. 1997. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo.

249 KANT, 2008: §6, 56



último tópico, trata-se ao menos de lançar luz sobre a função do juízo reflexionante na mediação das esferas teórica e prática, pois, ao que parece, isso possibilita compreender, a partir de outro ponto de vista, a necessidade desta novidade trazida pela *Crítica do Juízo* e seu papel no “acabamento” das *Críticas*.

### 3.2.2) A abertura de um novo “campo de investigação”

Em ambas as introduções à *Crítica do Juízo*, Kant divide a *Filosofia* em duas esferas que devem ser pensadas sob a perspectiva da diferença dos seus princípios, que indicam por sua vez os seus respectivos objetos. Deste modo, há apenas dois conceitos que possibilitam tal divisão e sua especificação, o conceito de natureza e o de liberdade. Por sua vez, tal divisão reflete os domínios em que estes conceitos repousam: o teórico e o prático. Para uma melhor compreensão desta divisão, Kant lança mão de conceitos geográficos com o intuito de exibir o posicionamento dos conceitos dentro de um todo (globalmente) ordenado, como também permitirá apontar as faculdades que devem legislar sobre eles. Assim sendo, os conceitos,

*“na medida em que podem ser relacionados com seus objetos e independentemente de saber se é ou não possível um conhecimento dos mesmos, tem seu **campo** <Feld>, o qual é determinado simplesmente segundo a relação que possui o seu objeto com a nossa faculdade de conhecimento. A parte em que para nós é possível um conhecimento, é um **território** <Boden> (territorium) para estes conceitos e para a faculdade de conhecimento correspondente. A parte deste campo a que eles ditam as suas leis é o **domínio** <Gebiet> (ditio) destes conceitos e das faculdades de conhecimento que lhes cabem”* (KANT, 2008: 18)

O *campo* de um conceito é determinado apenas pela relação que a faculdade de conhecimento possui com o seu respectivo objeto, sem que seja possível indicar a possibilidade de conhecimento do mesmo. O *território* seria, aos olhos de Kant, o *lugar* em que os conceitos devam estar submetidos à legislação de uma faculdade de conhecimento. Por último, os conceitos quando se referem ao *domínio*, além de possuir uma legislação, também são legisladores. Desse modo, se tomarmos como exemplo o conceito de experiência (como faz Kant), veremos que seu território é a natureza, “*enquanto globalidade de todos os objetos dos sentidos*”, embora não possua um domínio, pois, “*são produzidos por uma legislação, mas não são legisladores, sendo empíricas, e por conseguinte contingentes, as regras que sobre eles se fundam*”<sup>250</sup>.

---

250 KANT, 2008: 18

Pode-se tranquilamente afirmar que há dois domínios que permeiam a nossa faculdade de conhecimento: sensível e suprassensível. É o entendimento que fornece - *a priori* - a legislação ao conceito de natureza, sendo desse modo um conceito teórico, pois só podemos nos referir aos objetos (teóricos) enquanto fenômenos; ao passo que a legislação do conceito de liberdade é fornecida *a priori* pela razão, e é considerado um conceito prático, pois “*apenas no âmbito prático pode a razão ser legisladora*”.

Portanto, à luz destas considerações, pode-se afirmar que os conceitos de natureza e liberdade estão assentados, se se considerados por seus efeitos (e não por suas legislações), nos limites do mundo sensível; embora não possam ser considerados como tendo uma mesma origem, pois, “*o conceito de natureza representa os seus objetos na intuição, mas não como coisas em si mesmas, mas na qualidade de simples fenômenos; em contrapartida, o conceito de liberdade representa no seu objeto uma coisa em si mesma, mas não na intuição*”<sup>251</sup>.

Kant nos apresenta aqui a cisão antinômica constitutiva da razão humana: se temos a posse do conhecimento teórico, apenas nos referimos aos objetos tomados enquanto fenômenos; e se, por outro lado, os objetos forem representados como coisas em si mesmas, a partir do conceito de liberdade, não o fazem por meio da intuição. A consciência desta cisão permite um realinhamento dos conceitos no interior do pensamento kantiano: tendo em vista a limitação do mundo sensível, abre-se por outro lado um “*campo ilimitado*” e, ao mesmo tempo, inacessível: o suprassensível, que deve ser ocupado pelas “*ideias em favor do uso da razão*”, e assim temos que considerar o conceito de liberdade a partir de sua realidade prática, e não empírica.

Mediante esta constatação, Kant aponta para um “abismo intransponível” que separa o *sensível* do *suprassensível* (o domínio da natureza do da liberdade). Embora disso não se siga que a “passagem” de um domínio a outro seja impossível, caso contrário o conceito de liberdade não poderia se tornar efetivo no mundo dos sentidos. No entanto,

“*para isso tem que existir um fundamento da unidade do suprassensível, que esteja na base da natureza, com aquilo que o conceito de liberdade contém de modo prático e ainda que o conceito desse fundamento não consiga, nem do ponto de vista teórico, nem de um ponto de vista prático, um conhecimento deste e por conseguinte possua qualquer domínio específico, mesmo assim torna possível a passagem da maneira de pensar segundo os princípios de um para a maneira de pensar segundo os princípios de outro*” (KANT, 2008: 20).

Como delineado acima, a total heterogeneidade dos domínios faria ruir o edifício

---

251 KANT, 2008: 19

crítico na medida em que impossibilitaria o agir moral, isto é, não seria possível aplicar a regra da razão prática ao caso concreto. Se assim for, para que seja possível encontrar uma “passagem” que permita a relação entre os domínios, faz-se necessário que haja um fundamento comum, ainda que incognoscível (seja do ponto de vista teórico ou prático). Este “fundamento da unidade do suprassensível”, que deve se encontrar também na “base da natureza”, não possui nenhum “domínio específico”, embora deva permitir tal passagem<sup>252</sup>.

Veremos que essa passagem será garantida pelo *Juízo* considerado enquanto “*técnico*” (i.e., o *Juízo* considera a possibilidade dos objetos da natureza como se se fundassem em arte), a partir deste ponto de vista, o *juízo* não é teórico e nem prático. Mas, antes disso, precisamos compreender a faculdade de julgar como um “termo médio” entre entendimento e razão, para que seja possível compreender este novo “campo de investigação” aberto pela terceira *Crítica*.

Kant afirma que este termo *médio*

*“é a faculdade do juízo, da qual se tem razões para supor, segundo a analogia, que também poderia precisamente conter em si a priori, se bem que não uma legislação própria, todavia um princípio próprio para procurar leis; em todo caso um princípio simplesmente subjetivo, o qual, mesmo, que não lhe convenha um campo de objetos como seu domínio, pode todavia possuir um território próprio e uma certa característica deste, para o que precisamente só este princípio pode ser válido”* (KANT, 2008: 21)

Este parágrafo é muito importante para que possamos compreender o papel do *juízo* na estrutura das faculdades de conhecimento. Se para cada faculdade de conhecimento (entendimento e razão) é possível encontrar princípios *a priori*, pode-se supor assim que o *Juízo* também tenha um princípio, apesar deste não poder ser enquadrado dentro de nenhum domínio (teórico ou prático), sem possuir assim uma legislação própria<sup>253</sup>. Ao que parece, é justamente por esta peculiaridade que o *Juízo* pode “garantir” a passagem de um domínio ao outro, pois seu princípio se encontra na zona de intersecção entre o teórico e o prático, isto é, indica *a priori* apenas as “*condições subjetivas da possibilidade dessa vinculação*”.

---

252 Cabe ao menos atentar para o fato de que este “fundamento da unidade do suprassensível” só poderá ser pensando (sem contradição) caso seja tomado como uma ficção heurística, pois do contrário hipostasiaríamos o sensível ou “sensibilizaríamos” o suprassensível.

253 Apesar do *Juízo* conferir leis aos conceitos de natureza ou liberdade, este dá a lei a si mesmo. Para conceitualizar este processo, Kant lança mão do termo “*Heautonomia*”: “*Essa legislação teríamos de denominar propriamente 'heautonomia', pois o Juízo 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 comparar, com os que lhes são dados de outra parte, casos que aparecem, e de indicar a priori as condições subjetivas da possibilidade desta vinculação*” (KANT, 1980: 185).

Tendo em vista que seu princípio não corresponde a um “campo de objeto com um domínio específico”, ainda assim Kant aponta para o fato do princípio do *Juízo* possuir um *território*. Se, a partir do prisma do entendimento, o conceito de experiência (condição de possibilidade do conhecimento dos fenômenos) corresponde à natureza (conjunto de todos os fenômenos) enquanto seu território, então mediante o ponto de vista do *Juízo*, Kant permite pensar analogicamente a *natureza* a partir da *experiência estética*, o que confere outro tipo de abordagem para este conceito.

No entanto, há ainda outros motivos que levaram a Kant pensar o *Juízo* como termo médio das faculdades de conhecimento. Segundo a introdução definitiva à *Crítica do Juízo*, são três as faculdades (capacidades) da alma<sup>254</sup>: A faculdade de conhecimento; o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de apetição. Se no primeiro caso é o entendimento quem se encarrega de fornecer suas leis ao conhecimento teórico; a razão (faculdade de apetição), por sua vez, deve se encarregar de conferir leis mediante o conceito de liberdade, isto é, no plano prático. Apesar de não haver um domínio específico, novamente há motivos para supor (a partir de uma analogia) que o *Juízo* também contenha um princípio próprio *a priori* e,

“como com a *faculdade de apetição* está necessariamente ligado o prazer ou o desprazer (*quer ela anteceda, como no caso da faculdade de apetição inferior, o princípio dessa faculdade, quer, como no caso da superior, surja somente a partir da determinação da mesma mediante a lei moral*) produza do mesmo modo uma passagem da faculdade de conhecimento pura, isto é, do domínio dos conceitos da natureza, para o domínio do conceito de liberdade, quando no uso lógico torna possível a passagem do entendimento para a razão”<sup>255</sup>.

Portanto, também através do ponto de vista prático, Kant pode supor o *Juízo* como termo médio entre entendimento e razão, sendo que o sentimento de prazer e desprazer está relacionado direta ou indiretamente à faculdade de apetição, na medida em que pode anteceder “o princípio da faculdade de “*apetição inferior*”, também pode produzir um efeito posterior na determinação da vontade mediante as leis de liberdade”. Portanto, este novo “*campo de investigação*” inaugurado pela *Crítica do Juízo* permite dar conta da relação entre os dois domínios correspondentes à divisão da *Filosofia*: o teórico e o prático (sensível e o suprassensível). Passemos agora a análise do juízo reflexionante, para que seja possível compreender os termos em que a faculdade de julgar procede tecnicamente, e a sua relação (já esboçada) com a natureza (artística).

---

254 Mas disso não se segue que podemos reduzi-las a um princípio comum, como afirma Kant.

255 KANT, 2008: 23

### 3.2.3) O juízo reflexionante

Finalmente chegamos à análise do juízo reflexionante. Mas, para que possamos desenvolvê-la, cabe lembrar alguns pontos abordados por esta dissertação: num primeiro momento, analisamos as várias formas pelas quais a noção de *reflexão* aparece no pensamento crítico de Kant. Ao traçar este percurso, busquei investigar a função que cada uma executa na economia das *Críticas*. Vimos que a *reflexão lógica* consiste em comparar e manter-juntas as representações num juízo, atentando somente à sua forma. Neste caso, Kant estabelece as condições objetivas da comparação das representações entre si. Já na *reflexão transcendental*, o autor procurou dar conta das condições de possibilidade dos conceitos, ou seja, a *reflexão transcendental* é um estado de espírito que busca encontrar as condições subjetivas nas quais as diversas representações podem se transformar em conceitos. Cabe agora analisar o modo pelo qual Kant caracteriza a noção de juízo reflexionante, a fim de comparar com as formas anteriores, para que seja possível compreender a novidade trazida pela *Crítica do Juízo*.

No segundo capítulo desta dissertação, também vimos que Kant define o entendimento em geral como a “*faculdade de regras*”, ao passo que o Juízo é a “*capacidade de subsumir as regras, isto é, de discernir se algo se encontra subordinado a dada regra ou não*”<sup>256</sup>. Tal definição permanece, em grande parte, inalterada em toda obra *Crítica*<sup>257</sup>, no entanto, esta ganha um pequeno acréscimo com a caracterização do juízo reflexionante. Assim,

“o Juízo pode ser considerado, seja como mera *faculdade de refletir, segundo um certo princípio, sobre uma representação dada, em função de um conceito tornado possível através disso, ou como uma faculdade de determinar um conceito, que está no fundamento, por uma representação empírica dada*” (KANT, 1980:176)

Desse modo, a faculdade de julgar se apresenta sob duas formas: enquanto faculdade de determinar o particular ao qual deva corresponder a regra, princípio ou lei; ou então, “*se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente reflexionante*”<sup>258</sup>. De um lado, o entendimento é responsável pela regra que deverá ser aplicada ao caso designado pela faculdade de julgar; do outro, a faculdade de julgar se confunde com a capacidade de refletir, pois precisa encontrar a regra para o caso dado. Assim sendo, sua execução não é mais presidida pelo

256 KANT, 2002: A133/B2174

257 Na introdução à *Crítica do Juízo*, Kant define a faculdade de julgar em geral como “*a faculdade de pensar o particular como contido no universal*” (KANT, 2008: 23).

258 KANT, 2008: 23

entendimento, mas pelo acordo da imaginação com o entendimento<sup>259</sup>.

Sem querer lançar um olhar anacrônico à obra de Kant, precisamos atentar para a operação semelhante a que ocorre com as ideias da razão, vista a partir de seu uso problemático na *Crítica da Razão Pura*, em que “o geral só é considerado de uma maneira problemática e é uma simples ideia; o particular é certo, mas a generalidade da regra relativa a esta consequência ainda é um problema”<sup>260</sup>. Diferentemente de alguns autores que enxergam o “juízo reflexionante” operando no “coração” da *Crítica da Razão Pura*, isto é, na “*Anfibolia dos conceitos do entendimento*”; nós apenas gostaríamos de apontar para o fato de que é no “*Apêndice*” em que as ideias da razão executam uma função similar ao juízo reflexionante<sup>261</sup>, como apontamos acima. Neste caso, a faculdade de julgar se relaciona com a razão a fim de conferir objetividade, ainda que indeterminada, às ideias da razão.

---

259 Tal como acontece na contemplação estética, considerada como forma paradigmática do juízo reflexionante.

260 KANT, 2002:A647/B675

261 Se assim for, temos que ter em mente que este modo de colocar o problema colide com a leitura de Beatrice Longuenesse, no livro “*Kant and the Capacity to Judge: sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the Critique of Pure Reason*”. No capítulo 6 deste livro, Longuenesse propõe que os conceitos de *comparação – identidade/diferença, concordância/oposição interno/externo, forma/matéria* – devem se reportar aos atos lógicos do entendimento necessários para a formação de um conceito empírico, comparar/refletir/abstrair, como Kant aponta na *Lógica de Jäsche*. O ato de comparar se referiria ao par identidade/diferença, a reflexão à concordância/oposição e o ato de abstrair se remeteria aos conceitos de comparação interno/externo, sendo que o par forma/matéria permearia todos as outras relações. Com isso Longuenesse tem como objetivo localizar um “juízo reflexionante” na *Crítica da Razão Pura*. Segundo a autora, “no coração da primeira *Crítica*, nós encontramos uma concepção de juízo no qual a reflexão joga um papel essencial, ao contrario da visão que a reflexão é um tema exclusivo da terceira *Crítica*”<sup>2</sup>. Deste modo, caso fosse possível encontrar o juízo reflexionante já na *Crítica da Razão Pura* (1781), não teríamos motivos para defender a ideia de que a *Crítica do Juízo* teria inserido uma novidade no pensamento crítico kantiano. Cabe dizer que há uma aparência de verdade no raciocínio de Longuenesse, de fato há uma reflexão no seio da *Crítica da Razão Pura*, no entanto, não está na alçada do entendimento, isto é, não cabe à reflexão transcendental garantir sistematicidade aos conhecimentos do entendimento, nem tampouco refletir acerca das fontes do conhecimento. Kant diz que o entendimento, “*apenas se ocupa do uso empírico, que não reflete sobre as fontes do seu próprio conhecimento, pode, é certo, progredir muito, mas não pode determinar para si próprio as fronteiras do seu uso, e saber o que é possível encontrar dentro ou fora de sua esfera inteira, pois para tanto se requerem as indagações profundas que temos realizados. Mas se não pode distinguir se certas questões se situam ou não no seu horizonte, nunca terá a certeza dos seus direitos e de sua propriedade; terá de contar com muitas e humilhantes correções, sempre que (como é inevitável), transgredir incessantemente as fronteiras do seu domínio e se perder em quimeras e ilusões*” (KANT. 2002, A238/B297) (Grifo meu). Portanto, não é o entendimento, mas a razão que reflete acerca das ideias que servirão de “guia” para os conceitos do entendimento, isto é, faz-se necessário pressupor as ideias da razão (Deus, imortalidade da alma e mundo) para que o conhecimento do entendimento tenha um sentido (finalidade). É a razão como unidade sistemática que garante ao entendimento – através de uma pressuposição – que haja uma regularidade na natureza possibilitando assim a formação dos conceitos e a sua sistematização -, é também da alçada da razão refletir acerca das “fontes do conhecimento” e determinar, por sua vez, as fronteiras das faculdades de conhecimento - entendimento e sensibilidade, veremos isso com mais calma no terceiro capítulo.

Tendo isso em vista, podemos voltar os olhos para a definição de reflexão presente na primeira introdução à *Crítica do juízo*, a fim de analisar a pressuposição do “acordo” entre natureza e *Juízo*, ou seja, o princípio próprio da reflexão sobre os objetos da natureza que prescreve a regra ao *Juízo*. Assim, nota-se que o *juízo* reflexionante cumpre com uma função de sistematização, o que nos impede de traçar paralelos **imediatos** com a forma da reflexão presente na “*Anfibolia*” (*Crítica da Razão Pura*).

### 3.2.4) A “técnica da natureza”

De acordo com a primeira introdução à *Crítica do Juízo*, Kant define a reflexão como um ato de “*comparar e manter-juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade-de-conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso*”<sup>262</sup>. Ao que parece, esta definição reúne numa só a *reflexão lógica e transcendental*, na medida em que apresenta a maneira com que acontece a formação do conceito e sua condição de possibilidade, vejamos isso com mais calma.

O ato de refletir (que concorda com o ato de julgar em geral) sempre exige um princípio, tal como o ato de determinar; Kant afirma que “o princípio da reflexão sobre objetos dados da natureza” consiste em

“*que para todas as coisas naturais se deixam encontrar conceitos empiricamente determinados, o que quer dizer o mesmo que: pode-se sempre pressupor em seus produtos uma forma, que é possível segundo leis transcendentais, cognoscíveis para nós. Pois, se não pudéssemos pressupor isto, (...) todo refletir seria instaurado meramente ao acaso e às cegas, portanto sem expectativa fundada de concordância com a natureza*” (KANT, 1980: 177).

Para abordar com mais clareza o papel que este princípio executa na 1ª introdução, precisamos atentar para a nota de rodapé na qual Kant explica que o princípio da reflexão não tem, num primeiro momento, o “*aspecto de uma proposição sintética e transcendental*”, mas se insere como uma proposição lógica. Na medida em que “ensina” o processo de formação do conceito através dos atos lógicos (comparar, refletir e abstrair).

No entanto, Kant afirma que a proposição lógica não “ensina” que, “para cada objeto”, a natureza indica “*muitos outros como objetos de comparação que tenham com ele algo em comum na forma*”<sup>263</sup>. Desse modo, faz-se necessário pensar um princípio da reflexão sobre os objetos da natureza, para que este ato não se dê ao acaso ou às cegas.

---

262 KANT, 1980: 176

263 KANT, 1980:176.

Assim sendo, admite-se que sempre podemos pressupor uma *forma* nos produtos da natureza, para que seja possível a composição do diverso segundo as leis transcendentais. Sem tal pressuposição, segundo Kant, não haveria nenhum princípio *a priori* possível da reflexão sobre as representações empíricas, o que inviabilizaria qualquer expectativa de “acordo” com os conceitos de natureza.

Para compreender os termos deste “acordo”, precisamos atentar para o fato de que a *Crítica do Juízo* permite pensar a natureza sob dois aspectos distintos: sob o ponto de vista do entendimento, a natureza é pensada mecanicamente, isto é, regida pela lei de *causalidade eficiente*; desse modo a natureza é vista como mero agregado de leis empíricas. Vista pela ótica da faculdade de julgar, a natureza pode ser pensada tecnicamente: Kant chama de *técnica* quando os objetos da natureza, “às vezes, são julgados somente como se sua possibilidade se fundasse em arte”<sup>264</sup>. Sendo que tal operação não acontece na “referência objetiva ao objeto” (natureza vista de modo mecânico).

Além de propor uma nova abordagem, Kant também retoma o conceito (mecânico) de natureza apresentado pela *Crítica da Razão Pura*, para caracterizar a *pressuposição transcendental do Juízo*. Aqui, a natureza é definida como um “conjunto de todos os objetos da experiência”, embora também precise ser vista como uma unidade que possui, na ideia, um princípio que busca ligar a totalidade das condições. Assim sendo, “a experiência em geral, segundo leis transcendentais do entendimento, deve ser considerada como um sistema”.

Kant não deriva disso que a natureza, através das suas leis empíricas, seja um “sistema captável” para a faculdade-de-conhecimento do homem, “e que a conexão sistemática completa de seus fenômenos em uma experiência, portanto esta mesma como sistema, seja possível aos homens”<sup>265</sup>. Deste modo, visto que as leis empíricas podem ser tão diversas e heterogêneas que não sejam possíveis reuni-las numa “unidade de parentesco”, formando assim um princípio comum. Neste sentido, Kant insere a noção do *princípio transcendental do Juízo*, como uma

“pressuposição transcendental subjetivamente necessária que aquela inquietante disparidade sem limite de leis empíricas e aquela heterogeneidade de formas naturais não convém à natureza, mas, pelo contrário, que esta, pela afinidade das leis particulares sob as mais universais, se qualifique a uma experiência, como um sistema empírico.” (KANT, 1980: 175).

---

264 KANT, 1980: 170

265 KANT 1980: 268



É sob este pano de fundo que a faculdade de julgar, ao proceder tecnicamente, permite pensar um princípio para a sistematização das leis empíricas, que neste caso não se dá ao acaso, ou às cegas, pois a pressuposição da *forma* na reflexão sobre os produtos naturais faz com que a imaginação consiga executar a composição do diverso *em* acordo com as *leis transcendentais* (universalidade e necessidade): tal como acontece com o juízo de gosto.

Antes de avançar, precisamos lembrar que o Juízo além de ser a “*faculdade de subsumir o particular sob o universal (cujo conceito está dado)*”, também deve encontrar o universal para o particular, pois, segundo Kant, cabe ao entendimento garantir as condições de possibilidade da experiência em geral, e não das leis empíricas. Desse modo, o entendimento “*faz abstração, em sua legislação transcendental da natureza, de toda a diversidade de leis empíricas possíveis*”<sup>266</sup>. Por conseguinte, mediante o funcionamento do entendimento, não é possível o procedimento capaz de encontrar o universal para as leis particulares diversas, pois, “*não é encontrável aquele princípio da afinidade das leis naturais particulares*”.

Portanto, cabe à faculdade de julgar em geral, (na sua forma reflexionante),

“*trazer as leis particulares, mesmo segundo aquilo que elas têm de diferente sob as mesmas leis universais da natureza, sob leis superiores, embora sempre ainda empíricas, tem de pôr no fundamento de seu procedimento um tal princípio*”<sup>267</sup>.

Kant aponta para o fato de que se houvesse uma heterogeneidade tão grande de formas da natureza, todas as representações empíricas seriam comparadas ao acaso, e a possibilidade de reuni-las sob uma mesma *nota* também seria sempre contingente. Do mesmo modo que seria contingente considerar que essas leis particulares “*tendessem à unidade sistemática*”, de tal modo que permita a conexão do diverso num todo ordenado, caso não fosse possível “*pressupor um princípio a priori, uma forma da natureza*”.

Cabe atentar para o fato de que a pressuposição da *forma* nos produtos naturais parece ser da mesma ordem que a pressuposição da *forma* frente à *matéria*, ou, dito de outro modo, a antecedência do *tudo* às *parte*. Por conseguinte, “*o princípio do Juízo reflexionante, pelo qual a natureza é pensada como sistema segundo leis empíricas, é (...) para considerar a priori a natureza como qualificada para um sistema lógico de sua diversidade segundo leis empíricas*”<sup>268</sup>. Portanto, é mediante a **forma de um sistema**

---

266 KANT, 1980: 175

267 KANT, 1980: 175

268 KANT, 1980: 178

**lógico** que a natureza especifica “*suas leis universais em empíricas*”, essa é uma pressuposição do Juízo em prol do seu próprio funcionamento (assim, não cabe postulá-la na própria natureza). Com isso, foi possível ao menos esboçar as bases nas quais a possibilidade de pensar um conceito de “*técnica da natureza*” se assenta. Falta ainda passar pela análise da maneira com que procede a pressuposição de uma “*afinidade*” da natureza em relação à faculdade de julgar, a fim de estabelecer uma maior compreensão da relação entre a *forma* do todo e as partes.

### 3.2.5) A *forma* da natureza (artística)

Pode-se afirmar, como faz o professor Leonel Ribeiro dos Santos, num artigo intitulado “*«Técnica da Natureza»: Reflexões em torno de um tópico kantiano*”, que

*“a primeira função que é explicitamente reconhecida ao novo conceito de «técnica da natureza», enquanto princípio próprio da faculdade de julgar, é o de tornar possível um conceito da natureza em toda a multiplicidade e heterogeneidade das suas formas como constituindo um sistema de leis empíricas. Uma função de sistematização em processo, portanto. No imenso campo deixado completamente indeterminado pela legislação do entendimento para a natureza em geral, tal só é possível na medida em que a faculdade de julgar, «apenas em seu próprio favor» (nur ihr selbst zugunsten), presume e pressupõe uma «formale Zweckmässigkeit der Natur» que serve de fio condutor para a investigação que a leva a procurar sempre leis mais universais para as leis que se descobrem nas experiências particulares” (SANTOS, 2009: 132).*

Páginas acima apontamos para a hipótese do juízo reflexionante reunir sob uma mesma definição as características da *reflexão lógica* e *transcendental*, também já vimos em que sentido é possível fazer referência à *reflexão lógica*. Mas, agora, o Professor Leonel Ribeiro dos Santos nos ajuda a compreender a relação entre *juízo reflexionante* e a *reflexão transcendental*: o primeiro “*torna possível um conceito da natureza em toda a multiplicidade e heterogeneidade das suas formas como constituindo um sistema de leis empíricas*”. E este procedimento permite pensar um conceito de natureza que extrapole os limites do entendimento, abrindo assim um “campo ilimitado” para a investigação, e este conceito é o da “*técnica da natureza*”.

No entanto, há algo a mais na *ideia* de uma “*técnica da natureza*”: é a relação entre a faculdade de julgar e a razão que parece estar de pano de fundo na possibilidade pensar a natureza como se fosse arte, ou seja, tudo se passa como se houvesse uma disposição nas formas produzidas pela natureza em favor da satisfação do nosso Juízo (estético).

Desse modo, por mais que este procedimento não forneça leis

a priori da constituição da experiência, é em favor do Juízo que precisamos pressupor um princípio que possa reunir às diversas leis particulares sob outras mais gerais, e este princípio é o da *afinidade* da natureza em relação à estas leis.

*“Ora, é claro que o Juízo reflexionante não pode, segundo sua natureza, empreender a classificação da natureza inteira segundo suas diferenças empíricas, se não pressupõe que a natureza mesma especifica suas leis transcendentais segundo algum princípio. E esse princípio não pode ser nenhum outro que não o da adequação à faculdade do próprio Juízo, de, na imensurável diversidade das coisas segundo leis empíricas possíveis, encontrar suficiente parentesco destas, para trazê-las sob conceitos empíricos (classes) e estes sob leis mais universais (gêneros superiores), e assim poder chegar a um sistema empírico da natureza” (KANT, 1980: 278).*

Portanto, não seria possível o juízo reflexionante conseguir a classificação da natureza segundo suas leis particulares, caso não houvesse a pressuposição de que a natureza busca se adequar à faculdade de julgar. Antes de compreender a ilusão que está operando neste juízo, precisamos atentar para o fato de que Kant parece ter caracterizado o *princípio de especificação* na terceira *Crítica* de modo semelhante ao proposto pela *Crítica da Razão Pura*:

*“Ao princípio, uma máxima lógica impõe que se restrinja tanto quanto possível esta aparente diversidade, que se descubra, por comparação, a identidade oculta e se indague se a **imaginação**, aliada à consciência, não será memória, engenho e discernimento, e até por ventura entendimento e razão. A ideia de uma faculdade fundamental, de que a lógica, aliás, não nos descobre a existência, é, pelo menos, o **problema de uma representação sistemática da diversidade das faculdades**. O princípio lógico da razão exige que se realize, tanto quanto possível, esta unidade e, quanto mais idênticos se encontrem os fenômenos de uma e de outra força, tanto mais verosímil é que sejam apenas diferentes manifestações de uma e mesma força que se pode denominar (comparativamente) a sua força fundamental” (KANT 2002, A649/B677).*

As forças fundamentais que Kant se refere devem ser comparadas entre si para que se possa “encontrar” (ou descobrir) as suas concordâncias, a fim de “saber” se podem ser reduzidas a uma força fundamental única (absoluta). Apesar de que, nos recorda Kant, tal unidade da razão só pode ser pensada de modo hipotético, ou seja, como ficção que nunca pode ser comprovada pela realidade empírica.

A partir desta comparação, podemos notar que Kant, na primeira *Crítica*, já esboça a possibilidade de *pensar* a imaginação (atrelada à consciência) como identidade oculta de outras faculdades (entendimento ou razão). Se Kant tivesse determinado tal “*identidade oculta*”, a cisão entre sensível e suprassensível se dissolveria, na medida em que o autor tivesse afirmado a imaginação como faculdade fundamental responsável pela mediação entre ambos os domínios. Mas, segundo Hegel, Kant recua<sup>269</sup>, pois postula tal

---

269 Hegel no texto intitulado “*Fé e Saber*” aponta, em linhas gerais, para o problema da filosofia kantiana: a radical distinção entre sujeito e objeto, ou em outros termos, entre entendimento e sensibilidade. Diante

acordo apenas mediante uma ficção heurística (e não como descoberta feita a partir de um *princípio lógico*).

Cabe dizer que é apenas uma *ideia* a representação de uma *faculdade fundamental*, do mesmo modo que a faculdade de julgar na mediação do teórico e do prático atua a partir de um *fundamento comum*, que não pode ser conhecido, mas que pela disposição das formas produzidas pela natureza, permite ser pensado em prol da atividade mesma do juízo. A importância da passagem acima reside no fato de que Kant parece já ter em vista a relação entre imaginação e consciência, que está na base da possibilidade do juízo de gosto. Assim a consciência da ilusão (estética) parece desvelar a própria lógica de funcionamento do ato da faculdade de julgar na sua forma pura, o juízo reflexionante. Do mesmo modo que, ao pensar este *fundamento comum*, Kant termina por caracterizar o supracensível apenas como “o ponto de unificação de todas as nossas faculdade *a priori*”, em que o juízo estético parece desvelar, pois seu princípio é “*a priori* subjetivo e todavia universal”. Assim sendo, segundo Lebrun, “*o supracensível, até aqui, era apenas o ponto de vista sem o qual não se podia salvar <a pretensão do juízo de gosto a uma validade universal>*”<sup>270</sup>.

Portanto, se voltarmos ao texto de Kant, veremos que a classificação do conhecimento da experiência possui um estatuto especial na estrutura do pensamento kantiano, na medida em que não é “um conhecimento comum”, mas

*“um conhecimento artificial, assim a natureza, na medida em que é pensada de tal modo que se especifica segundo um princípio, é também considerada como arte, e o Juízo, portanto, traz necessariamente consigo, a priori, um princípio da técnica da natureza, que se distingue de sua monotética segundo leis transcendentais do entendimento, por esta pode fazer valer seu princípio como lei, mas aquela apenas como pressuposição*

---

desta cisão, na análise da terceira *Crítica*, Hegel admite que Kant parece desvelar um termo médio entre a teoria e a prática (sensível e supracensível), o que resultaria, aos olhos de Hegel, no encontro de uma “*région de l'identité de ce qui est sujet et prédicat dans le jugement absolu au-dessus duquel la philosophie théorique ne s'est pas plus élevée que la philosophie pratique*”. No entanto, esta unidade, segundo Hegel, diz respeito à faculdade de julgar, e não à razão (única fonte de unidade verdadeira, para o autor). Desse modo, por mais que a razão recorra à faculdade de julgar para resolver seu “enigma”, isto é, pensar o supracensível a partir de uma intuição da imaginação (como é o caso da *ideia estética*). Ainda assim o conceito de supracensível proposto por Kant permanece sempre como negativo. O ponto que gostaríamos de ressaltar é que, para Hegel, no lado objetivo da *Crítica do Juízo* (a parte teleológica) Kant teria aventado a possibilidade de pensar um “*intellectum intuitive*” (protótipo), na medida em que seríamos “coagidos” por essa ideia que deve dar conta da passagem do *todo* às *partes* e das *partes* ao *todo*. No entanto, Kant estabelece uma adversativa e afirma que esta proposição não passa de uma ideia (ficção heurística) que auxilia a faculdade de julgar na busca por sistematizar as leis empíricas do entendimento (subsistemas). Portanto, o recuo de Kant [frente à contradição] pode ser visto, aos olhos de Hegel, na medida em que esta ideia nunca teria um conceito adequado, assim não faz sentido admiti-la como *efetiva*, apesar de estar dentro do conjunto das possibilidades, mas fora do alcance do conhecimento da razão humana.

270 LEBRUN, 2002: 604.

*necessária*” (KANT, 1980: 179).

Resumo da ópera, essa *pressuposição necessária* do Juízo é completamente diferente da *ideia de Deus* como *pressuposição necessária* da razão, para que as diversas leis do entendimento tenham um sentido (i.e., formem um sistema). Ao posicionar a “*classificação dos conhecimentos da experiência*” como um *conhecimento artificial*, ou melhor, como uma ficção heurística do Juízo, não há nenhuma “obrigação” para que esta faculdade adote este ponto de vista: ao contrário, é a possibilidade de pensar as formas dos produtos da natureza como se estivessem dispostas ao livre-jogo da imaginação e do entendimento, que o Juízo pressupõe um princípio (ou uma finalidade na natureza) a favor do seu próprio uso. Passemos então para a análise do conceito de finalidade presente no juízo reflexionante, para que seja possível compreender essa nova perspectiva de Kant.

### 3.2.6) A finalidade sem fim presente no juízo reflexionante

Tendo em vista o que foi dito sobre a maneira de posicionar cada aspecto do conceito de natureza: seja pela via do entendimento, que considera o campo da experiência (condição de possibilidade do conhecimento dos fenômenos) sob o território da natureza (conjunto de todos os fenômenos); ou pela via do Juízo, que considera a experiência estética (juízo de gosto), mediante o conceito de *técnica da natureza*. Então, ambos os posicionamentos devem se remeter à maneiras distintas de abordagens das *formas* do todo que as envolvem. Por conseguinte, visto pela ótica da razão, somos “coagidos” à admitir (mesmo que problematicamente) a *ideia de Deus* para que seja possível pensar uma unidade sistemática, que garanta a possibilidade de classificação dos conceitos do entendimento<sup>271</sup>. Se assim for, cabe também recorrer à analogia para compreender que, mediante a *técnica da natureza*, este conceito do Juízo também envolve um conceito de finalidade.

Segundo Kant, a diferença da *técnica da natureza* (em relação à natureza

---

271 Cito integralmente uma passagem que aponta para essa “obrigação” em admitir a ideia de Deus como uma unidade sistemática: “*Não temos o menor fundamento para admitir em absoluto (para o supor em si) [o conceito racional de Deus]; na verdade, o que nos dará o poder ou sequer o direito de acreditar num ser de suprema perfeição e absolutamente necessário por sua natureza, ou de afirmá-lo em si através do seu puro conceito, senão o mundo, em relação ao qual unicamente esta suposição pode ser necessária? Aqui se mostra, claramente, que a ideia desse ser, bem como todas as ideias especulativas, significam somente que a razão obriga a considerar o todo encadeado no mundo segundo princípios de uma unidade sistemática, ou seja, como se fossem todas eles oriundas de um único ser, tudo que abrange como causa suficiente e omni-suficiente*” (KANT, 2002: A686/B714) (Grifo nosso).

vista como mecanismo) consiste na possibilidade de pensar a causalidade da ligação do múltiplo sem, ao menos, ter um conceito de fundamento na base da sua unificação, sendo que eles “*podem ter seu efeito orientados para um fim, mesmo sem uma Ideia posta no seu fundamento*”<sup>272</sup>. Portanto, visto sob esta perspectiva, é possível também pensar uma finalidade, mesmo que subjetiva, para os produtos naturais.

Se, em favor do Juízo, a natureza especifica suas leis universais empíricas em conformidade com “*a forma de um sistema lógico*”. Neste sentido, podemos identificar que a finalidade da natureza, que forma parte do próprio conceito do juízo reflexionante, reside exclusivamente no sujeito, isto é, na sua *capacidade de reflexão*.

“*E aqui se origina o conceito de uma finalidade da natureza, e aliás como um 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. (...) Assim, pensa-se o Juízo, por seu princípio, uma finalidade da natureza na especificação de suas formas por leis empíricas*” (KANT, 1980: 273).

Assim, o Juízo percebe este objeto como final. Levando em consideração que estamos falando de um juízo reflexionante, sem determinação conceitual, então podemos dizer que perceber o objeto como final é perceber a sua *forma* como final, pois o juízo reflexionante apenas consegue formalizar o objeto. Sendo assim, para Kant, ajuizar o objeto segundo sua finalidade formal consiste em pensar a beleza como fim do objeto, e a consciência desta percepção deve ser entendida como seu fundamento-de-determinação, isto é, o sentimento de prazer. Por conseguinte, “*o juízo, como foi mostrado acima, é o único que torna possível, e mesmo necessário, além da necessidade mecânica da natureza, pensar nela também como finalidade*”<sup>273</sup>.

Portanto, caso não houvesse a pressuposição de que a natureza se ajusta à faculdade de julgar, não seria possível reunir as diversas leis particulares sob um universal. Por conseguinte, “*sem essa pressuposição a unidade sistemática, na classificação completa das formas particulares segundo leis empíricas não seria possível*”<sup>274</sup>. Sendo assim, na terceira *Crítica*, parece haver uma dependência da ideia de unidade sistemática em relação à possibilidade de funcionamento da faculdade de julgar, pois, caso não seja possível garantir a possibilidade de classificação das leis empíricas do entendimento, a própria ideia de sistema corre perigo de não conseguir conferir legalidade ao contingente.

Mas para que possamos compreender melhor a referência ao sujeito da finalidade

---

272 Idem, 275

273 KANT, 1980: 275

274 Idem.

da natureza, como um conceito do *Juízo*, faz-se necessário cotejar com sua referência ao objeto, isto é, sob a ótica da razão (humana): Se, como vimos na *Crítica da Razão Pura*, “*tudo o que se funda sobre a natureza das nossas faculdades tem de ser adequado a um fim e conforme com o seu uso legítimo*”<sup>275</sup>, as ideias da razão devem também obedecer a esta mesma lógica. Então estas devem conter uma finalidade (como já vimos), ainda que tais conceitos estejam envolvidos sob a lógica da ilusão (dialética), que podemos evitar que nos engane, mas não podemos evitá-la, pois, “*trata-se de uma ilusão natural e inevitável, assente, aliás, em princípios subjetivos, que apresenta como objetivos*”<sup>276</sup>. Tal como um “*focus imaginarius*”, a ilusão que envolve as ideias da razão advém do fato de que tomamos estas linhas de orientação *como se fossem “provenientes de um objeto situado fora do campo da experiência possível”*<sup>277</sup>. Portanto, mesmo que não possamos estabelecer uma relação de conhecimento para com estes objetos, ainda assim podemos “utilizar” este mecanismo ao nosso favor na medida em que impele o “*entendimento para além de qualquer experiência dada*”.

Podemos notar assim que, a partir da imagem do *focus imaginarius*, a ilusão é subjetiva embora seja percebida *como se fosse objetiva*, isto é, como se tivesse nos objetos sua fonte. Agora se olharmos para a primeira introdução à *Crítica do Juízo*, notar-se-á que Kant denomina como *final*

“*aquilo cuja existência parece pressupor uma representação dessa mesma coisa; mas as leis naturais, que são de tal índole e referidas uma à outra de tal modo, como se o Juízo as tivesse delineado para sua própria necessidade, têm semelhança com a possibilidade das coisas que pressupõe uma representação dessas coisas como fundamentos delas. Assim pensa-se o Juízo, por seu princípio, uma finalidade da natureza na especificação de suas formas por leis empíricas*” (KANT, 1980: 179).

Assim posto, fica mais claro a mudança de posição de Kant em relação a forma da ilusão que envolve o conceito de finalidade da natureza (presente na terceira *Crítica*): perceber a finalidade da natureza como final era, no limite, admitir a inevitabilidade de pensar o mundo mediante o esquema técnico, isto é, como se o mundo fosse uma fábrica e Deus seu artífice. Nada mais distante da primeira introdução à *Crítica do Juízo*, em que as formas dos produtos naturais não são pensados como finais, “*mas somente em relação delas uma com a outra e a apropriação, apesar de sua grande diversidade, a um sistema lógico de leis empíricas*”, daí a semelhança desse modo de abordar a finalidade da natureza para com o juízo de gosto.

275 KANT, 2002: A643/B671

276 Idem., A298/B354

277 Idem., A645/B673

Nota-se então uma relação de, na ausência de um termo melhor, interdependência da forma e do “conteúdo” da *ideia*. A *forma* do esquema da finalidade técnica da *Crítica da Razão Pura* termina por determinar o modo pelo qual Kant caracteriza a *ideia de Deus*, ao passo que na *Crítica do Juízo*, o supracensível ganha outros contornos: nada mais me obriga admitir esta *ideia*, mas ela reaparece ao pensar a natureza *como se* sua disposição fosse comprazer o meu Juízo, ou seja, como se fosse produzida por um artista (divino).

Indo além dos textos de Kant, poderíamos supor que esse novo modo de abordar o supracensível seria da mesma ordem que a interpelação narcisística em que uma imagem projetada sobre o “homem” instaura uma busca constante de adequação, ao passo que a impossibilidade de se reconhecer nela, funda assim uma outra instância (moral), o supereu? É sob esta perspectiva que precisamos ler a passagem em que Kant se refere na introdução definitiva à *Crítica do Juízo* ao abismo intransponível que separa o sensível do supracensível, como se se tratasse de outros tantos mundos diferentes, apesar de que deve haver alguma influência do supracensível sobre o sensível, pois

*“o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e a natureza em consequência tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis de liberdade”* (KANT, 2008: 20).

Neste sentido a *ideia teológica* ganha peso justamente na medida em que está ausente, e assim é reabsorvida na *ideia psicológica e cosmológica*<sup>278</sup>. Para melhor qualificar esta afirmação, precisamos voltar à “*Típica da faculdade de julgar prática*”, pois neste momento Kant identifica o mecanismo de funcionamento da ação moral: obedeço a lei (sou sujeito à Lei) na medida em que me considero como autor da lei (legislador), ou melhor, como sujeito *da Lei*<sup>279</sup>. Desse modo, a moralidade não consiste numa aplicação cega de uma regra ao caso, mas é fruto da reflexão do sujeito que, ao se colocar como

---

278 É neste sentido em que Lebrun afirma que “*deste 'nada mais' vão nascer as filosofias do inconsciente: produto da vida, a razão é impotente para voltar-se sobre ela para compreendê-la, e é o inorgânico, pela mediação dos ritmos orgânicos, que dá a chave das causalidades conscientes. [A relação entre o orgânico e o inorgânico] é invertida a partir do momento em que o desvelamento do supracensível como 'produtividade natural' deixa o campo livre para gêneses das quais a razão não é mais o fim último. A renúncia ao dogmatismo da finidade, (...) é sem dúvida a liquidificação dos vestígios do finalismo, mas é também a reabsorção da razão na natureza*” (LEBRUN, 2002:622).

279 Para saber se uma ação é moralmente-bom, Kant propõe um princípio reflexivo: frente ao caso “*pergunta a ti mesmo se poderias de bom grado considerar uma ação, que te propões, como possível mediante a tua vontade, se ela devesse ocorrer segundo uma lei da natureza da qual tu mesmo fosse parte*” (KANT, 2003: 239). Este princípio reflexivo baseia-se na possibilidade de fixar uma regra (ou lei) com base apenas na vontade, sem levar em consideração elementos exteriores a ela, assim a autonomia da vontade é posta nos seguintes termos: “*A lei moral funda-se sobre a autonomia de sua vontade, como vontade-livre que, de acordo com suas leis universais, necessariamente tem de ao mesmo tempo poder concordar com aquilo ao qual deve submeter-se*” (KANT, 2003: 469)



objeto (a partir de um ponto de vista universal), consegue formalizar a regra da razão prática, ao passo que encontra, através deste elemento reflexivo, o caso em que a regra deva ser aplicada. Assim sendo, a obediência não é externa ao sujeito, mas ele se submete à lei somente na medida em que concorda com ela; é por isso que o belo pode ser visto como símbolo do moralmente-bom, pois, a não ser um sentimento subjetivo (que requisita ser universal), nada me obriga considerar uma forma (da natureza ou da obra de arte) bela, é portanto a liberdade estética que pode servir de símbolo da liberdade moral.

Assim sendo, pode-se notar que, ao invés de perder força, a ausência da *ideia de Deus* (do jeito que estava posto pela primeira Crítica) ganha relevância na medida em que esse “vazio” influi no mundo sensível. É justamente pelo fato de que há de início uma inadequação das ideias em relação à realidade (sensível), que se faz necessário tornar *efetivas* as leis de liberdade: mesmo tendo consciência da (im)possibilidade de “*realizar o reino dos fins na terra*”, ainda assim faz-se necessário agir *como se fosse possível*<sup>280</sup>. Vê-se portanto que o juízo de gosto parece revelar o mecanismo de funcionamento próprio da moral kantiana, ao passo que esta perspectiva também “ajusta” a crença<sup>281</sup> na ideia teológica à prática moral.

---

280 “*Eu dissera anteriormente que, baseada num simples curso natural do mundo, a felicidade exatamente proporcionada ao valor moral não pode ser esperada no mundo e deve ser considerada impossível e que, pois, sob este aspecto, a possibilidade do sumo bem só pode ser concedida sob a pressuposição de um Autor moral do mundo*”.

281 No fim da *Crítica da Razão Prática*, Kant aponta a distinção da fé racional e do mandamento: “*Deveria quase parecer que esta fé racional seja ela mesma anunciada aqui como mandamento, a saber, de admitir o sumo bem como possível. Porém uma fé que seja ordenada é um disparate. Mas basta lembrar-se da anterior discussão sobre o que se requer como admissível no conceito de sumo bem e perceber-se-á que de modo algum é permitido ordenar a admissão dessa possibilidade e que nenhuma disposição prática exige concedê-la, mas que a razão especulativa tem de reconhecê-la sem ser consultada*” (KANT, 2003: 515). Para terminar, Kant reafirma que a fé racional não é ordenada, “*mas – enquanto determinação livre do nosso juízo, compatível com o propósito moral (ordenado) e, além disso, concordante com a carência teórica da razão de admitir aquela existência e de pô-la como fundamento do uso da razão – surgiu ela mesma da disposição moral*” (KANT, 2003: 521). Portanto, estas passagens são importantes para esclarecer a hipótese de interpretação que veio à luz depois de percorrer e analisar a importância da reflexão estética na economia das *Críticas*. Ao que parece o livre-jogo da imaginação e do entendimento pode servir de analogia para pensar a concordância do desejo com a Lei, e este acordo é expresso na ideia de *felicidade* como fim último do homem. E do mesmo modo que a carência da razão impõe a procura por uma hipótese (teoria) e um postulado (prática), a ausência da *ideia teológica* na *Crítica do Juízo* estética, ao invés de diminuir seu peso, ganha influência e passa a ser incorporada à biologia e à psicologia.

#### 4) Bibliografia

ALLISON, Henry. **El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa.** Trad. Dulce María Granja de Castro. Barcelona: Antropos, 1992.

DAVID-MÉNARD, Monique. **A loucura na razão pura: Kant leitor de Swedenborg.** Trad. Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Editora 34, 1996.

DESCARTES. **Meditações.** Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

DOS SANTOS, Paulo R. L. **Algumas observações sobre a Dialética Transcendental: o fim da Crítica da razão pura**, in *Studia Kantiana*, volume 6/7, 2008.

FIGUEIREDO, Vinícius. **Crítica e antropologia em Kant**, in: “Was is der Mensch? / Que é o Homem?: Antropologia, Estética e Teleologia em Kant”; 125-138, 2010.

\_\_\_\_\_. **Reflexão na "Crítica da razão pura"**. In: Gerson Luiz Louzado. (Org.). *Ensaio sobre Kant*. 1ed. Porto Alegre: Linus Editores, 2012, v. 1, p. 39-72.

FOUCAULT, Michael. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas.** Trad. de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HULSHOF, Monique. **A "coisa em si" entre teoria e prática: uma exigência crítica.** 2011. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo.

LICHT, Paulo. **“Algumas observações sobre a Dialética Transcendental: o fim da Crítica da razão pura”**, in *Studia Kantiana*, volume 6/7, 2008.

LONGUENSSE, ,Beatrice. **Kant and the Capacity to Judge.** Princeton University Press, 1998.

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

Guérin, Michel. **L'affectivité de la pensée ; suivi de Le concept kantien de l'analogie**. Paris: Actes Sud, 1993

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**, Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

\_\_\_\_\_. **Crítica della Ragion Pura**, Trad. da Giovanni Gentile; Giuseppe Lombardo-Radice. Bari: Ed. Laterza, 1949.

\_\_\_\_\_. **Crítica da faculdade do Juízo**, Trad. Valerio Rohden e António Marques. Ed. Forense Universitária, 2008.

\_\_\_\_\_. **Lógica**, Trad. Guido António de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

\_\_\_\_\_. **Metafísica dos Costumes**, Trad. Edson Bini. Bauru: Ed. EDIPRO, 2003.

\_\_\_\_\_. **Primeira introdução à crítica do juízo**, Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: Os pensadores (Kant II). São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. **Prolegômenos a toda a metafísica futura**, Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

\_\_\_\_\_. **O que significa orientar-se no pensamento?**, in: Immanuel Kant – Textos seletos. Trad. Floriano de Souza. Petrópolis: Ed. Vozes, 1985. AK 8:133-147.

LEBRUN, Gerard. **Kant e o fim da metafísica**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. **"Técnica da Natureza". Reflexões em torno de um tópico kantiano.** Studia Kantiana (Rio de Janeiro), v. 9, p. 118-160, 2009.

MARQUES, António. **A razão judicativa: estudos sobre Kant.** Lisboa: Empresa Nacional - Casa da Moeda, 2004.

\_\_\_\_\_. **O valor crítico do conceito de reflexão em Kant.** In: Studia Kantiana. 4 (1), págs. 43-60, 2003.

MAKKREEL, Rudolf A.. **Imagination and interpretation in Kant: the hermeneutical import of the Critique of judgement.** Chicago: The University of Chiacago Press, 1994.

PASCAL, B. **Pensamentos.** In: Os Pensadores. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

REGO, Pedro Costa. **A Improvável Unanimidade do Belo - sobre a Estética de Kant.** Rio de Janeiro: 7Letras, 2002

\_\_\_\_\_. **Apercepção subjetiva e conhecimento objetivo: uma leitura sobre o lugar do 18 na estratégia da Dedução B da Crítica da Razão Pura.** Manuscrito (UNICAMP), v. 34, p. 523-554, 2011.

ROVIELLO, Anne-Marie. **Du Beau comme Symbole du Bien,** in: Kants Asthetik, Kant's Aesthetics, L'esthetique de Kant, ed. H. Parret (New York, 1998)

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Dialética e experiência.** Dois Pontos (UFPR), Curitiba, v. 2, n.2, p. 97-112, 2005

VACCARI, Ulisses Razzante. **O problema da imaginação nas duas edições da “dedução transcendental das categorias”.** Dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade de São Carlos, 2008.

VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se*. Trad. Johannes Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011.

ZUPANCIC, Alenka. *L'éthique du réel: Kant avec Lacan*. Caen: Nous, 2009.