



o FOCUS IMAGINARIUS

Marcio Tadeu Girotti

Engano e Conhecimento na 'Crítica da Razão Pura'

φ

Partindo da afirmação kantiana de que há uma ilusão transcendental inerente ao processo de conhecimento, perguntamos: como uma ilusão pode possuir um papel positivo? Aqui há um paradoxo, que pode ser, no próprio argumento kantiano, superado por uma crítica da razão e por uma leitura atenta ao papel positivo da ideia transcendental no conhecimento empírico. Ao fazer a crítica à metafísica tradicional, ao mesmo tempo em que mostra como a ilusão pode deixar de enganar, ainda que indissipável, Kant garante um papel à razão no âmbito do conhecimento, engendrando o caminho para a unidade da natureza, almejada pela razão. Kant (KrV, B 673) afirma que o *focus imaginarius* é aspecto indissociável da ideia transcendental e de seu papel regulador do conhecimento empírico. Considerando que há uma ideia transcendental como unidade projetada figurativamente como *focus imaginarius*, nosso objetivo é mostrar que o paradoxo da razão pode ser superado a partir da metáfora crítica do *focus imaginarius*, como um ente de razão, caracterizado por Kant como uma analogia à ideia transcendental, que participa do jogo do conhecimento como a unidade pretendida pela razão, apresentando objetos da própria razão. Como momento exemplar desta investigação, vê-se, pelo exemplo das antinomias da razão, que a razão exige uma unidade sistemática de todo conhecimento, tendo a ideia transcendental como esta unidade, caracterizada a partir de uma projeção: o *focus imaginarius*.



 **editora fi**
www.editorafi.org



O FOCUS IMAGINARIUS

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof. Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Prof. Dr. Luis Fernandes dos Santos Nascimento

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Prof. Dr. Francisco Augusto de Moraes Prata Gaspar

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Prof. Dr. Marcos César Seneda

Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

Prof. Dr. Maurício Keinert

Universidade de São Paulo (USP)

O FOCUS IMAGINARIUS

**ENGANO E CONHECIMENTO
NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA**

Marcio Tadeu Girotti

φ editora fi

Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni

O padrão ortográfico, o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas do autor. Da mesma forma, o conteúdo da obra é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

GIROTTI, Marcio Tadeu.

O focus imaginarius: engano e conhecimento na 'Crítica da Razão Pura' [recurso eletrônico] / Marcio Tadeu Girotti - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

200 p.

ISBN - 978-85-5696-201-0

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Ilusão transcendental. 2. Paradoxo. 3. Razão. 4. Conhecimento. 5. Focus imaginarius.
I. Título.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

À minha esposa Vivian
Ao meu filho Theo

PREFÁCIO

No *Teeteto* de Platão, Sócrates explicita o saber negativo que caracteriza sua maiêutica: “o mais importante desta nossa arte está em poder verificar completamente se o pensamento do jovem pariu uma fantasia ou mentira, ou se foi capaz de gerar também uma autêntica verdade. Pois isto é o que justamente a minha arte partilha com a das parteiras: sou incapaz de produzir saberes”¹. Sob o testemunho desse texto, talvez alguém conclua que, desde a origem, a filosofia tem como uma de suas principais tarefas distinguir a mera aparência de saber do saber autêntico e deve, assim, dissipar a aparência ilusória para abrir caminho para um conhecimento autêntico. Não seriam essa a linhagem e a tarefa principal da *Crítica da razão pura*? Afinal, a pergunta principal da *Crítica*: “que posso saber?”² não faz de sua investigação um saber meramente negativo, isto é, propedêutica que deve preceder e tornar possível a filosofia como ciência? Nestes termos, quando Sócrates diz “poder verificar completamente se o pensamento do jovem pariu uma fantasia ou mentira” não poderíamos ler a fórmula kantiana de que a *Crítica* é “metafísica da metafísica”?³

Contudo, o parentesco entre os dois filósofos, ainda que plausível, é equivocado, ao menos em um ponto central. Kant pretende não apenas tomar distância de toda forma histórica de filosofia, mas também estabelecer o metro que permitiria aferi-la. Esse distanciamento crítico não é trivial, pois leva a consequências que alteram radicalmente o quadro conceitual, clássico, da explicação do que sejam a ilusão e o erro⁴. Tema recorrente nas obras críticas, a necessidade de distanciar-se de todo sistema filosófico historicamente dado é sugerida por Kant em diversas

¹ Platão, *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, Lisboa: Gulbenkian, 2005, p. 202.

² *Crítica da razão pura*, A 805/B 333

³ Carta de Kant a Marcus Herz de 11 de maio de 1781 (Br AA 10: 251).

⁴ Cf. Gérard Lebrun, “Do erro à alienação”, in: *Sobre Kant*, São Paulo: Iluminaras, 1993, p. 13-22.

obras pré-críticas. É o que também se vê em carta de Kant a Lambert, datada de 31 de dezembro de 1765: “Antes que nasça a verdadeira filosofia, é necessário que a antiga se destrua a si mesma; e, do mesmo modo que o apodrecimento é a completa dissolução que sempre precede o começo de uma nova criação, a crise do saber neste tempo dá-me a melhor esperança de que [...] não esteja muito longe a grande revolução das ciências há muito esperada”⁵. Se o nascimento da verdadeira filosofia só pode ocorrer com a dissolução integral da antiga, como seria possível partilhar da confiança platônica em um saber negativo que possa decidir se algo é “fantasia ou mentira” ou “autêntica verdade”? Dito de outro modo, a maiêutica não teria de voltar-se, reflexivamente, para si própria?

Não é possível resumir aqui a trajetória kantiana que vai do diagnóstico da crise da filosofia para a crítica como filosofia. Ainda assim, pode-se tentar dar uma brevíssima indicação de um marco importante que o leitor deverá encontrar no presente livro. A *Crítica*, ao pôr entre parênteses a capacidade da razão em conhecer *a priori*, irá dedicar parte significativa de sua investigação, sob o título de Dialética Transcendental (quase a metade da obra), para estudar a ilusão e o erro na filosofia. O adjetivo que Kant utiliza para qualificar a ilusão já é indicativo da peculiaridade dela. Denominada “transcendental”, a ilusão que deve passar sob o crivo da *Crítica* não pode ser entendida em termos meramente formais (como a ilusão em uma inferência lógica aparentemente correta, mas formalmente equivocada) nem em termos empíricos (no exemplo de Kant, a ilusão ótica de “que o mar nos pareça mais alto ao longe do que junto à costa”)⁶. Certamente, os dois modos de ilusão ou de aparência (*Schein*) podem servir como ponto de apoio para entender o mecanismo geral do que é ilusão, já que são próprios ao ato de julgar em geral. Contudo, se é denominada “transcendental” pela *Crítica da razão pura*, é porque adere a um princípio *a priori* do conhecimento. Deve, assim, ser investigada como parte da questão crítica fundamental de como é possível um juízo sintético *a priori*.

⁵ Br, AA 10:57.

⁶ *Crítica da razão pura*, A 297/B 354.

Por isso, ao ser transcendental, a ilusão, longe de ser produto da precipitação ou da mera ignorância de quem julga, é indissociável do princípio *a priori* do incondicionado, em rigor, o único conceito da razão pura ou razão em sentido estrito, dos quais são mero *modi* as três ideias transcendentais (alma, mundo e Deus). No jargão kantiano: “[...] um conceito puro da razão pode ser definido em geral pelo conceito do incondicionado, na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado”⁷.

Que diz esse princípio? Em termos bastante obscuros, Kant o define em relação a uma máxima lógica da razão em geral: “encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado, pelo qual sua unidade se completa”⁸. Essa máxima diz respeito à economia interna de como a razão em geral deve proceder. Não diz respeito, portanto, a como as coisas em geral são. Já o princípio do incondicionado dá um passo além: “Essa máxima lógica, porém, só pode converter-se em um princípio da razão pura ao se admitir: se é dado o condicionado, então também é dada (i.e., contida no objeto e em sua ligação) a série integral das condições subordinadas entre elas, a qual é, por consequência, incondicionada”⁹. Aqui se converte uma máxima subjetiva de como a razão em geral deve proceder em um princípio da razão pura de como os próprios objetos são constituídos. Como entender essa conversão? Por que não bastaria adotar apenas a máxima, abrindo mão do princípio da razão pura?

Aqui, surge uma dificuldade adicional. Se for congênita à razão humana, a ilusão transcendental não seria, por isso mesmo, indissipável? Sendo assim, não estaríamos condenados inevitavelmente ao erro? Se o princípio do incondicionado é ilusório, que poderíamos alcançar a não ser conhecimentos esparsos, jamais unificados? Ou, em direção oposta, se adere a um princípio legítimo da razão, a ilusão transcendental, revelada pela *Crítica* como ilusão, não poderia dar lugar a um uso cognitivo legítimo, mesmo sendo

⁷ *Crítica da razão pura*, A 322/ B 3 379.

⁸ *Crítica da razão pura*, A 307/ B 364.

⁹ *Crítica da razão pura*, A 307/ B 364.

indissipável? Quem negaria a utilidade do espelho desde que não se tome o reflexo da coisa pela própria coisa? Essas perguntas são decerto muito vagas e deixam em aberto como serão resolvidas por Kant. Ainda assim, permitem entrever a investigação que o presente livro pretende enfrentar ao acompanhar momentos importantes da *Crítica da razão pura*.

Dar uma ideia mais exata de como serão resolvidas seria não apenas contar o fim do filme, mas também abreviar um trajeto que só pode ser avaliado corretamente ao ser percorrido. Mas desde já é possível apontar a direção que será tomada a partir de uma passagem de Kant, coligida na *Lógica de Jäsche*: “Para evitar erros – e nenhum erro é *inevitável*, ao menos não absoluta ou invariavelmente, ainda que ele o possa ser *de modo relativo* nos casos em que para nós é inevitável julgar mesmo com o risco de errar [...] – temos de procurar descobrir e esclarecer a fonte dos erros, a ilusão [...]. Essa descoberta e explicação da ilusão é de longe um serviço maior para a verdade do que a própria refutação direta dos erros, pela qual não podemos bloquear a fonte deles nem impedir que a mesma ilusão, porque a desconhecemos, em outros casos novamente nos desvie para erros”¹⁰.

Erro, falsidade e ilusão são conceitos distintos, e confundirlos filosoficamente não é apenas cometer um erro categorial, mas tornar incompreensível a tarefa crítica que pretende assegurar um uso legítimo ao princípio do incondicionado. Se a ilusão transcendental é inevitável, não há porque assumir que o erro também o seja. A *Crítica* não pode, assim, ao revelar a fonte dos erros, propor a terapia para evitá-los? Não pode, por isso mesmo, conferir à própria ilusão transcendental um uso legítimo no próprio conhecimento, mesmo admitindo que ela seja indissipável?

O presente livro, *O focus imaginarius: engano e conhecimento na Crítica da razão pura*, propõe-se a percorrer a reflexão kantiana sobre a ilusão transcendental, o erro e o conhecimento tomando como ponto de partida um escrito kantiano pré-crítico de 1766, intitulado por Kant, ironicamente, *Sonhos de um*

¹⁰ I. Kant, Log, AA 09: 56.

Visionário explicados por Sonhos da Metafísica. Trata-se, sem dúvida, de um recorte que, como tal, não deixa de ser arbitrário. Por que o autor escolhe este escrito de Kant e não outro? Por que um só, com a exclusão dos demais? A aposta do autor é que não se trata de mostrar apenas um momento, tão importante quanto desconcertante, da trajetória kantiana que, como outros, logo teria ficado para trás com a publicação da *Crítica da razão pura*. Ao contrário, a aposta é que a investigação, parcial, da gênese dessa obra possa iluminar aspectos ainda presentes na Dialética Transcendental que, de outro modo, permaneceriam opacos. Desse ponto de vista, o conceito de *focus imaginarius*, proposto por Kant no escrito de 1766 em termos puramente fisiológicos, ganharia papel central para explicar a função positiva da ilusão transcendental no conhecimento.

Fica, ao final, um duplo convite aos leitores. Primeiro, ao especialista, que se volte para um aspecto central da filosofia crítica, devidamente destacado pela *Lógica de Jäsche*: “Essa descoberta e explicação da ilusão é de longe um serviço maior para a verdade do que a própria refutação direta dos erros”. Em tradução bastante livre, que, na relação entre meios e fins, a investigação da metafísica especial deve se sobrepor à da ontologia, ainda que desta dependa. Segundo, o convite ao leitor em geral, para voltar-se a um tema que será recorrente no pós-kantismo, de Marx a Nietzsche. Em outra tradução, também muito livre, que é demasiado tênue o limite entre o devaneio e a razão.

Paulo R. Licht dos Santos
UFSCar/CPNq

Siglas das Obras nas Citações do original alemão

O Sistema de citação utilizado segue as ‘abreviações’ preparadas pela *Kant-Forschungsstelle der Johannes Gutenberg-Universität Mainz* (<http://www.kant.uni-mainz.de/> seguido dos Links: Kant-Studien / Hinweise für Autoren). As mesmas podem ser acessadas a partir do portal da *Sociedade Kant-Brasileira – Seção Marília - São Carlos - São Paulo* (<http://www.sociedadekant.org/tag/marilia/> seguido do Link: Kant-Forschungsstelle).

Sistema de citação: Siglum, AA (Bd.-Nr.): Seite[n]. Zeile[n]*.

AA Akademie-Ausgabe

Br Briefe (AA 10-13)

Log Logik (AA 09)

KrV Kritik der reinen Vernunft (zu zitieren nach Originalpaginierung A/B) (AA 03 e 04)

ProI Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (AA 04)

Refl Reflexion (AA 14-19)

TG Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik (AA 02)

V-Lo/Pölitz Logik Pölitz (AA 24)

* Não será utilizada a linha que se refere à passagem retirada da obra de Kant.

Datação das Reflexões

O sistema de datação (presumidas) das *Reflexionen* segue a explicação de E. Adickes (AA, XIV, XXXVI-XLIII), determinando os seguintes períodos.

λ (fim de 1769 – outono de 1770).

μ (por volta de 1770-1771).

ν (por volta de 1771).

ξ (por volta de 1771).

\omicron (depois ξ ou mesmo período).

π (entre ξ e ρ).

ρ (1773-1775).

σ (por volta de 1775-1777).

τ (por volta de 1775-1776).

υ e ϕ (por volta de 1776-1778).

χ (1778-1779).

As *Reflexionen* abaixo foram utilizadas nesta pesquisa e estão seguidas das datações presumidas do modo como segue:

Kant: AA XVI, L §. 92-98. IX 49-54. Wesen und Kriterien, Seite 255
2158. υ - ψ . L 23...

Kant: AA XVI, L §. 106--108, Seite 285
2247. ρ . L 27...

Kant: AA XVI, L §. 106--108, Seite 286
2250. υ ? (ξ ? ρ ?) L 27. Neben L §. 109...

Kant: AA XVIII, Metaphysik Zweiter Theil, Seite 031
4930. ϕ 2. M XIX...

Kant: AA XVIII, Metaphysik Zweiter Theil, Seite 069
5037. ϕ . M XXXVI. E II 55. 4...

Kant: AA XVIII, Metaphysik Zweiter Theil, Seite 076
5063. u3. M XXXIX. Am Innenrand quer...

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	21
2 APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA	25
2.1 Lógica geral versus lógica transcendental: princípios introdutórios	34
2.2 Analítica transcendental e Dialética transcendental: do <i>canon</i> ao <i>organon</i> ...	37
2.3 Ilusão lógica versus ilusão transcendental	54
2.4 Ilusão transcendental e seu papel positivo no processo de conhecimento: um paradoxo da razão?.....	61
3 A UNIDADE SISTEMÁTICA DA RAZÃO	75
3.1 A exigência subjetiva da razão por uma unidade do conhecimento.....	75
3.2 Uma interpretação acerca da unidade sistemática: Grier, Allisson e os princípios P1 e P2.....	89
3.3 Uma interpretação crítica acerca dos princípios P1 e P2	95
4 O PAPEL DO <i>FOCUS IMAGINARIUS</i> NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA E NOS SONHOS DE UM VISIONÁRIO	111
4.1 <i>Sonhos de um visionário</i> : Swedenborg e a crítica à metafísica tradicional ...	119
4.2 A metáfora do <i>focus imaginarius</i> como analogia para a ilusão de ótica	127
4.3 A metáfora do <i>focus imaginarius</i> como analogia para a ideia transcendental	133
4.4 A metáfora do espelho como analogia para o <i>focus imaginarius</i>	139
5 PARADOXO DA RAZÃO, <i>FOCUS IMAGINARIUS</i> E AS ANTINOMIAS DA RAZÃO	149
5.1 O <i>focus imaginarius</i> como hipótese para a resolução do paradoxo	149
5.2 A função positiva do <i>focus imaginarius</i> : as Antinomias da razão.....	158
5.3 Resolução de todo problema: há mesmo um paradoxo da razão?.....	178
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	193
REFERÊNCIAS	197

INTRODUÇÃO

A Dialética Transcendental da *Crítica da razão pura* se inicia com a seguinte afirmação: “Chamamos acima a dialética em geral de uma lógica da ilusão [*Schein*]” (KrV, B 349). Esta afirmação dá início aos argumentos kantianos acerca da lógica da ilusão em contraposição à lógica da verdade ao mesmo tempo em que Kant procura apresentar a diferença entre o que foi antes tratado na Analítica transcendental, a lógica da verdade, e o que agora será o objeto de estudo: a lógica da ilusão, a ilusão transcendental como inerente aos processos da razão na busca por uma unidade sistemática.

A Dialética transcendental, a lógica da ilusão, é só uma parte de um empreendimento maior, qual seja, empreender a crítica à metafísica tradicional, por um lado, e, por outro, propor um caminho para que a filosofia possa vir a ser ciência sólida, pela delimitação do que é possível ou não conhecer. Nesse projeto ambicioso, ocupa lugar central a análise do papel da razão, em sentido estrito, em buscar o incondicionado, e da ilusão que, como natural à razão, não cessa nem com a mais aguda crítica, embora possa deixar de enganar, uma vez revelada como ilusão.

Ao tratar de uma lógica da ilusão, Kant deixa bem claro que não está se referindo a uma ilusão dos sentidos ou uma ilusão de ótica, mas sim a uma ilusão transcendental. Essa ilusão transcendental participa, de alguma maneira, do processo de conhecimento, o que lhe garante uma funcionalidade positiva dentro do sistema kantiano.

Nesse sentido, com esta prerrogativa de que há uma ilusão inerente ao processo de conhecimento, quando se quer atingir uma unidade máxima de todo conhecimento, advertimos que pode residir aí um problema, identificado aqui como um paradoxo da razão: como uma ilusão pode possuir um papel positivo dentro do processo de conhecimento?

[...] essa ilusão (cujo efeito ludibriador é perfeitamente evitável) será, não obstante, absolutamente necessária se além dos objetos que estão diante dos nossos olhos também quisermos ao mesmo tempo ver aqueles que se situam longe às nossas costas, isto é, em nosso caso quando quisermos exercitar o entendimento para além de toda experiência dada (enquanto parte de toda experiência possível), por conseguinte, com vista também à sua extrema e máxima ampliação possível (KrV, B 673).

O paradoxo, segundo a expectativa do senso comum e da metafísica tradicional, é tomar a ilusão como falsa, e, por isso, tem de ser eliminada para abrir caminho para o verdadeiro. Paradoxalmente, Kant afirma que a ilusão é uma ilusão e como tal fonte de erro; no entanto, pode ter papel positivo no conhecimento. O paradoxo (duas teses que parecem não ser congruentes) é resolvido por Kant quando estabelece que a ilusão é fonte de erros apenas quando não detectada como tal; uma vez criticada, pode deixar de enganar mesmo sendo inevitável e ainda ter papel positivo no conhecimento, como unidade do conhecimento, um *focus imaginarius* como projeção figurada de um ponto de fuga que serve como regra de aplicação para um princípio formal, o do incondicionado.

Mais do que isso, o que está em jogo não é tão somente trazer à tona uma possível problemática caracterizada como um paradoxo, mas sim evidenciar que, se houver um paradoxo aos olhos de quem confunde ilusão e erro, há, no próprio argumento kantiano, uma solução.

Dado este cenário, o objetivo desta tese é tratar da ilusão transcendental como algo positivo para o conhecimento, caracterizando assim o paradoxo da razão, e, a partir disso, mostrar a possível solução do paradoxo que poderá ser dissolvido a partir da metáfora crítica do *focus imaginarius*, como um ente de razão, caracterizado por Kant como uma analogia a ideia transcendental, que participa do jogo do conhecimento como a unidade pretendida

pela razão, apresentando objetos da própria razão: alma, mundo e Deus.

O *focus imaginarius* será, para nós, o elemento chave para a resolução do paradoxo, mesmo que esse conceito, fundado em uma metáfora, apareça uma só vez na *Crítica*, e a única vez que aparece, está unido à ideia transcendental. A ideia transcendental é uma unidade sem objeto determinado, que pudesse ser representado em uma experiência possível. Mesmo que sem objeto determinado, a razão exige uma unidade sistemática de todo conhecimento, tendo a ideia transcendental como esta unidade, caracterizada a partir de uma projeção: o *focus imaginarius*. A unidade exigida pela razão pode ser pensada tendo como norte o *focus imaginarius*, como projeção figurada de um ponto de fuga que serve como regra de aplicação para um princípio formal, o do incondicionado. Assim, o *focus imaginarius*, como norte, por mais que seja uma analogia, colocado o paradoxo, poderá dissolvê-lo.

Diante disso, nossa investigação está estruturada da seguinte forma: apresentação geral do problema e da dialética transcendental da *Crítica*; investigação da unidade sistemática pretendida pela razão, a partir de uma análise crítica da proposta de Grier (2001) e Allison (2004), com uma (re)interpretação da exposição destes autores; o retorno ao argumento dos *Sonhos de um visionário* (1766), que poderá servir para elucidar alguns pressupostos tácitos no conceito de *focus imaginarius* tal como é apresentado na *Crítica*; a dissolução de toda a problemática, evidenciando a solução do paradoxo.

APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA

A Dialética transcendental da *Crítica da razão pura* apresenta uma ilusão transcendental pertencente ao âmbito da razão, que possui sua gênese na própria razão. Kant propõe uma espécie de analogia entre ilusão natural e ilusão transcendental, uma ilusão que é necessária e não se dissipa nem com a mais aguda crítica (KrV, B 670). Mas como tal analogia é possível? Como se constitui tal ilusão? Nesse sentido, para responder estas questões, a Dialética transcendental possui uma tarefa que não deixa de ser, em vários aspectos, paradoxal. Propõe-se a descobrir uma espécie de ilusão, a ilusão transcendental, que, fundada na própria natureza da razão humana, é, por isso mesmo, necessária, inevitável e indissipável e, não obstante, pode deixar de enganar:

A dialética transcendental contentar-se-á, portanto, em descobrir a ilusão dos juízos transcendentais e ao mesmo tempo impedir que ela engane. Porém, a dialética transcendental jamais poderá conseguir que tal ilusão desapareça (como a ilusão lógica) e cesse de ser uma ilusão. Com efeito, temos a ver com uma *ilusão natural* e inevitável que se funda sobre princípios subjetivos, fazendo passar por objetivos (KrV, B 354, grifo do autor).

O paradoxo consiste precisamente nisto: como uma ilusão pode ser indissipável e ao mesmo tempo deixar de enganar? Quer dizer, não seria a ilusão transcendental própria à razão em seu uso dogmático, mas não à razão que passou pelo crivo da *Crítica*? Contudo, o paradoxo se torna muito mais agudo quando a Dialética Transcendental, além de propor uma crítica negativa ao engano da metafísica dogmática (nos “juízos transcendentais”), atribui um papel positivo à ilusão transcendental no próprio conhecimento empírico (KrV, B 670). Como é possível que uma ilusão indissipável, fonte de enganos na metafísica, possa ao mesmo tempo desempenhar uma função positiva no conhecimento empírico?

Kant, para explicitar esse papel, faz uma analogia com a ilusão de ótica – *focus imaginarius*:

Por isso, afirmo que as ideias transcendentais jamais possuem um uso constitutivo de maneira que através delas sejam dados conceitos de certos objetos. No caso em que forem compreendidas desse modo, não passarão de simples conceitos racionalizantes (dialéticos). Ao contrário, possuem um uso excelente e imprescindivelmente necessário, ou seja, o uso regulativo que consiste em dirigir o entendimento para um determinado objetivo com vistas ao qual as linhas de orientação de todas as suas regras confluem para um único ponto. Embora na verdade seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*), isto é, um ponto do qual realmente não partem os conceitos de entendimento na medida em que se situa totalmente fora dos limites da experiência possível, no entanto ele serve para propiciar a tais conceitos a máxima unidade ao lado da máxima extensão. Disso, é verdade, surge em nós a ilusão de que essas linhas de orientação sejam traçadas a partir de um objeto que se encontre fora do campo do conhecimento empiricamente possível (do mesmo modo como os objetos são vistos atrás da superfície do espelho). Todavia, esta ilusão (cujo efeito ludibriador é perfeitamente evitável) será, não obstante, absolutamente necessária se além dos objetos que estão diante dos nossos olhos também quisermos ao mesmo tempo ver aqueles que se situam longe às nossas costas, isto é, em nosso caso quando quisermos exercitar o entendimento para além de toda experiência dada (enquanto parte de toda experiência possível), por conseguinte, com vista também à sua extrema e máxima ampliação possível (KrV B 672-673, grifo nosso).

A analogia proposta tem por objetivo explicar o uso regulativo (não constitutivo, portanto) da razão no conhecimento empírico, no emprego da faculdade do entendimento e intuição pura. O uso da razão é regulativo porque não usa os conceitos para proferir juízos transcendentais sobre objetos além da experiência possível, mas, como faculdade dos princípios, conduz o entendimento “a uma maior unidade”, unificando sob princípios

mais elevados a diversidade de conhecimentos elaborados pelo entendimento.

A razão procura sistematizar o conhecimento, promover uma unidade de todo conhecimento que precede *a priori* as partes e determina o ligar de cada parte e suas relações. A ideia transcendental não é um conceito do objeto, ela é a unidade dos conceitos e serve de regra para o entendimento. Ou seja, a ideia transcendental permite pensar uma unidade dos conhecimentos do entendimento. A razão busca realizar o sistemático do conhecimento, uma interconexão do conhecimento por meio de um princípio, cuja unidade está sob uma ideia, que estabelece uma unidade completa do conhecimento do entendimento, concebendo ao entendimento um “sistema interconectado segundo leis necessárias” e não um simples agregado. Assim, a ideia serve de regra ao entendimento, pois é ela que prescreve uma unidade aos conceitos do entendimento (KrV, B 673-674). Como diz Kant na *Crítica*:

A razão jamais se refere diretamente a um objeto, mas unicamente ao entendimento e através dele ao seu próprio uso empírico; portanto, não *produz* conceitos (de objetos), mas apenas os *ordena* e dá-lhes aquela unidade que podem ter na sua máxima extensão possível, isto é, com referência à totalidade das séries, a qual não é absolutamente considerada pelo entendimento, que se ocupa só com a conexão *pela qual* por toda a parte as *séries* das condições *são produzidas* segundo conceitos. Logo, a razão propriamente tem por objeto só o entendimento e o seu emprego adequado; e assim como o entendimento reúne o múltiplo no objeto mediante conceitos, a razão por sua vez reúne o múltiplo dos conceitos mediante ideias ao por uma certa unidade coletiva como objetivo das ações do entendimento, que do contrário só se ocupam com uma unidade distributiva (KrV, B 671-672, grifo do autor).

Agora, como é possível um uso regulativo da razão no conhecimento empírico, já que este uso está, de algum modo, ligado a uma condição naturalmente ilusória da razão, quando se

pressupõe que a unidade do conhecimento está dada no próprio objeto? A base para atingir tal unidade está na exigência subjetiva da razão em procurar uma unidade incondicionada para um dado condicionado, pressupondo que há um incondicionado dado que se encontra na série das condições subordinadas entre si (KrV, B 364).

Nesse sentido se mostra o aspecto mais agudo do paradoxo, muito mais do que o existente na crítica negativa à metafísica dogmática. Pois não se trata mais de denunciar o falso conhecimento da metafísica dogmática e de reprimir o uso transcendente da razão pela denúncia da ilusão transcendental subjacente ao princípio do incondicionado, mas sim de conferir uma função positiva a este no próprio conhecimento empírico.

Como entender isso em linhas gerais? A razão exige uma unidade do conhecimento (1) a qual, contudo, só pode ser buscada à medida que assume que o incondicionado é dado (2). Assim se tem que a ilusão consiste, por um lado, em tomar por objetiva a exigência subjetiva da razão em alcançar a unidade do conhecimento e pensar o incondicionado; e por outro lado, pressupor a existência deste incondicionado como dado nas próprias coisas. Nesse sentido, como podemos conciliar a ilusão transcendental e o conhecimento empírico? Talvez, com a assertiva de que a busca pela unidade só é possível quando se pressupõe que o incondicionado está dado nas próprias coisas, ou seja, a proposta de alcançar a unidade só tem lugar com a ilusão transcendental.

Desde já se pode afirmar, hipoteticamente, como eventual princípio de resolução da dificuldade, que seria possível tal conciliação se tivermos em vista a metáfora crítica do *focus imaginarius*, metáfora que Kant utiliza no Apêndice à Dialética transcendental da *Crítica*, quando formula a concepção de ideia como um objeto da razão que não possui um objeto congruente: “[...] essa continuidade das formas é uma simples ideia à qual de modo algum pode ser apresentado um objeto congruente na experiência [...]” (KrV, B 689).

Com isso é possível dizer que não há uma dedução da ideia tal como dada aos conceitos do entendimento, mas há uma dedução da ideia, como veremos a seguir, como ideia transcendental. No entanto, o mais importante aqui é compreender o *focus imaginarius* e a questão da relação entre o empírico e o transcendental no âmbito da ilusão transcendental. A concepção de *focus imaginarius* poderia, em princípio, responder à questão acerca da relação entre o conhecimento empírico e a própria ideia da razão, pois é a partir do *focus imaginarius* que se pode exigir uma unidade, uma vez que o conhecimento empírico é disperso, e a razão exige uma unidade que se formata em uma ideia transcendental. Mas como isso é possível? Na *Crítica*, Kant afirma (KrV, B 674):

[...] a unidade da razão pressupõe sempre uma ideia, a saber, da 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 demais. Tal ideia postula por isso uma unidade completa do conhecimento do entendimento; graças a essa unidade, o conhecimento não se torna simplesmente um agregado contingente, mas um sistema interconectado segundo leis necessárias. Não se pode propriamente dizer que essa ideia seja um conceito do objeto, mas sim da unidade perfeita desses conceitos na medida em que esta serve de regra ao entendimento. Tais conceitos da razão não são formados a partir da natureza, antes nós interrogamos a natureza segundo estas ideias e consideramos o nosso conhecimento defeituoso enquanto não lhes for adequado.

Ao exigir uma unidade mais alta, a unidade do entendimento, que reúne o múltiplo do conhecimento empírico em um conceito do objeto, que se pode chamar, em certa medida, de agregado, torna-se um sistema de todos os conceitos quando a razão procura reunir a natureza em um todo sistemático sob uma unidade completa, uma ideia transcendental, não sendo a ideia uma simples unidade do objeto, como conceito, mas sim uma unidade sistemática do todo da natureza, reunindo todo o conhecimento do

entendimento em uma unidade mais alta, projetada e configurada em uma ideia transcendental.

O conhecimento empírico é algo heterogêneo¹¹, que não pode formar uma unidade por si mesmo, e pode somente vislumbrar uma unidade pressupondo o *focus imaginarius* como um ponto de convergência para constituir a unidade do conhecimento em uma ideia, que é transcendental.

Se puder ser um princípio de resolução para o paradoxo, do uso imanente de um princípio naturalmente ilusório, talvez o *focus imaginarius*, e a própria ilusão transcendental, possam ser melhor compreendidos, caso retomemos o caminho que teria levado Kant a formular sua concepção de ilusão e da metáfora do *focus imaginarius*.

No escrito pré-crítico *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica* (1766), Kant analisa a ilusão de ótica e apresenta, pela primeira vez, a metáfora do *focus imaginarius*, na tentativa de explicar a loucura de homens cometidos por alguma doença mental, que formam imagens fora do campo focal do cérebro¹². Mas o que essa explicação poderia nos auxiliar para

¹¹ Em outra passagem, Kant (KrV, B 677, grifo do autor) corrobora esta heterogeneidade do conhecimento empírico que precisa ser organizado em uma unidade, ideia: “[...] Entre as diversas espécies de unidade segundo conceitos do entendimento, inclui-se também a da causalidade de uma substância, denominada força. Num primeiro contato com uma substância, os seus diversos fenômenos mostram uma tal heterogeneidade que, em consequência disso, tem que se admitir inicialmente nela quase tantas forças quantos efeitos se apresentam, como, por exemplo, na mente do homem a sensação, a consciência, a imaginação, a recordação, o humor, a capacidade de distinguir, o prazer, o desejo, etc. De início, uma máxima lógica ordena que se diminua o quanto for possível essa aparente diversidade, descobrindo mediante comparação a identidade oculta e examinando a questão se imaginação e consciência não estão ligadas, se recordação, humor e capacidade de distinguir não são talvez e propriamente entendimento e razão. A ideia de uma *força fundamental*, cuja existência a Lógica de modo algum pode descobrir, é pelo menos o problema de uma representação sistemática da multiplicidade das forças. O princípio lógico da razão requer realizar tanto quanto possível esta unidade; e quanto mais os fenômenos de uma ou outra força forem encontrados como idênticos entre si, tanto mais provavelmente nada mais constituirão que expressões diversas de uma e mesma força, que (comparativamente) pode denominar-se sua *força fundamental*. Do mesmo modo proceder-se-á com as forças restantes”.

¹² Iremos analisar esta característica do *focus imaginarius* como uma espécie de campo focal levando em consideração a passagem em TG, AA 02: 345.

compreender o papel positivo da ilusão transcendental no conhecimento empírico?

Retomando os argumentos dos *Sonhos*, talvez a ilusão de ótica (que é empírica) forneça a chave para explicar o papel da ilusão transcendental no conhecimento empírico. No entanto, nos *Sonhos* há a questão do erro e da ilusão de ótica, mas não há nenhuma menção à ilusão transcendental; mesmo assim, o exame dos *Sonhos* pode fornecer alguma chave para explicar esta ilusão. O escrito mostra que há uma fonte positiva do erro ou inerente à razão, ligada ao juízo referente a um conhecimento empírico, que pode gerar uma ilusão que conduz ao erro, mas que é possível de ser corrigido ou evitado, atentando-se para o fundamento do juízo – corrigindo o juízo, é possível evitar que a ilusão engane.

Apesar dessa diferença entre os dois gêneros de ilusão, se considerarmos a possibilidade de tomar o erro ou ilusão apresentada nos *Sonhos* como chave para a articulação da ilusão transcendental e o conhecimento empírico, não teríamos uma resolução mais clara do paradoxo? E tal solução não estaria na metáfora do *focus imaginarius*, que aparece nos *Sonhos* e é retomada no Apêndice à dialética transcendental? É relevante dizer que Kant, nesse escrito pré-crítico, divide o mundo em visível e invisível, ou terreno e extramundano, ou mundo sensível e mundo suprassensível, para articular sua tese acerca da existência de um mundo espiritual que extrapola os limites do mundo sensível, endossando sua tarefa de afirmar que “a metafísica é uma ciência dos *limites da razão humana*” (TG, AA 02: 368, grifo do autor).

Com isso, podemos dizer, na comparação entre os *Sonhos* e a *Crítica*, que a Dialética transcendental traz o problema da ilusão de modo mais agudo, pois, aqui, a ilusão é inevitável; ao passo que, nos *Sonhos*, o problema da ilusão está no erro, e a ilusão, aqui, é evitável.

A tentativa de compreender a ilusão transcendental, bem como uma retomada da gênese da ilusão tendo em vista o escrito *Sonhos de um visionário*, para compreensão da ilusão como natural,

inevitável e indissipável, foi analisada por dois intérpretes que estabelecem dois princípios para explicar a ilusão, considerando 1) a exigência subjetiva da razão pela unidade, quando Kant (KrV, B 364) diz: “[...] que o princípio geral da razão [...] é encontrar para o conhecimento condicionado o incondicionado, pelo qual é completada a unidade de tal conhecimento”; e a 2) pressuposição da existência de um incondicionado, quando Kant (KrV, B 364) afirma: “[...] se o condicionado é dado, é também dada [...] a série total das condições subordinadas entre si, a qual é, por conseguinte, incondicionada”. Os dois intérpretes, Michele Grier (2001) e Henry Allison (2004), afirmam que é possível compreender a ilusão transcendental por meio dos princípios P1 e P2, sendo o primeiro correspondente à busca pela unidade de todo conhecimento (o incondicionado), e o segundo como a pressuposição de um incondicionado dado dentro da série das condições subordinadas entre si. Ou seja, para eles, P1 é a busca pela unidade que é natural à razão, e P2 é a pressuposição da existência do incondicionado, que caracteriza a ilusão inevitável – pois é preciso pressupor, necessariamente, a existência do incondicionado para promover a busca pela unidade. Mas é preciso questionar até que ponto tal interpretação auxilia a compreensão da ilusão transcendental, bem como se ela, de fato, resolve a imprecisão de Kant ao exigir a busca pela unidade ao mesmo tempo que se pressupõe uma ilusão natural que não cessa e é inerente à razão no processo de unificação dos conceitos do entendimento, e da própria natureza em vista de uma unidade sistemática.

Procurando compreender como a ilusão transcendental é natural, inevitável e indissipável, há, entre algumas possibilidades, o retorno aos *Sonhos* resgatando argumentos que podem auxiliar nesta compreensão da ilusão transcendental, tendo em vista a metáfora do *focus imaginarius*, na *Crítica*, como analogia para a ideia transcendental, podendo funcionar como resolução do paradoxo da razão, configurado no uso positivo da ilusão para o processo de conhecimento e unidade sistemática.

Com a mesma intenção, propomos também uma interpretação alternativa e nos contrapomos a Grier e Allison acerca dos dois princípios argumentando que P₁ (exigência pela unidade) é correspondente ou equivalente a P₂ (pressuposição de um incondicionado dado), com a tentativa de pressupor que há, na verdade, um único princípio P, que se desdobra em P₁, como *uso lógico* da razão, e P₂, como *uso real* da razão. Ou seja, existe uma razão que se “desdobra” em duas funções para atingir um único objetivo: a unidade do conhecimento. Mas, para isso ocorrer, é preciso pressupor o incondicionado dado, que, segundo Grier e Allison, este momento é o princípio P₂, sem o qual não é possível concretizar o princípio P₁, que é a unidade pretendida.

Em resumo: Kant afirma que a razão exige uma unidade e precisa do incondicionado pressuposto como dado para “iniciar” o caminho até a unidade. Grier e Allison, *didaticamente*, consideram este caminho como dividido em dois momentos: 1 – procura-se a unidade; 2 – preciso do incondicionado dado para procurar a unidade; isto é, tenho P₁ e P₂. Considerando isso, poderíamos dizer: a razão possui dois papéis, *primeiro*, exige a unidade; *segundo*, precisa pressupor que há um incondicionado dado. Diante disso, é possível, *didaticamente*, considerar dois momentos, P₁ e P₂, como passo 1 e passo 2, e não, como dizem Grier e Allison, princípio 1 e princípio 2, já que Kant em nenhum momento afirma que há dois princípios da razão. No entanto, o próprio Kant diz que há um *uso lógico* e um *uso real* da razão, os quais são interpretados por Grier e Allison como, respectivamente, P₁ e P₂. Para nós, à medida que P₁ e P₂ são momentos de uma mesma razão em sua exigência para a unidade, não há princípios, mas sim uma mesma razão que exige a unidade, e depois disso, empreende o seu caminho à procura desta unidade. Em outras palavras, tal como Kant apresenta, a razão exige uma unidade e pressupõe um incondicionado; então, há, contrapondo-nos a Grier e Allison, e ao mesmo tempo aproveitando a tese deles, um P, que se desdobra em exigir a unidade e pressupor

um dado para iniciar a procura desta unidade. Nesse sentido, P₁ e P₂ são equivalentes, pois são a mesma razão, são o P.

Dado o cenário assim esboçado, nossa tese deve enfrentar e discutir mais extensamente quatro problemas, correlatos entre si:

1) o paradoxo da ilusão transcendental: como a ilusão transcendental pode ser natural e inevitável e, não obstante, possuir um uso positivo no conhecimento empírico;

2) o trajeto, parcial, de Kant para elaborar a concepção do *focus imaginarius* e da ilusão transcendental: a retomada dos *Sonhos* na *Crítica* com a ilusão de ótica e a metáfora do *focus imaginarius* como analogia para a ilusão de ótica e para a ideia transcendental, respectivamente;

3) discussão e avaliação crítica de duas interpretações da Dialética Transcendental (de Grier e de Allison): a pressuposição da duplicidade de princípios, P₁ e P₂, como explicação para a ilusão natural e inevitável;

4) O *focus imaginarius* como hipótese para a resolução do possível paradoxo da razão;

2.1 Lógica geral versus lógica transcendental: princípios introdutórios

Para iniciarmos nossa investigação, que tem por plano principal a Dialética transcendental e, em especial, o Apêndice à dialética transcendental, é preciso compreender como Kant entende a divisão da lógica dentro do processo de conhecimento ligado às faculdades do entendimento e da razão. Para tanto, à guisa de introdução, mostramos abaixo a divisão da lógica em geral e transcendental, a fim de, posteriormente, compreender a passagem da Analítica transcendental para a Dialética transcendental, passando antes, pela compreensão da ilusão empírica e transcendental, que está como pano de fundo desta compreensão.

A questão *como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*, que percorre a *Crítica*, segundo Longuenesse (1998), em conjunto

com a lógica transcendental, responde a questão como é possível a própria metafísica, em sentido positivo na Analítica transcendental e em sentido negativo na Dialética transcendental, em com isso, mostra também a importância da Estética transcendental. Isso nos leva a compreender que tal questão, que mostra a divisão da *Crítica* em, ao menos, três partes, respectivamente, no que concerne ao entendimento, à razão, e à sensibilidade, mostra também a divisão que Kant promove para a lógica, acerca de sua característica geral e transcendental que, no decorrer da apresentação kantiana, irá justificar a divisão da própria Lógica em Analítica transcendental e Dialética transcendental.

A lógica, segundo Kant (KrV, B 76), é a ciência das regras do entendimento em geral, que se divide em lógica elementar, que contém as regras necessárias do pensamento, ou seja, está relacionada ao uso geral do entendimento. Por conseguinte, esta lógica elementar se divide em lógica elementar pura, que abstrai de todas as condições empíricas: “Uma *lógica geral*, mas *pura*, tem portanto que lidar só com princípios a priori e é um *cânone do entendimento* e da razão, mas apenas com vistas ao formal do seu uso, seja qual for o seu conteúdo (empírico ou transcendental)” (KrV, B 77, grifo do autor).

Essa divisão da lógica representa o uso do entendimento em geral quando, na forma pura, é uma mera forma do pensar, como uma lei universal do pensamento sem a qual não há o uso do entendimento. As formas do pensar, segundo Longuenesse (1998), são estabelecidas como: a forma do conceito é a sua universalidade; a forma do juízo é o modo particular de combinar representações; a forma do silogismo (inferência da razão) é a consequência, uma conclusão que deriva das premissas; e, a forma da ciência é a sua unidade sistemática segundo regras universais.

A outra divisão da lógica elementar é a lógica aplicada, dirigida às regras do uso do entendimento sob condições empíricas, possuindo, portanto, princípios empíricos, ligada à matéria psicológica pura:

[...] lógica aplicada [...] é uma representação do entendimento e das regras do seu necessário uso in concreto, a saber, sob as condições acidentais do sujeito que possam impedir ou favorecer este uso e que são dadas todas só empiricamente. Ela trata da atenção, dos seus empecilhos e conseqüências, da origem do erro, do estado de dúvida, de escrúpulo, de convicção, etc. (KrV, B 78-79).

A lógica geral abstrai de todo conteúdo do conhecimento, ou seja, trata somente da forma do entendimento que pode ser fornecida às representações, sem considerar sua origem, considera, assim, a forma do pensamento em geral (KrV, B 79-80).

A partir disso, Kant estabelece uma outra divisão da lógica, visando o processo do conhecimento, além da lógica geral, há também a lógica transcendental, um conhecimento *a priori* que mostra o que e como conhecemos, mostra a possibilidade do conhecimento e seu uso *a priori*, e não se refere ao uso empírico:

Uma tal ciência, que determinasse a origem, o âmbito e a validade objetiva de tais conhecimentos, teria que se denominar *lógica transcendental* porque só se ocupa com as leis do entendimento e da razão, mas unicamente na medida em que é referida a priori a objetos e não, como a lógica geral, indistintamente tanto aos conhecimentos empíricos quanto aos conhecimentos puros da razão (KrV, B 81-82, grifo o autor).

Com isso, podemos entender que a lógica geral é a forma do pensar, no sentido de que é a forma de combinar conceitos (representações universais), enquanto que a lógica transcendental considera o conteúdo do pensamento, enquanto este tem relação com os objetos *a priori*, sendo o uso especial do entendimento ligado ao uso empírico, como ciência da natureza; e puro, como matemática ou metafísica (LONGUENESSE, 1998).

Essa divisão da lógica em geral e transcendental remete ao que Kant pretende analisar na Analítica transcendental e na Dialética transcendental, afirmando que a lógica geral é uma regra

necessária e universal do entendimento e, portanto, está no âmbito da Analítica, ao passo que a lógica transcendental está ligada à ilusão e ao uso enganoso da lógica geral. Vejamos como isso se configura dentro dos argumentos kantianos.

2.2 Analítica transcendental e Dialética transcendental: do *canon* ao *organon*

Podemos entender, na apresentação feita por Longuenesse (1998), que a lógica geral se configura como analítica, uma regra necessária e universal do entendimento, que dispõe o múltiplo da intuição sob conceitos, transformando representações em conceitos, por meio do uso lógico do entendimento, como uma “forma de conceito-subordinação”. Ao passo que a lógica transcendental, ainda segundo a autora, teria uma característica sintética, voltando-se para o lado da ilusão e para o uso enganoso da lógica geral, transformando um *canon* em *organon*, levando o múltiplo a conceitos ligado a conceitos puros do entendimento, como uma “forma de constituição do múltiplo na intuição”. Nesse sentido, a lógica geral está às voltas com a Analítica transcendental, como um *canon*, enquanto a lógica transcendental estaria às voltas com a Dialética transcendental, como um *organon*.

Essas características atribuídas à Analítica e a Dialética, segundo o próprio Kant (KrV, B 84-85), mostra que o *canon* tem o significado de regras do raciocínio correto, onde o conteúdo do pensamento deve ser dado externamente ao entendimento e onde somente critérios negativos da verdade são obtidos. Enquanto o *organon* seria um instrumento para gerar conhecimento objetivo fazendo uso de leis da lógica em si mesma (isolada). Dessa forma, segundo Longuenesse (1998), a Analítica torna-se Dialética quando as condições sensíveis, sob a qual só o pensamento puro de um objeto é possível, são ignoradas. Ou seja, quando se quer produzir conhecimento de conceitos puros por mera aplicação de leis da lógica, tendo por consequência uma espécie de ilusão lógica. Por sua

vez, a Dialética transcendental procura evidenciar esta tentativa desvendando uma ilusão transcendental.

No mesmo caminho de interpretação, Moledo (2014) evidencia esta passagem da Analítica para a Dialética recorrendo à *Lógica Pölitz* (1780), afirmando, com Kant, que a Analítica “descobre todas as ações da razão, que executamos ao pensar, por meio da análise dela [a razão] [...] [e] contém as regras necessárias de toda verdade. Chama-se lógica da verdade porque sem ela nosso conhecimento, à margem do objeto, é em si mesmo falso [...] [a Analítica é] um *canon* para a evolução [da correção formal de nossos conhecimentos]”¹³ (V-Lo/Pölitz AA 24: 505-506). Acerca da Dialética, Moledo afirma que Kant bebeu na fonte grega, constatando que Kant, em certa medida, mostra que a Dialética, em sua gênese grega, era uma técnica para produzir uma mera aparência ilusória da verdade, que tinha como objetivo o convencimento sem atentar para a verdade, ou seja, a persuasão, o engano. Em contraposição a Analítica, a Dialética seria um mau uso desta, enquanto que a Analítica é um *canon* para o conhecimento, seu mau uso, pela Dialética, a tornaria como um *organon*: “O *canon* da razão em geral é analítica, o *organon* do uso do entendimento em geral seria dialética, onde se produz a mera forma do entendimento e da razão sem distinção do conhecimento, a qual pode ser lhe dada perfeitamente tanto conhecimentos verdadeiros como falsos”¹⁴ (Refl 1612 AA 16: 36). Ou seja, “a lógica geral, quando é prática, como *organon*, é dialética”¹⁵ (Refl 1613 AA 16: 36).

¹³ “[...] entdeckt alle Handlungen der Vernunft die wir bey dem Denken ausüben durch ihre [...] sie enthält die nothwendige Regeln aller Wahrheit. Sie heißt die Logik der Wahrheit weil ohne sie unser Erkenntniß ohnangesehen der Objecte auch in sich selbst unwahr ist Sie ist also nur ein Kanon der Beurtheilung.

¹⁴ “Der *canon* der Vernunft überhaupt ist analytic; das *organon* des Verstandes Gebrauchs überhaupt würde dialectic seyn (wo man ohne Unterschied des Inhalts bloß die Form des Verstandes und der Vernunft hervorbringt, welche also so wohl wahren als falschen Erkenntnissen gegeben werden kan und also bricht ab)”.

¹⁵ “die Allgemeine logik, wenn sie praktisch ist als *organon*, ist dialectic”

Ainda analisando a Lógica Pölitz (1780), Moledo (2014) afirma que a dialética é como uma técnica para distinguir a falsa aparência da verdade, e segundo Kant: “[...] nós vamos tratar a dialética como a arte de diferenciar a falsa aparência da verdade. Teremos então duas partes da lógica, a saber: a analítica, que expõe os critérios formais da verdade, e a dialética, que possui as notas por meio das quais podemos reconhecer se algo não concorda com os critérios formais da verdade, ainda que pareça realmente concordar com ele”¹⁶ (V-Lo/Pölitz AA 24: 507). Tal definição de dialética, na *Crítica*, receberá outro significado, que não descarta por completo a definição atribuída por Kant em comparação aos gregos, afirmando que a dialética é “uma crítica da ilusória dialética” (KrV, B 86), a Dialética é, na *Crítica*, uma crítica da aparência ilusória transcendental ou uma crítica da ilusão transcendental (MOLEDO, 2014).

Pelas colocações acima, é possível observar que a passagem da Analítica para a Dialética gira em torno de critérios sobre verdade e falsidade, na esteira da obtenção do conhecimento verdadeiro ou especulativo, lógico ou transcendental, em vista da historicidade grega acerca de conhecimentos sofísticos e retóricos ou simplesmente pelo tributo à metafísica tradicional, que evidencia um conhecimento suprassensível acima das capacidades da lógica geral.

Na *Crítica*, Kant promove algumas divisões da lógica, a saber: em geral e transcendental, depois realiza mais uma divisão e divide a lógica geral em analítica e transcendental, e divide mais uma vez a lógica transcendental em analítica transcendental e dialética transcendental. Divisões à parte, é evidente que Kant procura argumentar acerca de conhecimentos verdadeiros ou falsos, dentro

¹⁶ “Wir werden Dialektik tractiren als die Kunst den falschen Schein von der Wahrheit zu unterscheiden. - Wir haben also 2 Theile in der Logik nemlich Analytik die die formalen Kriterien der Wahrheit vorträgt, und Dialektik die die Merkmahle enthalten wird, wodurch wir erkennen, ob etwas mit den formalen Kriterien der Wahrheit nicht übereinstimmt, wenn es gleich würrklich mit denselben übereinzustimmen scheint”.

da perspectiva de conhecimento que concordam com seus objetos, pois, é preciso lembrar que Kant promove uma crítica à razão visando a crítica à metafísica tradicional, promovendo, além disso, os limites do conhecimento e até onde podemos chegar com nossa capacidade cognitiva.

Para Kant (KrV, B 83-84), a verdade está na concordância de um conhecimento com seu objeto, quanto este é distinto de outros, enquanto o falso é um conhecimento que não concorda com o objeto, mas pode conter algo com respeito à outros objetos. Nesse ponto, o critério geral de verdade deve ser constituído sem distinção dos seus objetos, ou seja, seria válido para todos os conhecimentos. Como neste critério, que é geral, se abstrai de todo conteúdo do conhecimento, não há referência ao seu objeto, torna-se impossível perguntar pela característica da verdade de tal conteúdo, pois a verdade diz respeito ao conteúdo (conhecimento que concorda com seu objeto). Transpondo isso para a Lógica, trata-se de regras universais e necessárias do entendimento, e com isso, deve apresentar critérios de verdade:

Com efeito, o que os contradiz é falso porque em tal caso o entendimento se contrapõe às suas regras universais do pensar, por conseguinte a si mesmo. Esses critérios, porém, referem-se apenas à forma da verdade, isto é, do pensamento em geral, e são nesta medida inteiramente corretos, mas insuficiente. Pois embora um conhecimento possa ser inteiramente conforme à forma lógica, isto é, não se contradiga a si mesmo, pode ainda estar sempre em contradição com o objeto. Logo, o critério meramente lógico da verdade, a saber, a concordância de um conhecimento com as leis universais e formais do entendimento e da razão, é em verdade a *conditio sine qua non*, por conseguinte a condição negativa de toda verdade: a Lógica não pode ir mais além nem descobrir, através de pedra de toque alguma, o erro que não concerne à forma, mas ao conteúdo (KrV, B 84).

A lógica ligada a processos de conhecimento precisa expor critérios de verdade, que estão ligados às regras universais e

necessárias do entendimento, uma vez que tais critérios sejam contraditórios, não estaremos lidando com verdades, mas sim com falsidades, pois o entendimento estará em contradição com suas regras e, assim, estará em contradição consigo mesmo. Dessa forma, vê-se que os critérios da verdade estão ligados à forma da verdade, sendo assim, mesmo que um conhecimento não esteja em contradição consigo mesmo, esteja conforme a forma lógica, tal conhecimento pode ser contraditório ao seu objeto. Isso porque, o erro está no conteúdo e não na forma, isto é, o critério de verdade é uma condição negativa da verdade, que mostra se há ou não concordância do conhecimento com as leis do entendimento ou da razão, não concedendo à lógica a possibilidade de ir além do próprio conhecimento e desvendar o erro, já que este não pertence à forma.

A referência que Kant faz à lógica geral aportando com a atividade formal do entendimento nos mostra o caminho que será traçado para compreender o porquê é preciso uma dialética do conhecimento para, em certo sentido, fundamentar a analítica:

Ora, a lógica geral resolve em seus elementos a completa atividade formal do entendimento e da razão e os apresenta como princípios de toda avaliação lógica do nosso conhecimento. Esta parte da Lógica pode por isso denominar-se Analítica, e pela mesma razão constitui pelo menos uma pedra de toque negativa da verdade na medida em que se precisa antes de tudo examinar e avaliar, com base nessas regras, todo o conhecimento quanto à sua forma antes de investiga-lo quanto ao seu conteúdo para estabelecer se contém uma verdade positiva referente ao objeto. Mas já que a simples forma do conhecimento, por mais que concorde com as leis lógicas, é de longe insuficiente para perfazer por isso uma verdade material (objetiva), ninguém pode apenas com a Lógica ousar julgar sobre objetos e afirmar algo sem ter colhido antes, fora da Lógica, uma fundada informação sobre os objetos para tentar em seguida simplesmente a sua utilização e conexão num todo coerente segundo leis lógicas, ou melhor ainda, apenas para examiná-los segundo essas leis. Não obstante, na posse de uma arte tão enganosa, que consiste em dar a todos os nossos conhecimentos a forma do entendimento mesmo que no tocante ao seu conteúdo se

esteja ainda muito vazio e pobre, reside algo tão tentador que aquela lógica geral, que é apenas um *cânone* para avaliação, foi utilizada como uma espécie de *órganon* para a produção efetiva pelo menos da aparência de afirmações objetivas; por conseguinte foi de fato mal utilizada. Ora, a lógica geral, como pretensão *órganon*, denomina-se *Dialética* (KrV B 84-85, grifo do autor).

A Dialética é uma lógica da ilusão, pois “considerada como *órganon*, a lógica geral é sempre uma lógica da ilusão” (KrV, B 86). A lógica da ilusão nada ensina sobre o conteúdo do conhecimento, pois trata somente das condições formais do entendimento, e o uso da dialética para ampliar o conhecimento é algo infundado, já que não mostra conhecimento algum, não há conhecimento entre conceito e objeto. Nesse sentido, devemos nos perguntar se seria a Analítica insuficiente para o conhecimento, pois trata tão somente do conceito do objeto com seu conhecimento e não propriamente da forma lógica, não podendo ir além dos seus limites, ficando presa à experiência sensível. E com isso, seria necessário a inserção da Dialética no cenário do conhecimento para evidenciar os limites do próprio conhecimento, mesmo que, como veremos, a razão exija uma unidade sistemática, transcendendo os limites do conhecimento.

Devemos entender que a lógica transcendental lida com o conhecimento que tem sua origem no entendimento com referência a objetos dados em uma intuição, visto que sem intuição não há conhecimento. Tal conhecimento tem sua fundamentação na Analítica transcendental, que se configura como a lógica da verdade, pois expõe os elementos do conhecimento puro do entendimento e os princípios para se pensar os objetos. No entanto, se esta lógica da verdade, que procura evidenciar conhecimentos verdadeiros for vítima de um mau uso empírico de seus princípios, o emprego do entendimento puro não seria mais analítico, mas sim dialético:

Com efeito, nenhum conhecimento pode contradizê-la [lógica da verdade] sem que ao mesmo tempo perca o seu conteúdo, isto é, toda referência a qualquer objeto, por conseguinte toda a verdade.

Todavia, isto ser muito atraente e sedutor servir-se desses conhecimentos e princípios puros do entendimento sozinhos, e isto inclusive acima dos limites da experiência, unicamente a qual pode nos fornecer a matéria (objetos) à qual aqueles conceitos puros do entendimento podem ser aplicados, o entendimento corre então perigo de, mediante sofismas vazios fazer um uso material de princípios meramente formais do entendimento puro e julgar indiscriminadamente sobre objetos que não nos são e talvez não possam ser dados de modo algum. Portanto, já que a lógica transcendental deveria propriamente ser apenas um cânone para a avaliação do uso empírico, é mal usada quando se a deixa valer como *órganon* de um uso geral e ilimitado e se ousa, apenas com o entendimento puro, julgar, afirmar e decidir sinteticamente sobre objetos em geral. Nesse caso, o uso do entendimento puro seria dialético (KrV, B 87-88).

Nesse sentido, a Dialética transcendental entra no jogo do conhecimento como uma crítica da ilusão dialética, uma crítica do entendimento e da razão em seu uso hiperfísico, procurando evidenciar e ao mesmo tempo evitar ilusões sofisticadas. Agora, por que Kant irá precisar de uma Dialética para pensar uma unidade sistemática do conhecimento? Para isso, Kant dirá que é preciso ter por base a existência de uma ilusão necessária, inerente à própria razão para atingir seu objetivo.

Ao mostrar que a Analítica é insuficiente para buscar um todo do conhecimento, Kant estabelece, com a Dialética, a possibilidade de buscar uma unidade de todo conhecimento por meio da exigência subjetiva da razão em exigir tal unidade. A Dialética mostra o mau uso da Analítica, quando o entendimento é empregado para além dos seus limites, ao passo que, a razão, apoiada em uma ilusão natural e necessária, aventura-se em buscar uma unidade de todo conhecimento. Nesse sentido, a ilusão natural e inevitável, inerente a razão, possui um uso positivo no processo de conhecimento quando legitima a busca da razão pela unidade do conhecimento. Agora, como uma ilusão, que é transcendental, pode

ter um uso positivo? Não seria um paradoxo utilizar-se de uma ilusão para legitimar a exigência subjetiva da razão pela unidade?

Esses questionamentos são importantes para compreendermos a passagem da Analítica para a Dialética, pois é parte do sistema que Kant procura traçar para o conhecimento metafísico, dentro de sua tentativa de fundamentar a metafísica como uma ciência, com bases firmes e bem fundadas.

Pela citação acima, observamos que Kant mostra que há uma dialética quando há um mau uso da analítica, ou seja, a analítica faz uso de princípios meramente formais do entendimento para julgar conhecimentos possíveis, mediante material fornecido pela intuição. Portanto, o uso formal do entendimento deve lidar com conhecimentos possíveis e sensíveis, mas se tal uso for conduzido para um uso material destes princípios formais, o entendimento estaria lidando com objetos não passíveis de conhecimento verdadeiro, pois estão além da experiência possível. Isso significa que, por um lado, há um uso formal do entendimento, no âmbito da Analítica transcendental, e, por outro lado, há um mau uso do entendimento, fazendo do emprego formal de seus princípios um emprego material, e, aqui, estamos a voltas com a Dialética transcendental, que procura evidenciar este mau uso, mas ao mesmo tempo precisa desta determinação para auxiliar a razão em sua busca pela unidade de todo conhecimento, que ultrapassa os limites da experiência:

[...] a passagem da Analítica para a Dialética retoma um aspecto central da *Crítica* [...] a saber: a diferença entre o exame da *origem da determinação* de um objeto de experiência e o exame do *horizonte no qual transcorrem tais determinações*. Para os aspectos especulativos envolvidos na investigação da natureza, as duas etapas são igualmente imprescindíveis. Pois se, de um lado, sem a categoria do entendimento nenhum objeto poderia ser determinado, de outro, não fossem as ideias da razão, todas as determinações permaneceriam destituídas daquela unidade sistemática que unicamente pode conferir à *experiência possível* sua unidade empírica (FIGUEIREDO, 2005, p. 51, grifo do autor).

Essa interpretação de Figueiredo (2005) vai ao encontro da tarefa da Dialética transcendental, ao mesmo tempo que evidencia o emprego da ideia transcendental no âmbito do conhecimento. Pois, enquanto as categorias promovem uma unidade ligada à determinação do objeto, a ideia da razão deve promover uma unidade da categoria, a fim de estabelecer, por fim, uma unidade da natureza, uma unidade sistemática de todo conhecimento:

[...] a lei da razão pela qual procura tal unidade é necessária, pois sem essa lei não teríamos absolutamente razão alguma, sem esta, porém, nenhum uso interconectado do entendimento e, na falta deste, nenhum sinal suficientemente característico da verdade empírica; é com respeito a este último, portanto, que temos que pressupor a unidade sistemática da natureza como objetivamente válida e necessária (KrV, B 679).

Isso, mais adiante, irá caracterizar que a unidade é um horizonte, uma projeção, como uma espécie de “foco”, um norte, para onde se deve apontar a fim de obter uma unidade. Voltando a Figueiredo (2005, p. 51-52, grifo do autor):

Pois bem poderia acontecer que a natureza, cujas condições formais são relacionadas por Kant na lógica da verdade, fosse destituída de todo e qualquer princípio de ordenação e coerência internas. Estaríamos frente a um cenário desolador, composto por fenômenos tão diversos entre si que toda comparação entre eles se tornaria impossível. Fosse assim, não haveria modo de classificar a natureza segundo a divisão entre gêneros e espécies, nem como passar de uma espécie particular às subespécies nele contidas. Resta que o entendimento, por si mesmo, é incapaz de afastar a hipótese da desordem empírica, visto que tudo que lhe compete é a *determinação* de fenômenos enquanto objetos de experiência, tarefa de que se incumbe mediante a aplicação de seus conceitos a intuições sensíveis. Ora, sem a interconexão dos objetos de experiência com base em um princípio sistemático – o qual se encontra fora da alçada do entendimento –, o conhecimento empírico seria inviável. Por isso, ao proporcionar ordem e

coerência ao conjunto dos fenômenos, as ideias da razão cumprem uma etapa fundamental do conhecimento da natureza.

Com esta passagem, parece evidente que a função da ideia transcendental é imprescindível para o conhecimento da natureza, em vista de uma unidade sistemática, que tem por função não só cumprir com a exigência da razão, mas também mostrar que o conhecimento do mundo, da natureza, dos objetos, está interconectado, mostrando que há uma ligação estreita e fundamental entre intuição, entendimento e razão, não necessariamente como uma linha reta partindo da intuição e terminando na ideia – algo que Kant afirma em B 730-731 – mais do que isso, mostra que o fim pretendido pela razão é a unidade da natureza, porém, tal unidade é uma unidade projetada, como uma espécie de *focus imaginarius*, uma vez que a ideia que se coloca como a projeção desta unidade não é um objeto, não possui uma representação sensível.

Na Analítica transcendental, Kant afirma que a lógica em geral, formal, abstrai de todo o conteúdo do conhecimento e se ocupa da forma do pensamento em geral, isto é, do conhecimento discursivo, que trabalha com o juízo (a capacidade de julgar), com o entendimento (que lida com conceitos), e com a razão (que trabalha com inferências); enquanto que a lógica transcendental, ligada ao conhecimento puro a priori, não imita a lógica geral em sua divisão (juízos, conceitos e inferências), isso:

[...] mostra que o *uso transcendental da razão* de modo algum é objetivamente válido, por conseguinte não pertence à *lógica da verdade*, isto é, à analítica, mas como uma *lógica da ilusão* requer uma parte especial no sistema escolástico sob o nome de *dialética transcendental* (KrV, B 170, grifo do autor).

Desse modo, Kant está promovendo uma comparação entre a analítica e a dialética em vista da lógica, mostrando a função de cada faculdade de conhecimento no processo de obtenção do

conhecimento, evidenciando, mais uma vez, que a analítica é uma cãnone do uso objetivamente válido do entendimento e da capacidade de julgar, enquanto que a dialética está às voltas com ilusões e enganos:

Logo, entendimento e capacidade de julgar possuem na lógica transcendental o seu cãnone do uso objetivamente válido, por conseguinte verdadeiro, pertencendo por isso à sua parte analítica. Só que, em suas tentativas de estabelecer algo a priori sobre objetos e de estender o conhecimento acima dos limites da experiência possível, a *razão* é inteiramente *dialética* e suas afirmações ilusórias não se conformam de modo algum a um cãnone semelhante ao que a analítica deve conter (KrV, B 170-171, grifo do autor).

Nesse sentido, a tarefa da Analítica é ser um “cãnone para a capacidade de julgar”, uma regra para aplicar as categorias do entendimento aos fenômenos, ao passo que a tarefa da Dialética é mostrar os mal-entendidos e as ilusões que podem incorrer no emprego do entendimento, mas também nas inferências da razão em vista de ampliar o uso das categorias do entendimento para além da experiência possível.

Nessa medida, o entendimento é a faculdade de regras e a capacidade de julgar é a faculdade de subsumir sob regras, distinguindo se algo está sob uma regra dada ou não. Assim, a lógica, que abstrai de todo o conteúdo do conhecimento, não pode prescrever nada à capacidade de julgar, podendo tão somente “elucidar analiticamente a simples forma do conhecimento em conceitos, juízos e inferências e construir assim regras formais de todo o uso do entendimento” (KrV, B 171-172). Visto que para mostrar, de modo universal, a subsunção da regra é preciso outra regra, e assim, o entendimento pode ser instruído pela capacidade de julgar. Isso mostra a distinção que há entre a lógica geral e lógica transcendental:

Ora, se bem que a *lógica geral* não possa dar nenhuma prescrição à capacidade de julgar, as coisas andam bem diferentes quanto à *transcendental*, a ponto de até parecer que esta última possui a incumbência específica de corrigir e garantir, mediante regras determinadas, a capacidade de julgar no uso do entendimento puro. De fato, para proporcionar ao entendimento uma ampliação no campo dos conhecimentos puros a priori, portanto como doutrina, a Filosofia parece simplesmente desnecessária ou antes mal aplicada, pois se ganhou pouco ou simplesmente nenhum terreno com todas as tentativas precedentes. Mas como crítica, para prevenir os passos em falso da capacidade de julgar no uso dos poucos conceitos puros do entendimento que possuímos, a Filosofia é empregada (se bem que a utilidade seja em tal caso somente negativa) em toda a sua agudeza e habilidade examinadora (KrV, B 174, grifo do autor).

Vê-se que Kant procura deixar explícito a função de cada capacidade cognitiva, ao mesmo tempo que procura mostrar a função da lógica no processo de aquisição de conhecimento, bem como nos limites do conhecimento. Enquanto a analítica se utiliza da lógica geral para obter conhecimentos verdadeiros, que ligam objetos a conceitos, a lógica transcendental procura elevar as categorias do entendimento a um patamar mais alto, que ultrapasse a barreira do sensível. Isso, na metafísica tradicional, era estabelecido por simples sofismas, fundamentados em conhecimentos tomados por verdadeiros, mas que não possuíam provas in concreto, pois eram somente conhecimentos ligados a inferências sem dados sensíveis, com representações e objetos não abarcados por uma intuição sensível. Em contrapartida, com a crítica, esses conhecimentos são colocados em evidência, e separado o que pertence ao entendimento e o que pertence à razão. Estabelecido o emprego do entendimento e o emprego da razão, Kant, ao fazer a crítica, deixa claro que até o momento a filosofia caminhou sem o crivo da ciência, não possuindo provas in concreto que evidenciassem sua veracidade. Porém, agora, mostrando o pleno uso da capacidade de julgar em concomitância com a

faculdade do entendimento, será tarefa da razão, na Dialética transcendental, mostrar os limites do conhecimento, ao mesmo tempo que liberta o entendimento das barreiras da experiência, mas deixa evidente qual é sua função e emprego dentro da lógica transcendental, afirmando que o mau uso ou abuso das categorias do entendimento é, na verdade, um erro da capacidade de julgar que não foi freada pela referida crítica.

Para estabelecer os limites do conhecimento, Kant mostra a tarefa da Dialética, que, ao mesmo tempo em que liberta o entendimento das barreiras da experiência sensível, ela mesma apresenta a crítica à metafísica tradicional, que ultrapassava tais limites, prometendo conhecimentos que transcendem nossa capacidade cognitiva:

Queremos denominar *imanes* os princípios cuja aplicação se mantém completamente nos limites de uma experiência possível; *transcendentes*, porém, aqueles princípios que devem sobrepassar tais limites. Por estes não entendo o uso ou abuso *transcendental* das categorias que é um simples erro da capacidade de julgar que não é refreada convenientemente pela crítica e que não presta suficientemente atenção aos únicos limites de terreno em que é permitido o jogo do entendimento puro; mas entendo por eles princípios efetivos que nos impelem a derrubar aquelas barreiras a atrever-se a um terreno completamente novo que em geral não conhece nenhuma demarcação. Por isso transcendental e transcendente não são idênticos. Os princípios do entendimento puro, por nós expostos acima, devem ser de um uso meramente empírico e não de uso transcendental, isto é, que ultrapassa os limites da experiência. Um princípio, porém, que elimina esses limites, antes, ordene ultrapassá-los, denomina-se transcendente. Se a nossa crítica pode chegar ao ponto de descobrir a ilusão destes pretensos princípios, então aqueles princípios do uso meramente empírico poderão denominar-se, em oposição aos últimos, princípios *imanes* do entendimento puro (KrV, B 352-353, grifo do autor).

Com isso, vemos que há uma separação entre o uso transcendente e o uso imanente do entendimento, enquanto o primeiro ultrapassa os limites da experiência, o segundo permanece preso a tais limites, porém, este é um uso positivo do entendimento para estabelecer conhecimentos verdadeiros de objetos sensíveis, ao passo que, pelo uso transcendente, o entendimento pode ser vítima de objetos que ele próprio desconhece. No entanto, este uso transcendente pode não ser negativo, quando se pensa a possibilidade de desvendar um mundo novo, sem limites, desde que não se deixe enganar pela suposta existente deste mundo.

Em contrapartida, enquanto o entendimento possui princípios imanentes, que estabelecem o seu emprego empírico, e transcendentais, quando quer ir além da experiência, a razão também possui um princípio, que é transcendental, e constitui a tarefa da Dialética transcendental:

As proposições fundamentais, oriundas deste princípio supremo da razão pura, serão, entretanto, *transcendentes*, com respeito a todos os fenômenos, isto é, de tal princípio jamais poderá ser feito um uso empírico adequado. Ele distingue-se, portanto, completamente de todas as proposições fundamentais do entendimento (cujo uso é inteiramente *imanente*, enquanto possuem por tema somente a possibilidade da experiência). Ora, se aquele princípio – que a série das condições (na síntese dos fenômenos ou ainda do pensamento das coisas em geral) estende-se até o incondicionado – possui sua exatidão ou não; que consequências decorrem disso com respeito ao uso empírico do entendimento; ou se, antes, em geral, não existe nenhuma proposição racional de tal espécie objetivamente válida, mas uma prescrição meramente lógica de aproximar-se, no elevar-se a condições sempre mais altas, à completude destas e deste modo trazer ao nosso conhecimento a mais alta unidade da razão possível a nós; se – digo eu – esta necessidade da razão foi por equívoco considerada um princípio transcendental da razão pura, princípio este que apressadamente postula uma tal completude ilimitada da série das condições nos objetos mesmos; que mal-entendidos e ilusões podem ainda insinuar se nos silogismos, cuja premissa maior foi tomada da razão pura (premissa que é talvez

mais uma petição do que um postulado), e que se elevam da experiência até suas condições: esta será nossa tarefa na dialética transcendental [...] (KrV, B 365-366).

Colocada a tarefa da Dialética transcendental, parece que respondemos porque é preciso uma dialética, e porque Kant não parou na Analítica, estabelecendo tão somente o uso do entendimento no conhecimento. É preciso uma dialética para corrigir os erros da metafísica tradicional, ao mesmo tempo que busca ampliar o uso do entendimento para além dos limites da experiência, mas com o auxílio da razão que passou pelo crivo da crítica. Enquanto o entendimento possui categorias empregadas para o conhecimento da natureza, a razão possui ideias que determinam a unidade da natureza, e neste ponto, um conceito da razão, como ideia, se estabelece como um cânone para o uso ampliado do entendimento:

Ora, conquanto tenhamos que dizer, com respeito aos conceitos transcendentais da razão: *eles são somente ideias*, não os consideraremos de modo algum como supérfluos e nulos. Com efeito, se mediante eles já não pode ser determinado nenhum objeto, eles, não obstante, podem, no fundo e sem que se perceba, servir ao entendimento como cânone para o seu uso ampliado e coerente, pelo qual, na verdade, não conhece mais nenhum objeto como os que ele conheceria pelos seus conceitos, mas, não obstante, é guiado melhor e adiante nesse conhecimento (KrV, B 385, grifo do autor).

Com isso, pode-se dizer que “[...] a dialética transcendental é o desfecho natural da *Crítica*, entendida como uma propedêutica da metafísica cujo propósito é determinar a legitimidade do uso da razão como uma faculdade de conhecimento puro” (MOLEDO, 2011, p. 32). A crítica que Kant prove a metafísica dogmática não tem em vista somente promover uma crítica, mas também mostrar o processo de conhecimento, e estabelecer o uso de cada capacidade cognitiva, a fim de mostrar que há um emprego imanente do

entendimento, e ao mesmo tempo é possível um uso transcendente de seus princípios, assim como há conceitos da razão pura, que são ideias transcendentais que não possuem emprego empírico, porém, fazem parte da constituição da unidade da natureza.

Deve-se compreender que a tarefa da dialética transcendental está em evidenciar que há um mal emprego do entendimento, ao mesmo tempo que mostra que há uma ilusão dialética dentro do emprego transcendente desse entendimento, e será a ilusão transcendental, inerente à razão, que mostrará a possibilidade da busca pela unidade de todo conhecimento. Nesse sentido, a razão, mesmo que procure impor limites ao conhecimento, conduz o entendimento a ultrapassar a barreira do sensível:

[...] a análise a que submete o entendimento, incumbida que está de fixar as condições do conhecimento da natureza, é solidária à crítica da ilusão dialética, ilustrada pelas filosofias da metafísica clássica, sempre voltadas para o fim de fornecer um conhecimento positivo daquilo que se encontra além da experiência sensível. Ora, o suprassensível, embora não seja cognoscível, responde por uma aspiração natural da razão, cuja legitimidade devemos reconhecer a despeito das ilusões da filosofia dogmática (FIGUEIREDO, 2005, p. 12-13).

A busca pela unidade, pretendida pela razão passa pela crítica à metafísica tradicional e pela descoberta da ilusão inerente à razão. Kant mostra que o conhecimento deve terminar em uma unidade, em uma unidade sistemática representada por uma ideia transcendental, sem representação sensível, mas que serve como horizonte para a projeção da unidade. Mas, para ascender a tal unidade, foi preciso passar pela Analítica e estabelecer o emprego correto do entendimento, para, na Dialética, mostrar que há limites para o conhecimento, mas que também há a possibilidade de ultrapassar tais limites sem que com isso sejamos vítimas de uma ilusão dialética, que promete um mundo suprassensível, mas que não podemos conhecer. Além disso, é com a Dialética que a razão

evidencia que há uma ilusão, da qual os metafísicos dogmáticos foram vítimas, mas tal ilusão, tendo a razão passado pelo crivo da crítica, é inerente à própria razão, sendo, portanto, inevitável, mas que auxilia a razão em sua exigência por uma unidade do conhecimento:

A analítica transcendental deu-nos um exemplo de como a simples forma lógica do nosso conhecimento pode conter a priori a origem de conceitos puros, que representa objetos anteriormente a toda a experiência ou, antes, indicam a unidade sintética que unicamente torna possível um conhecimento empírico de objetos. A forma dos juízos (convertida num conceito da síntese das intuições) produziu categorias, que dirigem todo o uso do entendimento na experiência. Do mesmo modo podemos esperar que a forma dos silogismos, se for aplicada à unidade sintética das intuições segundo a norma das categorias, conterà a priori a origem de certos conceitos que podemos denominar conceitos puros da razão ou *ideias transcendentais* e que determinarão segundo princípios o uso do entendimento na totalidade da experiência (KrV, B 378, grifo do autor).

A unidade pretendida pela razão, dentro da cadeia de inferências (silogismo) consiste na universalidade do conhecimento puro por conceitos. No campo da razão, isso se estabelece como uma universalidade, correspondente a uma totalidade das condições para um condicionado dado. Nesse ponto, Kant irá estabelecer que a razão procura uma unidade, mas para isso precisa pressupor que há um incondicionado dado junto à síntese das condições condicionadas. Além de descobrir que há uma ilusão natural à razão, que faz parte do processo de conhecimento em vista desta unidade pretendida pela razão.

Na próxima seção, mostraremos no que consiste tal ilusão, a fim de distinguir a ilusão lógica da ilusão transcendental.

2.3 Ilusão lógica versus ilusão transcendental

Na Dialética transcendental Kant procura isolar a razão para identificar se ela é uma fonte independente de conceitos e juízos, que surgem dela e tais se referem a objetos (KrV, B 362), uma vez que a razão tem por objeto ordenar e unificar conceitos do entendimento subsumindo os mesmos sob princípios (condições universais), procurando estabelecer uma unidade sistemática de todo o conhecimento. Nesse sentido, Kant apresenta a tarefa da Dialética transcendental:

Nossa tarefa aqui não consiste em tratar da ilusão empírica (por exemplo, óptica), que se encontra no uso empírico de regras, aliás, justas do entendimento, e pela qual a capacidade de juízo é desviada pela influência da imaginação, e sim em tratar unicamente da *ilusão transcendental*, que influi sobre princípios cujo uso jamais se apoia na experiência – caso este em que teríamos pelo menos uma pedra de toque de sua correção – mas, contra todas as advertências da *Crítica*, conduz-nos inteiramente para além do uso empírico das categorias e entretém-nos com a fantasmagoria de uma ampliação do *entendimento puro* (KrV, B 351-352, grifo do autor).

A razão que, contra as advertências da *Crítica*, conduz o entendimento a aplicar suas categorias para além do seu uso empírico, em um terreno desconhecido e repleto de fantasmagoria, é uma razão que permanece dogmática. Pela identificação de que há um engano da capacidade de julgar, quando esta é desviada do seu uso legítimo, pela influência da imaginação, Kant procura, com a Dialética, mostrar a existência de uma ilusão que não se assemelha à ilusão empírica, engendrada no âmbito dos juízos, mas sim uma ilusão transcendental sob princípios aquém do emprego em qualquer experiência.

A tarefa da dialética transcendental não é tratar de uma ilusão empírica (ótica), ou seja, não se trata de uma ilusão referente ao entendimento no mal uso de suas categorias para além da

experiência possível, mas sim de uma ilusão inerente a razão, uma ilusão transcendental. Para introduzir uma explicação acerca da ilusão transcendental, Kant lança mão da metáfora do *focus imaginarius* como analogia para a ilusão de ótica, de um lado, comparando com uma imagem no espelho, e, por outro lado, como analogia para a ilusão transcendental, quando articula a busca pela unidade do conhecimento pressupondo que há uma ilusão inevitável, mas que pode não enganar. A questão é saber como Kant articula a ilusão de ótica com a ilusão transcendental mediante a metáfora do *focus imaginarius*, já que a ilusão de ótica não é facilmente dissipável, pois não posso deixar de me iludir, posso, ao menos, não ser engando por ela, ao passo que a ilusão transcendental não se dissipa, pois é natural e inevitável, inerente à própria razão.

Para compreender a ilusão transcendental natural e inevitável é preciso diferenciá-la da ilusão lógica. De um lado, há uma ilusão que do mesmo modo que aparece, desaparece, quando me atento à regra lógica do juízo; e, por outro lado, há uma ilusão que mesmo descoberta como tal, não cessa. Esses dois tipos de ilusão consistem, respectivamente, em uma ilusão de juízos correspondentes ao uso do entendimento, e uma ilusão correspondente ao uso da razão na busca pelo incondicionado. Na Dialética transcendental Kant afirma:

A ilusão lógica, que consiste na simples imitação da forma da razão (a ilusão dos silogismos sofisticos), surge unicamente de uma falta de atenção à regra lógica. Por isso, tão logo esta é concentrada sobre o caso em questão, a ilusão desaparece completamente. A ilusão transcendental, ao contrário, não cessa, embora tenha já sido descoberta e sua nulidade tenha sido claramente discernida pela crítica transcendental [...]. A causa disso é que em nossa razão (considerada subjetivamente como uma faculdade cognitiva humana) encontram-se regras fundamentais e máximas do seu uso, as quais possuem completamente o aspecto de princípios objetivos e pelos quais acontece que a necessidade subjetiva de uma certa conexão de nossos conceitos em benefício do

entendimento é tomada por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si mesmas. Trata-se de uma *ilusão* que de modo algum pode ser evitada, assim como tampouco podemos evitar que o mar pareça mais alto no meio que na praia porque no primeiro caso vemos-lo mediante raios luminosos mais altos que no segundo, ou mais ainda, assim como o próprio astrônomo não pode evitar que a lua ao surgir pareça maior, se bem que ele não seja enganado por esta ilusão (KrV, B 353-354, grifo do autor).

O ponto chave para compreender a ilusão transcendental está na metáfora que Kant apresenta ao final da citação acima: ‘não podemos evitar que o mar pareça mais alto no meio do que na praia’. Sabemos que o mar é tal como é, independente do ponto de referência por meio do qual o observamos, mas sabemos também aquilo que ele não é, independente da nossa visão. Ou seja, existe um erro ótico (ilusão de ótica) ao observar o mar da praia, mas não somos enganados por ele quando conscientes da extensão e longitude do mar. Em outras palavras, podemos nos confundir ao contemplar uma imagem, mas podemos nos corrigir ao retomar o conhecimento (conceito) correto daquilo que observamos, reparando o possível erro ótico pelo juízo.

O mesmo tipo de ilusão ocorre quando inserimos um bastão na água de uma piscina: nos parece que o bastão está quebrado; esta ilusão é uma ilusão de ótica que pode simplesmente ser identificada, pois sabemos que o bastão não está quebrado – basta retirá-lo da água para constatar – mas a ilusão não cessa enquanto ele estiver imerso na água. Ou seja, sabemos que o bastão imerso na água parece estar quebrado em duas partes, mas mediante conhecimento prévio, não somos enganados por esta ilusão.

Temos que considerar que há um engano corrigível e uma ilusão que é inevitável, mas que possuem, segundo Lebrun (2002), uma mesma origem: a ignorância da indeterminação:

O erro é produto da ignorância, mas é preciso ainda que essa ignorância se inscreva em uma confiança, às vezes inabalável, em meu poder de sobrevoar a objetividade. Ora, essa fé instintiva não

é uma privação: pode-se vê-lo pelo exemplo da ilusão sensível (o bastão que, na água, me parece quebrado – o Sol a duzentos passos). Aqui, o saber da coisa corrige a opinião falsa sem chegar a desenraizá-la – prova de que esta era devida a algo muito diferente de uma falta de documentação. Por isso distinguir-se-á – e esta distinção é essencial – entre o engano (*Betrug*) corrigível e a ilusão inevitável. Todas as duas têm a mesma origem: a ignorância da indeterminação – mas a ilusão revela que essa ignorância é uma má-fé positiva e não o simples desconhecimento do verdadeiro [...] Eu imagino um cavalo alado ou o Sol a duzentos passos: nada de mais normal, minha imaginação é fiel às marcas corporais – mas ocorre que, *no momento* em que imagino, *estou privado da ideia que exclui* o sol a duzentos passos (LEBRUN, 2002, p. 63, grifo do autor).

As palavras de Lebrun dizem respeito ao tipo de ilusão que Kant procura evidenciar na dialética transcendental, uma ilusão que não é dissipável, pois é natural à própria razão. Vê-se que a ilusão é a fonte positiva do erro, pois ela pode deixar de enganar na medida em que mostro que o princípio é ilusório. Quando vejo o bastão imerso na água como quebrado, isso não significa que ele está me enganando, já que ele não está quebrado, isto é, vejo o que é falso, mas não sou enganado por isso. Os juízos podem tomar as condições particulares como condições objetivas, pois os sentidos mostram de fato o que vemos, mas não somos levados a nos enganar se corrigimos os nossos juízos:

Segundo Kant, apesar de sua especificidade, a ilusão transcendental apresentaria similaridades com a ilusão empírica usual, de um lado, e com a ilusão ou falácia lógica usual, de outro lado. Por um lado, do mesmo modo que a ilusão empírica seria o resultado natural e inevitável da influência dos sentidos sobre o entendimento [...] a ilusão transcendental seria o resultado inevitável e natural da até então despercebida influência da razão sobre o mesmo entendimento, desviando-o do seu reto uso empírico e imanente [...] [por] um princípio transcendental da razão. Portanto, diferentemente da ilusão ou falácia lógica usual, que seria algo intencional e artificialmente provocado por um

sofista em pessoas não familiarizadas com lógica, mas que, como tal, poderia ser dissipada pelo conhecimento da lógica, segundo Kant, a ilusão transcendental continuará inevitavelmente a se impor sobre nós “contra todas as advertências da *Crítica*”, do mesmo modo que a ilusão empírica do bastão se entortando se impõe a nós contra todas as advertências da ciência. Porém, por outro lado, a ilusão transcendental distinguir-se-ia da ilusão empírica já pelo fato de ser justamente uma ilusão metafísica, aproximando-se assim da ilusão lógica usual, por ser uma ilusão em determinados juízos e inferências sobre objetos metafísicos (ESTEVES, 2012, p. 507).

No âmbito da razão há uma ilusão que é inevitável à medida que procuramos algo além daquilo que nos é dado, quando procuramos a ordem de todo o conhecimento sensível, ou ainda quando a razão procura ordenar todo o conhecimento mediante uma unidade suprema do conhecimento: um incondicionado, uma ideia.

Pelos exemplos podemos dizer: do mesmo modo que há uma ilusão (*Schein*) que nos induz a tomar uma aparência como propriedade da coisa, há uma ilusão que nos conduz ao erro de julgar algo que é subjetivo *como se fosse objetivo*. Pois não acredito no falso, vejo algo que é ilusório, mas em uma análise mais detida, através do entendimento atrelado à capacidade de julgar, compreendo que aquilo que observo é aquilo mesmo que vejo, no entanto tenho consciência de que isto não é algo verdadeiro, tão somente é uma aparência de verdade.

A ignorância que Lebrun traz para a argumentação é apresentada na *Lógica de Jäsche* (1800) quando se afirma uma culpa do julgar, mas uma culpa da ignorância atribuída a nós mesmos, sendo esta inevitável. No entanto, o erro não é natural, pois é o próprio homem que julga e decide, mas em uma situação que lhe falta a própria capacidade para julgar com precisão, ele é induzido ao erro (talvez por uma ilusão que não se podia evitar):

Por conseguinte, nas barreiras do entendimento só se encontra a culpa da ignorância; a culpa do erro, temos que no-la atribuir a nós mesmos. A natureza, é verdade, recusou-nos muitos conhecimentos e sobre tantas coisas nos deixa numa ignorância inevitável; o erro, no entanto, não é ela que o causa. A isso induziu-nos o nosso próprio pendor a julgar e a decidir até mesmo nas situações em que, por causa de nossa limitação, não estamos capacitados a julgar e decidir (Log, AA 09: 54).

Com isso, vemos que a ilusão transcendental é algo que pode ser descoberta pelo filósofo crítico, mas não pode ser dissipada ou evitada porque é natural à razão. Quando nos enganamos ao olhar o bastão imerso na água como quebrado em duas partes, sabemos que isso é uma mera ilusão de ótica, pois o bastão não está quebrado. Isto é, ainda que a ilusão não se dissipe, pois continuo vendo o bastão quebrado, *eu sei* que ele está inteiro. Com a ilusão transcendental ocorre o mesmo, pois, ainda que indissipável, já que ela é natural à razão, é possível não se deixar enganar por ela, ou seja, simplesmente não tomar a ilusão por objeto. A ilusão sempre permanece na exigência da razão na procura do incondicionado, mas é possível que não nos deixemos enganar por ela, não tomando esta ilusão por objetiva.

Ao final da introdução da dialética transcendental, Kant apresenta sua tarefa, que consiste em descobrir a ilusão dos juízos transcendentais, mas não como aquela ilusão lógica que consegue descobrir um erro de aplicação do juízo e quando descoberta pode ser evitada e corrigida, pelo contrário, tal ilusão de juízos transcendentais é uma ilusão transcendental que pode também ser descoberta, mas não é evitável e ainda é natural:

A dialética transcendental contentar-se-á, portanto, em descobrir a ilusão dos juízos transcendentais e ao mesmo tempo impedir que ela engane. Porém, a dialética transcendental jamais poderá conseguir que tal ilusão desapareça (como a ilusão lógica) e cesse de ser uma ilusão. Com efeito, temos a ver com uma *ilusão natural* e inevitável que se funda sobre princípios subjetivos, fazendo passar por objetivos; a dialética lógica, ao invés, ao resolver os

raciocínios sofisticos, tem a ver somente com um erro na aplicação dos princípios ou com uma ilusão artificiosa na sua imitação. Existe, portanto, uma dialética natural e inevitável da razão pura; não uma dialética em que um ignorante porventura incorra por falta de conhecimento ou que um sofista qualquer enganhou artificialmente para confundir pessoas racionais, mas uma dialética que é incindivelmente inerente à razão humana e que, mesmo depois de termos descoberto o seu caráter ilusório, não cessará de engodá-la e de precipitá-la incessantemente em momentâneas confusões, que precisarão cada vez ser eliminadas (KrV, B 354-355, grifo do autor).

A dialética transcendental da razão pura tem a ver com uma ilusão natural e inevitável. A razão tem em si mesmo uma pretensão para procurar o incondicionado a fim de completar a série das condições apresentada por um conhecimento articulado pelos conceitos puros do entendimento com a ajuda da intuição sensível pura. Essa exigência subjetiva da razão por uma unidade é natural, pois a razão sempre foi rodeada por problemas que ela própria não conseguia resolver, mas que faziam parte de suas pretensões, e a metafísica tradicional levou isso a cabo, e permaneceu em erros que jamais lhe permitiram seguir no caminho seguro da ciência¹⁷. Agora, com a crítica da razão, Kant pretende sanar este problema da metafísica presa em seus erros, mas de uma forma que coloque a razão sob um tribunal para expurgar suas culpas. Nesse sentido, Kant apresenta uma ilusão que é natural, pela própria exigência da razão para a busca da unidade suprema do conhecimento e, ao mesmo tempo, é uma ilusão inevitável, pois, para atingir a unidade suprema, é preciso procurar um incondicionado e para isso é preciso pressupor que tal incondicionado é dado junto com a série das condições condicionadas e subordinadas entre si.

¹⁷ No Prefácio da primeira edição da *Crítica da razão pura* (1781), Kant afirma: “A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar respostas por ultrapassarem completamente as suas possibilidades” (KrV, A VII).

O incondicionado é pressuposto como dado, e à medida em que é dado, pode-se correr o risco de toma-lo como algo determinável, como um objeto que possui determinações e pode, por conta disso, ser conhecido. Porém, esta determinação do incondicionado é o ponto chave para Kant fazer a crítica à metafísica tradicional e ao mesmo tempo estabelecer que é preciso pressupor que há um incondicionado que completa a série das condições condicionadas e ainda: se tal incondicionado for tomado como objeto, teremos uma ilusão, mas também se não a temos não há meios de se pressupor a unidade de todo conhecimento; por quê? Porque sem a descoberta da ilusão inevitável da razão não se pode projetar uma unidade do conhecimento, pois é preciso pressupor que há o incondicionado. Com isso, tal ilusão adquire uma função positiva para o conhecimento, já que com ela é possível pressupor esta unidade.

Agora, a função positiva da ilusão não caracteriza algo paradoxal? Como pode uma ilusão, que conduz a erros e enganos, ser algo positivo e necessário para o conhecimento, quando a razão procura sistematizar a unidade da natureza em vista de um todo? Na próxima seção iremos mostrar a existência de um suposto paradoxo da razão por meio do uso da ilusão transcendental no processo do conhecimento.

2.4 Ilusão transcendental e seu papel positivo no processo de conhecimento: um paradoxo da razão?

A Dialética Transcendental da *Crítica da razão pura* se inicia com a seguinte afirmação: “Chamamos acima a dialética em geral de uma lógica da ilusão [*Schein*]” (KrV, B 349). A partir de agora, não se fala mais da ilusão do entendimento e do conhecimento empírico, como foi tratado na Analítica transcendental, Kant começa a tratar da ilusão da razão e promove uma aproximação epistemológica entre entendimento e razão: as ideias transcendentais para a razão são tão naturais como as categorias

para o entendimento. Entretanto, no Apêndice à Dialética Transcendental, Kant ressalta que enquanto as categorias do entendimento conduzem para a verdade, as ideias da razão conduzem para uma espécie de ilusão, que é inevitável:

O ponto de partida de todas as tentativas dialéticas da razão pura não somente confirma o que já provamos na Analítica Transcendental, a saber, que todas as nossas inferências que querem conduzir-nos para além do campo da experiência possível são enganosas e infundadas, mas nos ensina ao mesmo tempo a peculiaridade de que a razão humana possui uma propensão natural a ultrapassar esses limites e de que as ideias transcendentais lhe são exatamente tão naturais quanto as categorias ao entendimento, se bem que com a diferença de que, enquanto as últimas levam à verdade, isto é, à concordância de nossos conceitos com o objeto, as primeiras produzem uma simples mas irresistível ilusão, cujo engano não se pode impedir nem através da mais aguda crítica (KrV, B 670).

A razão, segundo Kant, possui uma propensão natural para ultrapassar os limites da experiência possível e as ideias transcendentais produzem uma ilusão, que não pode ser dissipada. A dialética transcendental, como lógica da ilusão, mostra que as ideias transcendentais são princípios reguladores, que conduzem as regras do entendimento a uma unidade das regras, uma unidade dos conceitos, uma unidade de conhecimento. Se assim for, como a razão se liga ao uso empírico do entendimento?

A ilusão transcendental possui uma ligação com o próprio uso empírico da faculdade do entendimento no conhecimento do mundo sensível, uma vez que o entendimento faz uso de suas categorias para sintetizar o múltiplo sensível fornecido pela intuição pura espaço e tempo, e a razão procura dar unidade às categorias que se aplicam ao conhecimento empírico (por intermédio de uma intuição pura). Agora, como isso é possível? Como Kant pode relacionar uma ilusão da razão com um princípio de conhecimento do mundo sensível? A solução está na ilusão natural da razão, que

auxilia na busca da unidade do conhecimento e que precisa pressupor um ‘fundamento’ para a busca desta unidade, uma espécie de ilusão, que é transcendental e inevitável:

[...] os conceitos racionais puros da totalidade na síntese das condições são necessários pelo menos como problemas para fazer progredir a unidade do conhecimento se possível até o incondicionado e são fundados na natureza da razão humana, embora de resto tais conceitos transcendentais possam carecer de um uso adequado in concreto e, por conseguinte, não possuem nenhuma outra utilidade que a de conduzir o entendimento em direção à qual o seu uso enquanto é ampliado ao máximo possível é ao mesmo tempo posto em perfeito acordo consigo mesmo (KrV, B 380).

A razão procura ascender a uma regra mais geral ou mais universal, quer dizer, ela busca a máxima unidade dos conceitos do entendimento (incondicionado), uma vez que pelo conceito do entendimento possui uma diversidade¹⁸ de conhecimento mediante regras e a razão busca a unidade máxima dessas regras (KrV, B 360-361). Com isso, há uma inferência da razão para reduzir a multiplicidade do conhecimento do entendimento às condições universais a fim de promover a *suprema unidade do conhecimento*:

Se, como acontece frequentemente, a conclusão é proposta como um juízo para ver se não decorre de juízos já dados pelos quais é

¹⁸ A natureza nos dá uma multiplicidade de objetos que precisam ser sintetizados em um conhecimento, entretanto tal unidade não é dada pela natureza, mas sim pelo nosso processo cognitivo para aquisição de conhecimento. Podemos compreender este processo cognitivo como a montagem de um “quebra-cabeça”: temos diversas peças isoladas, figuras esparsas, com possibilidades de encaixes; quando se procura organizar as peças, pensa-se numa imagem que elas formariam quando unidas e encaixadas uma em relação à outra; isso é feito por nosso intelecto que procura organizar cada peça, cada parte, cada figura, em seu respectivo lugar, a fim de formar uma única imagem, uma unidade, pela qual obtemos o conhecimento daquele múltiplo que estava disperso. Do mesmo modo, temos: a natureza nos fornece uma multiplicidade de objetos, uma diversidade ‘desconfigurada’, que é abarcada por nossa intuição pura (espaço e tempo). O entendimento junto com suas categorias (regras) procura sintetizar este múltiplo em um objeto (fenômeno), formando uma unidade, que é transformada em conceito deste objeto. No mesmo sentido que o entendimento procura dar unidade ao múltiplo da natureza, a razão procura dar unidade às regras do entendimento (ideia), procurando assim, dar uma unidade à própria natureza, ou seja, uma unidade de todo conhecimento.

pensado um objeto completamente diferente, então investigo no entendimento se a asserção desta conclusão não se encontra nele sob certas condições segundo uma regra universal. Ora, se encontro semelhante condição e o objeto da conclusão deixa-se subsumir sob a condição dada, então a conclusão é derivada da regra, *que vale também para outros objetos do conhecimento*. Vê-se a partir disso que a razão, ao inferir, procura reduzir a grande multiplicidade do conhecimento do entendimento ao número mínimo de princípios (condições universais), e deste modo produzir a suprema unidade do conhecimento (KrV, B 361, grifo do autor).

Essa busca pela unidade das regras do entendimento é o princípio lógico da razão, que tem por finalidade produzir a suprema unidade do conhecimento, um universal incondicionado como condição de todo condicionado dado. A busca pela unidade é uma exigência lógica da razão, um postulado da razão, que anuncia que é preciso, de modo subjetivo, ascender a condições sempre mais elevadas a fim de encontrar para todo o condicionado dado o incondicionado que prescreve toda a série das condições condicionadas. O princípio lógico da razão procura reduzir ao mínimo o número de princípios para a unidade das regras do entendimento:

Em lugar de se ocupar com objetos quaisquer, a razão é agora concebida como uma *faculdade de segunda ordem*, como uma faculdade que realizaria determinadas operações e unificação sobre as operações de unificação realizadas pelos conceitos e princípios do entendimento sobre o múltiplo dado na intuição. Nessa concepção, a razão não visaria, pelo menos diretamente, o conhecimento de objetos quaisquer, mas buscaria subsumir sobre princípios de unidade mais gerais e mais altos todo o resultado do trabalho de unificação das intuições sob conceitos de objetos realizado pelo entendimento. Segundo Kant, essa unidade mais alta é completamente distinta da unidade que pode ser alcançada pelo entendimento, o que justificaria introduzir a razão como uma terceira faculdade de conhecimento (ESTEVEVES, 2012, p. 519-520, grifo do autor).

Assim como o entendimento dá unidade ao múltiplo da intuição, a razão exige, subjetivamente, a unidade do múltiplo do entendimento – um acordo do entendimento consigo mesmo – com isso, a razão no seu *uso lógico* prescreve uma unidade que não é a unidade da experiência (ou da natureza), já que esta unidade é dada pelo entendimento; ao contrário, a razão prescreve uma unidade às regras do entendimento. Desse modo, vê-se que a razão possui uma ligação com o entendimento na determinação do conhecimento, ou seja, a razão possui princípios regulativos para o uso empírico do entendimento, enquanto este unifica o múltiplo dos fenômenos, a razão unifica as regras do entendimento que permite a unidade do conhecimento empírico:

Na realidade, a multiplicidade das regras e a unidade dos princípios é uma exigência da razão para levar o entendimento a um acordo universal consigo mesmo, assim como o entendimento submete a conceitos o múltiplo da intuição, levando-a assim a uma conexão. Todavia, um princípio de tal espécie não prescreve aos objetos nenhuma lei e não contém o fundamento da possibilidade de conhecê-los e determiná-los, em geral, enquanto tais, mas é simplesmente uma lei subjetiva de economia com respeito às provisões do nosso entendimento, para, mediante comparação dos seus conceitos, reduzir o uso geral dos mesmos ao seu número mínimo possível, sem que sejamos por isso autorizados a exigir dos objetos mesmos uma uniformidade tal que favoreça a comodidade e a extensão do nosso entendimento e a dar ao mesmo tempo uma validade objetiva a tal máxima. Em uma palavra, a questão é, se a razão em si, isto é, a razão pura a priori, contém princípios sintéticos e regras, e em que podem consistir estes princípios (KrV, B 363-364).

Se a razão não possui princípios constitutivos, não produz conhecimento do objeto, como ela pode auxiliar o entendimento no processo do conhecimento? Por meio do uso lógico: a razão exige a unidade do conhecimento, contudo, a exigência só é realizada quando se pressupõe que a unidade incondicionada é dada. No

entanto, a busca pela unidade incondicionada pressupõe assumir que o próprio incondicionado é dado no objeto, e com isso, há uma ilusão que está em tomar este incondicionado como dado, assim como tomar a pressuposição subjetiva da unidade como se fosse objetiva. Ou seja, o entendimento unifica a multiplicidade da intuição em fenômenos, enquanto a razão procura unificar o conhecimento do entendimento em uma unidade mais alta, mas para isso, a razão pressupõe que o incondicionado é dado no objeto. Aqui, a razão estaria auxiliando o entendimento em seu uso empírico (síntese do múltiplo sensível em fenômenos), pois pretende levar o entendimento à máxima unidade possível a partir do incondicionado que é dado:

[...] embora a razão não possa prescrever ou impor aos objetos conhecidos pelo entendimento a unidade que ela espera poder encontrar no conhecimento deles, ainda assim, segundo Kant, a *ideia* e o *plano* geral dessa unidade, ou seja, os conceitos e princípios dessa unidade são “exigências da razão”, i.e. originários da razão, e não do entendimento, e ainda menos da experiência. Em outras palavras, o pensamento da unidade é algo que a razão *postula* e *projeta* sobre a multiplicidade de conhecimentos empíricos, embora não possa pretender impor esse pensamento de unidade aos próprios objetos conhecidos, ou seja, não possa *legislar* sobre eles (ESTEVEZ, 2012, p. 534, grifo do autor).

Em resumo: há um múltiplo na natureza, o entendimento com suas regras sintetiza o múltiplo em um objeto de conhecimento, e a razão leva as regras do entendimento a uma máxima unidade a fim de dar uma unidade a todo o conhecimento da natureza. Mas, para isso, é preciso pressupor um incondicionado, que corresponda ao objeto – aqui reside o problema: se há uma unidade dada no objeto (o incondicionado dado), este é possível de ser determinado, conhecido; mas sabemos que é impossível ter conhecimento da máxima unidade preterida pela razão.

Nesse sentido, não haveria, portanto, um paradoxo? Como resolvê-lo? Por meio de uma ilusão, que estabelece uma realidade

objetiva ao incondicionado quando tomo este incondicionado como dado no próprio objeto? No entanto, somente *se pressupõe* que há um incondicionado dado, e que o mesmo permite a procura pela unidade. Desse modo, a unidade preterida pela razão tem por base uma ilusão, que por sua vez se estabelece como algo positivo, já que com ela a razão pode, subjetivamente, direcionar, de modo regulativo, os princípios puros do entendimento para uma unidade caracterizada na ideia transcendental. Se há aqui um paradoxo, é porque a ilusão, famigerada como imputadora de erros, participa do processo de conhecimento, auxiliando a razão em seu princípio regulativo para a constituição da unidade sistemática.

Dessa forma, o paradoxo se estabelece quando se é convencido de que a base da exigência da razão pela unidade está fundamentada em uma ilusão. Se, por outro lado, *não há um paradoxo*, é porque o uso positivo da ilusão é legítimo, pois seu uso está dentro da cadeia sistemática elaborada por Kant ao pensar a lógica para o processo de obtenção do conhecimento, estabelecendo que: para completar a cadeia de conhecimento terminando em uma ideia é preciso fomentar uma Dialética para livrar o entendimento das amarras da experiência sensível – o que ficou evidente na Analítica – e, com isso, a descoberta da ilusão mostra o papel positivo do uso empírico da razão na procura de conhecimento auxiliando o entendimento na unidade de suas regras.

Kant apresenta uma exigência subjetiva da razão em encontrar princípios incondicionados que satisfaçam todo o conhecimento condicionado, no sentido de prescrever uma unidade do conhecimento. Mas tal exigência não determina nenhuma lei para os objetos, ou seja, os princípios da razão não são conceitos de objetos, antes, são princípios da unidade do conhecimento de todos os objetos (do conhecimento). Portanto, Kant, ao perguntar se a razão em si mesma – pura – contém ou não princípios sintéticos e regras, ele está pressupondo que existem regras ou princípios da razão que são ideias da unidade dos conhecimentos pretendidos por ela, que estabelece a própria unidade da razão como unidade do

conhecimento por meio do princípio da razão em geral em seu uso lógico.

A Dialética transcendental possui uma dupla tarefa: ela promove uma crítica ao erro metafísico e explora o papel da ilusão transcendental na unidade do conhecimento. Ela procura, por um lado, expor a busca pela unidade do conhecimento, unificando as regras do entendimento com a procura do incondicionado que unifica a série das condições condicionadas do condicionado dado no múltiplo da sensibilidade. Por outro lado, ela mostra a função da unidade ilusória no papel do conhecimento com a busca do incondicionado, a unidade do conhecimento sob uma ideia, o que leva Kant a uma crítica da razão em busca de uma limitação da razão em seu esforço para lhe garantir uma legitimidade teórica, uma sistematização:

[a Dialética] diferentemente do acento colocado no papel *negativo* da razão como vilã no incitamento à ilusão transcendental [...] Kant coloca agora o acento no seu papel *positivo*, de acordo com o qual a razão seria responsável por elaborar o material oriundo da sensibilidade sob a unidade suprema do pensamento. [...] a tese de Kant, segundo a qual haveria determinadas operações intelectuais reguladas por determinados princípios ou regras distintos e irreduzíveis aos do entendimento, que, por conseguinte, teriam de ser imputados a uma terceira faculdade até então não tematizada, a razão. Essas operações intelectuais peculiares manifestar-se-iam no incitamento ao uso transcendente do entendimento gerando a ilusão metafísica, o papel negativo da razão, e na cooperação com o entendimento na constituição da unidade suprema no conhecimento, o papel positivo da razão. Kant dá a entender que são exatamente os mesmos princípios da razão que cumpririam ambos os papéis (ESTEVES, 2012, p. 514).

Há, portanto, na Dialética transcendental, uma tarefa positiva: a ilusão transcendental com papel fundamental no processo do conhecimento, como necessidade subjetiva para alcançar a unidade. Mas há também uma tarefa negativa: crítica ao erro metafísico em tomar a máxima subjetiva da razão por princípio

objetivo. Mais uma vez, a ilusão se configura como uma espécie de fundamento, pelo qual é possível atingir a unidade requerida pela razão, mostrando assim seu papel positivo. Por outro lado, a ilusão tomada como natural, porque é inerente à razão, mostra seu lado negativo enquanto permanece presa aos preceitos da metafísica tradicional, perecendo em erros e contradições, sem perceber que o conhecimento a que ela atribui a razão, se não passar pelo tribunal da crítica, é repleto de indeterminações, é um conhecimento ludibriador, uma “ilusão sofisticada”. Essa ilusão metafísica possui papel negativo para o conhecimento, ao passo que a ilusão desvendada por Kant, na Dialética, parece possuir um papel positivo.

A ilusão transcendental consiste em tomar princípios da razão como sendo constitutivos para o conhecimento, que é, precisamente, o erro metafísico, quando tais princípios, na verdade, deveriam ser tomados simplesmente como regulativos. Ou seja, a razão procura o incondicionado como unidade de todo o condicionado dado, mas esta propensão da razão é uma necessidade subjetiva, falsamente tomada pelo metafísico como objetiva, para conectar conceitos e juízos em vista de uma unidade, e quando tomada como necessidade objetiva na determinação das coisas em si mesmas, tem-se uma ilusão (KrV, B 354):

Segundo Kant, a causa da ilusão transcendental estaria no fato de que regras fundamentais e máximas do uso da razão em prol do entendimento, por conseguinte, dotadas de validade meramente subjetiva, são tomadas como contendo uma determinação das coisas em si mesmas (*Dinge an sich selbst*), ou seja, como dotadas de validade objetiva. Sabemos agora que aquelas regras fundamentais e máximas do uso da razão em prol do entendimento dizem respeito à atividade de unificação da multiplicidade de conhecimentos e leis produzidos pelo entendimento (ESTEVEES, 2012, p. 525, grifo do autor).

Com isso, temos que a dialética transcendental trabalha no âmbito da busca do incondicionado, tal como a metafísica

tradicional sempre fez, mas apresenta a pretensão dessa busca pela unidade de todo condicionado com a descoberta de uma ilusão que é natural à própria razão, uma ilusão que persiste dentro dessa busca e não é dissipável¹⁹. Mediante isso, Kant mostra que há uma exigência pela unidade de todas as regras do entendimento, que é subjetiva, pois não produz objeto para o conhecimento, já que o incondicionado opera como uma unidade à qual a experiência está subordinada, mas este não é nunca um objeto da experiência:

Os conceitos da razão servem para *conceber*, assim como os do entendimento para *compreender* (as percepções). Se os primeiros contêm o incondicionado, então dizem respeito a algo ao qual toda a experiência é subordinada, mas que não é ele mesmo jamais objeto de experiência: algo ao qual a razão conduz em suas inferências a partir da experiência e conforme ao qual avalia e mede o grau de seu uso empírico, sem contudo constituir jamais um membro da síntese empírica. Se apesar disso, tais conceitos possuem validade objetiva, podem denominar-se *conceptus ratiocinati* (conceitos corretamente inferidos); se não a possuem, são pelo menos obtidos artificialmente mediante uma ilusão da inferência e podem denominar-se *conceptus ratiocinante* (conceitos sofisticos) (KrV, B 367-368, grifo do autor).

A articulação entre razão e entendimento promove o conhecimento da natureza partindo da experiência até a unidade mais alta de todo o conhecimento. Aqui aparece a ilusão transcendental como fonte positiva do conhecimento, uma ilusão natural e inevitável, que não cessa, mas pode não enganar. O entendimento compreende as percepções, ao passo que a razão concebe os princípios para a unidade das regras do entendimento.

¹⁹ Segundo Höffe (2005, p. 141-142) “A metafísica se funda no interesse da razão em procurar para o condicionado o incondicionado. O conhecimento deve à intuição um material ainda indeterminado; o entendimento confere ao material a unidade determinada mediante os conceitos e os princípios; a razão, enfim, tenta levar o conhecimento conceitual à unidade suprema. Mas esta unidade suprema é alcançada por uma condição que não está mais por sua vez condicionada; é o incondicionado. [...] o incondicionado opera a unidade sistemática de toda a experiência. Por isso a procura por ele parece evidente, constituindo até a continuação inevitável de todo conhecimento; essa procura é um interesse natural da razão”.

O conhecimento dos objetos que se apresentam à nós é dado pelas categorias do entendimento que unificam o múltiplo da sensibilidade, em conceitos de objetos. A razão exige para este conhecimento uma unidade mais alta, que transcende a experiência, a fim de conceber ao entendimento um acordo consigo mesmo pela unidade de suas regras. Assim, enquanto o entendimento possui regras, a razão possui princípios que são a unidade de todo o conhecimento.

A caracterização da existência de um paradoxo da razão consiste em considerar o papel positivo da razão em seu uso empírico, para prescrever unidade ao entendimento, tomando como predisposição uma ilusão, que não conduz, por si mesma, ao erro, mas sim auxilia a elevação das categorias do entendimento para além do limites da experiência para tentar uma ampliação do conhecimento. Essa ilusão não é prejudicial ao conhecimento enquanto não tomada como determinação das coisas em si, isto é, quando não se toma o objeto incondicionado como se fosse, de fato, um objeto que pudesse ser determinado categoricamente.

Em outras palavras, se se toma o incondicionado como objeto determinável, há uma ilusão que implica em erro, pois não há determinações para um objeto que transcende os limites da experiência possível e pode ser determinado pelas categorias do entendimento. Ao passo que, se se toma a ilusão transcendental como uma ilusão inerente à razão, natural, inevitável e que não cessa, como simplesmente um ponto de apoio para a pressuposição de que há um incondicionado dado, têm-se uma ilusão que não cessa até que se atinja a unidade pretendida pela razão sob uma ideia. A ideia, tomada como objeto da razão, elimina a ilusão transcendental se, e somente se, tal ideia permanecer como uma pressuposição subjetiva da razão para a unidade completa da natureza, sem que tal ideia seja um objeto determinável em uma experiência possível.

A ilusão transcendental não deixará de existir, ao menos, não somos enganado por ela, pois entende-se que é preciso pressupor o uso positivo desta ilusão se quisermos completar a

exigência da razão pela unidade do conhecimento. Ou seja, a unidade pretendida é uma pressuposição, como um norte, uma unidade projetada e a ilusão está em tomar este norte como um objeto determinado. Em contrapartida, se se toma esta ideia como um *focus imaginarius*, a ilusão transcendental não passa de um uso legítimo para percorrer o caminho até a unidade, pois sem ela não se pode pressupor um incondicionado, já que se ele, de fato, for dado, é possível que um metafísico desavisado o tome como objeto determinado e possível de ser representado sensivelmente.

Nesse sentido, há um uso positivo da razão dentro do conhecimento, pois ela exige uma unidade que o entendimento não pode atingir com suas categorias, pois todo o uso delas para além da experiência possível é ilusório e não produz nenhum conhecimento. Com isso, a razão, que não se aplica ao mundo sensível, mas se dirige ao entendimento, pode exigir uma unidade que transcende o uso do entendimento, mas tal exigência é subjetiva e precisa pressupor que há um incondicionado como unidade de todo o conhecimento para empreender sua busca.

Se a razão não se liga, diretamente, ao processo de conhecimento do mundo sensível, mas procura dar unidade a todo o conhecimento, como é possível relacionar uma exigência subjetiva da razão, que é a busca da unidade, com o uso empírico do entendimento na produção do conhecimento? Se a razão auxilia o entendimento a unificar suas regras, ela precisa ter uma ligação com o conhecimento empírico do entendimento. Mas como isso é possível, se ela não possui princípios constitutivos? O mecanismo para esta ligação está no próprio paradoxo: a razão possui uma ilusão que é natural, que consiste em pressupor que há um incondicionado dado nas próprias coisas, sem o qual não se pode cumprir a exigência da unidade do conhecimento. A ilusão também é inevitável, pois é preciso pressupor o incondicionado como dado, o que evidencia o paradoxo. Além disso, essa ilusão não cessa, pois deve ser pressuposta, se se pretende a busca pela unidade do conhecimento, mas a ilusão, ainda que necessária, pode não

enganar, se e somente se, o incondicionado ser tão somente um pressuposto indeterminado, ou seja, se não se toma o incondicionado como algo objetivo que pode ser constituído como um objeto de conhecimento:

[...] a ilusão transcendental e metafísica seria inevitável e necessária porque consequência de uma interpretação errônea de um princípio da razão subjetivamente válido quando restrito às operações de unificação dos conhecimentos do entendimento, mas que geraria tais ilusões porque traria em si mesmo a aparência de ser válido para as próprias coisas ou as coisas em si (ESTEVES, 2012, p. 140).

A ilusão transcendental é natural, inevitável, indissipável, pode não enganar e possui um uso positivo no conhecimento empírico. Não seria isso um paradoxo? Como uma ilusão pode auxiliar na aquisição do conhecimento? Ela auxilia o conhecimento como pressuposição da existência de um incondicionado como base para ascender de condições a condições até a unidade incondicionada de todo o conhecimento: a ideia transcendental. Então, com este uso positivo, pode-se dizer que *não há paradoxo algum*. No entanto, a ideia transcendental é para Kant uma espécie de *focus imaginarius*, e esta metáfora, ao contrário, responde à possibilidade de resolução do paradoxo, se existente: a ilusão é necessária para poder atingir a unidade projetada pelo *focus imaginarius*, e ela não cessa, mas pode não enganar se o incondicionado pressuposto para a busca da unidade não for determinado objetivamente. A ilusão auxilia na busca pela unidade e o *focus imaginarius* é tomado como o horizonte para onde se deve projetar esta unidade sob uma ideia.

Portanto, se há um paradoxo da razão, poderá o *focus imaginarius* resolver tal paradoxo? Ou, se não há paradoxo, por que é preciso lançar mão desta metáfora como analogia de uma ideia transcendental? Para se esquivar de um possível paradoxo?

No próximo capítulo veremos a interpretação de Grier e Allison acerca da gênese da ilusão transcendental, apresentando, a partir da imprecisão de Kant, uma interpretação crítica sobre a tese destes intérpretes, procurando, com isso, alguma evidência plausível que auxilie nossa investigação. A partir deste panorama, no capítulo três, trataremos o *focus imaginarius* como uma analogia à ilusão de ótica e à ideia transcendental.

A UNIDADE SISTEMÁTICA DA RAZÃO

3.1 A exigência subjetiva da razão por uma unidade do conhecimento

É a decomposição do nosso inteiro conhecimento a priori nos elementos do conhecimento puro do entendimento [...] [a] completude de uma ciência [...] é possível unicamente mediante uma *ideia do todo* do conhecimento a priori do entendimento e pela divisão, determinada a partir dessa ideia dos conceitos que perfazem tal conhecimento, portanto, apenas por meio da sua *interconexão num sistema* [...] O conjunto dos seus conhecimentos [do entendimento] perfará por isso um sistema a ser abarcado e determinado sob um ideia [...] (KrV B 89-90).

Essa entrada, que apresenta a Analítica Transcendental, mostra a tarefa que caberá à razão, no âmbito da Lógica transcendental que contém a dialética transcendental, que busca apresentar, por um lado, a exigência subjetiva da razão por uma unidade de todo conhecimento, sob uma ideia – a unidade do conhecimento do entendimento – e por outro, pretende frear os intentos da razão na determinação de objetos, que estão fora do alcance de aplicação das categorias do entendimento para prescrever um conhecimento legítimo do objeto. Vemos, portanto, que a Analítica procura, em certo sentido, isolar o Entendimento junto aos seus conceitos puros, ao passo que a Dialética procura dar uma unidade completa a todo conhecimento, ao mesmo tempo que intenta aplicar o conhecimento do entendimento, mas também limita o seu uso, mostrando que é tarefa da razão “pressupor” uma ideia como unidade de todo conhecimento. Seria nesse ponto que se pode afirmar a necessidade da Dialética? Como um instrumento indispensável para cumprir com a tarefa para a unidade do conhecimento, que a Analítica é incapaz de perfazer? Ou seria somente uma crítica ao dogmatismo da razão, à metafísica

tradicional, que precisa compreender que o objetivo da razão, ou, o conhecimento que se pretende transcendental é impossível de ser determinado, mas ao mesmo tempo pode ser ao menos pensado?

Na Dialética transcendental, Kant afirma que a razão possui uma exigência natural pela unidade do conhecimento e, para isso, pressupõe a busca do incondicionado que determine esta unidade. Kant identifica que há, nesse percurso, uma ilusão que precisa ser diagnosticada como ilusão para que não se tome, a exemplo do metafísico dogmático, a exigência da razão pela unidade do conhecimento por exigência objetiva que caracteriza a determinação do próprio incondicionado, transformando uma exigência subjetiva *como se fosse objetiva*.

A razão, em seu modo próprio de operar, com a ilusão transcendental, possui máximas e regras subjetivas, que procura dar unidade para o entendimento. Tais regras possuem “aspectos de princípios objetivos”, pois com elas a razão é levada a interpretar a unidade do pensamento como se estivesse determinando objetos em si mesmos, o que, por sua vez, confirma a especificidade de uma ilusão que não cessa (HULSHOF, 2012).

Na Dialética transcendental Kant expõe a pretensão da razão em alcançar a unidade sistemática do conhecimento, promovendo um progresso às condições mais altas de todo conhecimento por meio de uma máxima lógica da razão. Tal máxima procura dar unidade aos conceitos do entendimento em vista de um incondicionado, mas sem objeto, ou seja, a busca pela unidade é uma exigência subjetiva da razão. No entanto, pela exigência da razão em ascender de condições a condições até o incondicionado, a razão pressupõe que o incondicionado é dado nas próprias coisas, o que é precisamente a ilusão natural e inevitável. Isso porque a razão exige uma unidade sistemática que só pode ser alcançada ao se pressupor o incondicionado dado nas próprias coisas, e para ascender até ele, é preciso constatar que há uma ilusão transcendental, que é natural e inevitável, pois, a razão exige uma unidade sistemática e parte da pressuposição de um dado condicionado que carrega consigo uma

série de condições subordinadas, que é incondicionada. Tal pressuposição, considerando que há o incondicionado nas próprias coisas, é o princípio ilusório.

A ilusão transcendental, portanto, é tomar a exigência subjetiva da razão, a busca pela unidade sistemática, por algo objetivo, que pode me guiar na determinação (na busca) da completude do conhecimento empírico, pressupondo o incondicionado dado nas próprias coisas. Nesse sentido, a ilusão transcendental possui um uso positivo para o conhecimento empírico, pois a exigência pela unidade sistemática é necessária para dar uma unidade completa de todo conhecimento. Ao mesmo tempo, a crítica ao metafísico que se confunde com a ilusão inevitável (erro inevitável), também é diagnosticada a partir da constatação de que há uma ilusão. Agora, a ilusão é natural e inevitável, mas pode não enganar, se considerarmos que a unidade exigida pela razão é algo subjetivo, que pressupõe a existência de uma ideia, como unidade (um *focus imaginarius*):

[...] as ideias transcendentais [...] possuem um uso excelente e imprescindivelmente necessário, ou seja, o uso regulativo que consiste em dirigir o entendimento para um determinado objetivo com vistas ao qual as linhas de orientação de todas as suas regras confluem para um único ponto. Embora na verdade seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*) [...] (KrV, B 673, grifo do autor).

Vale ressaltar que a razão empreende a busca por um incondicionado que possa garantir a unidade do conhecimento em vista da unidade das regras do entendimento, uma unidade sistemática e não uma unidade empírica, tal como empreendida pelo entendimento na síntese do múltiplo do fenômeno dado na intuição sensível. Mas a unidade da razão é transcendental e tem como base uma ilusão, que legitima a busca pela unidade.

Para tanto, Kant afirma que é preciso, ao lado das condições, empreender uma unidade de todo conhecimento, mas também é preciso pressupor uma série das condições incondicionada. Aqui

está a tese de Kant sobre a exigência da unidade de todo conhecimento, afirmando que há um *uso lógico* da razão, que evidencia a unidade da razão como a unidade do conhecimento:

[...] procurar até onde for possível (mediante um pro-silogismo²⁰), a condição da condição, vê-se bem que o princípio peculiar da razão em geral (no uso lógico) é: encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento o incondicionado, pelo qual é completada a unidade de tal conhecimento (KrV, B 364).

O princípio geral da razão, no seu uso lógico, procura para o conhecimento condicionado o incondicionado como máxima unidade para completar o conhecimento do entendimento. Assim, vê-se que todo o nosso conhecimento é incompleto à medida que não pressupomos sua unidade, seu princípio ou mesmo o incondicionado que legitima a unidade de todo conhecimento condicionado. A razão exige tal unidade pressupondo que o condicionado, que é dado, contém nele mesmo algo de sua condição, o incondicionado.

Nesse sentido, Kant afirma que para obter a unidade da razão é preciso pressupor ou admitir que “[...] se o condicionado é dado, é também dada (isto é, é contida no objeto e na sua conexão) a série total das condições subordinadas entre si, a qual é, por conseguinte, incondicionada” (KrV, B 364). A completude exigida pela razão possui o princípio ‘dado o condicionado é dada também toda a série das condições subordinadas entre si, bem como o absolutamente incondicionado, que possibilita o próprio condicionado’; sem esta pressuposição não é possível legitimar a busca pela unidade.

A busca pela unidade, segundo Kant (B 386-389), não precisa de fundamento algum para justificar esta exigência da razão,

²⁰ Entende-se um *pro-silogismo* como a ascensão da razão (por uma série ascendente de silogismos) que parte de um condicionado dado até o incondicionado. Isso também pode ser entendido pelo seu oposto, com o *epi-silogismo*: dado o incondicionado a razão segue de modo descendente até o condicionado (progresso da razão), mas este já é dado pelo próprio conhecimento do entendimento.

uma vez que a razão é a faculdade de inferir/julgar mediatamente, promovendo a subsunção de um juízo possível, subsumido à regra (como premissa menor), sob a condição de um juízo dado, regra universal (como premissa maior), sendo a condição da regra, que irá gerar um juízo real (como conclusão). Ou seja, o juízo dado é a regra universal (premissa maior), enquanto o juízo possível é subsumido à regra (premissa menor), obtendo-se, assim, um juízo real (conclusão do silogismo)²¹:

A regra expressa algo universalmente sob uma certa condição, ora a condição da regra verifica-se em um caso concreto. Logo, o que sob aquela condição valia universalmente é também considerado válido no caso concreto (que implica esta condição). Vê-se facilmente que a razão chega a um conhecimento mediante ações do entendimento que constituem uma série de condições (KrV, B 387).

Aqui a razão obtém um conhecimento a partir das ações do entendimento por sua série de condições:

Considerada em seu *uso lógico* a razão não difere essencialmente do entendimento. Ambos operam com a busca da unidade, o entendimento produz as funções de unidade dos conceitos em um juízo, ao passo que a razão procura a unidade na *relação entre os juízos*. Assim, enquanto o entendimento pode fazer inferências imediatas, a razão exerce um papel mais complexo, na medida em que articula os juízos para inferir mediatamente a partir de uma condição presente em dois (ou mais) juízos. Esse processo complexo envolve uma nova combinação entre as faculdades do conhecimento. Primeiro é concebida uma regra geral (proposição maior) pelo *entendimento* (Todos os homens são mortais). Em seguida, a *faculdade de julgar* subsume um caso (proposição menor) na condição da regra geral (Todos os sábios são homens). E, a partir disso, a *razão* conclui que o caso subsumido possui o predicado da regra geral (Todos os sábios são mortais) (HULSHOF, 2012, p. 12, grifo do autor).

²¹ Por exemplo: Todo composto é mutável / Os corpos são compostos / Portanto, os corpos são mutáveis (chego a um conhecimento por uma série de condições).

Isso significa que a razão procura, em seu uso lógico, elevar um caso particular a uma regra mais geral, passando de condição presente na regra geral a uma condição que enquadre a condição dada (caso dado). Ou seja, a razão busca reduzir a diversidade do conhecimento do entendimento a uma unidade das regras do entendimento, uma redução a um número mínimo de princípios²².

Segundo Kant²³ (KrV, B 387-388), toda série que possui um expoente dado pode ser continuada silogisticamente ao infinito por um poli-silogismo (*ratiocinatio polysyllogistica*) ou por um pro-silogismo (*per prosyllogismus*). Por *pro-silogismo*, entende-se que dado o condicionado, por uma série ascendente, ascende-se até o incondicionado, enquanto que por um *epi-silogismo* (*per episyllogismus*), entende-se que dado o incondicionado, por uma série descendente, “desço” até o condicionado.

Segundo Esteves (2012, p. 537, grifo do autor):

[...] no uso lógico da razão no procedimento ascendente, para cada juízo particular dado a razão exige que sejam encontrados um termo médio e uma premissa maior, que seriam as condições de derivação do juízo particular de que se partira. Mas a razão não se contentaria com essas condições apenas parciais, exigindo então que se prossiga na busca de condições mais altas. Assim, por meio de uma série de prossilogismos, a razão em seu uso lógico exige que nos elevemos de uma condição a outra condição mais alta, ou seja, de premissa maior em premissa maior, subordinadas umas às outras num grau de generalidade cada vez maior, até chegarmos a uma premissa maior última que não seria subordinada a

²² Cf. KrV, B 361.

²³ Para reforçar este argumento kantiano, Esteves (2012, p. 538) afirma que “[...] segundo Kant, de olhos postos nessa máxima que regularia subjetivamente o procedimento da razão na sua busca ascendente de princípios cada vez mais gerais para subsumir a multiplicidade de juízos do entendimento, o filósofo metafísico simplesmente teria se deixado iludir por ela, como quem se ilude com a visão de um bastão se entortando dentro da água, e levado a pensar que o mesmo seria válido para os objetos no mundo. Em conformidade com isso, o filósofo metafísico passaria a supor que seria possível partir dos objetos e fenômenos no mundo e, numa espécie de “prossilogismo real”, ascender de condição real em condição real, até chegar às condições últimas, em outras palavras, ao incondicionado na série completa das condições dos objetos e fenômenos.

nenhuma outra condição ou premissa mais alta, em outras palavras, até chegarmos a um princípio último incondicionado, que seria então a condição última de derivação daquela proposição da qual havíamos originalmente partido. Kant chama de “máxima” esse princípio do uso lógico, porque, na verdade, ele contém nada além de uma *diretriz*, de *uma instrução sobre como agir* na busca de premissas cada vez mais gerais para fornecer unidade aos juízos do entendimento.

Mediante a unidade da razão, Kant (KrV, B 365) afirma que os princípios da razão pura são sintéticos, já que o condicionado refere-se analiticamente à sua condição, mas não, portanto, ao incondicionado, que é sintético. O incondicionado deve oferecer matéria para proposições sintéticas *a priori*, enquanto que as proposições fundamentais da razão pura são transcendentais, não se faz delas uso empírico adequado (não se aplica a fenômenos). Assim, a razão busca estender-se a condições sempre mais altas à procura da máxima unidade do conhecimento, o que, segundo Kant, causa maus entendidos e ilusões, confirmando assim a tarefa da dialética transcendental que é desvendar os equívocos da razão.

Considerando que o princípio da razão pura é um princípio sintético, é preciso compreender que há uma subordinação entre: 1) procurar a unidade do conhecimento e 2) pressupor que o incondicionado, que completa a unidade, é dado junto com a série das condições. Assim, há um princípio da razão pura que se coloca como sintético:

Um tal princípio da razão pura é, porém, evidentemente *sintético*, pois o condicionado refere-se analiticamente, é verdade, a alguma condição qualquer, mas não ao incondicionado. Além disso, de tal princípio tem que, originar-se também diversas proposições sintéticas das quais o entendimento puro nada sabe, enquanto tem a ver somente com objetos de uma experiência possível cujo conhecimento e síntese são sempre condicionados. Porém, se o incondicionado efetivamente ocorre, pode ser considerado especialmente segundo todas as determinações que o distinguem de todo condicionado e deste modo tem que oferecer matéria para

várias proposições sintéticas a priori (KrV, B 364-365, grifo do autor).

Pelo princípio da razão pura (sintético) tem que se considerar que o uso dos princípios são transcendent²⁴ e não possuem uso empírico adequado, isto é, tem a ver com princípios do uso puro da razão para a unidade do entendimento. Agora, se o princípio da razão pura é transcendente, como pode ter uso positivo para o conhecimento?

A passagem da máxima lógica para o princípio da razão pura se dá pela busca do incondicionado que completa a série das condições e não simplesmente a procura de condições sempre mais elevadas. A procura por uma condição mais alta, que não é condicionada, é uma síntese (analítica, em oposição, é buscar a condição mais geral para uma condição dada), uma vez que se pressupõe algo que está além da condição a qual o condicionada se refere.

Essa síntese empreendida pela razão mostra a faculdade da razão como produtora de princípios a priori, ou, “conceitos” próprios da razão (ideias transcendentais) em seu uso real. O uso positivo da razão na produção do conhecimento está no “auxílio” prestado ao entendimento a caminho da unidade incondicionada do conhecimento. Ou seja, seria essa a justificativa para a função positiva deste progresso da razão até o incondicionado, o que eximiria a razão de um uso transcendente e ilusório? Não se tornando algo paradoxal?

A extensão que a razão procura fazer até o incondicionado, isto é, promover uma síntese de todas as condições, estabelece,

²⁴ No Apêndice à Dialética Transcendental, Kant evidencia a distinção entre o uso transcendente e o uso imanente das ideias transcendentais, mostrando que somente o uso das ideias transcendentais pode ser transcendente: “[...] jamais as ideias mesmas, mas simplesmente o seu uso pode ser *sobrevoante* (transcendente) ou *doméstico* (imanente) com respeito a toda experiência possível, de acordo com a direção que se dê a tais ideias, quer orientando-se diretamente para um objeto pretensamente correspondente a elas ou orientando-se só para o uso do entendimento em geral com vistas aos objetos que tem a ver [...]” (KrV, B 671, grifo do autor).

segundo Hulshof (2012), a origem da ilusão transcendental, pois a razão “imita” o modo de proceder do entendimento – unidade de fenômenos – e estende a unidade pensada pelo entendimento até o incondicionado pensado pela razão.

Agora, o ponto chave disso é compreender que há 1) uma exigência da razão na busca pela unidade do conhecimento pressupondo um incondicionado; e 2) há uma ilusão na exigência subjetiva da razão por tomar o incondicionado como dado junto com a série das condições subordinadas²⁵.

A exigência da razão por uma unidade incondicionada é uma exigência subjetiva mediante o uso lógico da razão. Mas à medida que este princípio subjetivo é tomado como um princípio objetivo que determine o próprio incondicionado, isto é, promova a tomada do incondicionado como objeto a ser conhecido, haverá uma ilusão, que é denominada por Kant de ilusão transcendental: tomar o princípio subjetivo da razão por princípio objetivo da determinação das coisas em si mesmas:

[...] em nossa razão [...] encontram-se regras fundamentais e máximas do seu uso, as quais possuem completamente o aspecto de princípios objetivos e pelos quais acontece que a necessidade subjetiva de uma certa conexão de nossos conceitos em benefício do entendimento é tomada por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si mesmas. Trata-se de uma *ilusão* [...] (KrV, B 353-354, grifo do autor).

Para compreender a ilusão que decorre dessa objetivação do princípio subjetivo da razão, é preciso compreender os dois caminhos que a razão coloca como imprescindíveis para a unidade de todo o conhecimento: 1) procurar a unidade e 2) pressupor o

²⁵ Veremos que o ponto 1 se refere ao que Grier e Allison denominam de P1, ao passo que em Kant isto se refere ao *pro-sylogismo* como máxima lógica na busca pelo incondicionado (que é proposto como existente); o ponto 2 diz respeito ao P2, que segundo Grier e Allison, é o incondicionado dado como efetivação de P1, ou seja, para os autores, somente é possível efetivar P1 se pressupomos P2. Em Kant, somente é possível procurar a unidade incondicionada se o incondicionado for pressuposto dentro da série das condições subordinadas.

incondicionado como dado. Isso porque, é por meio do caminho 2 que é possível completar o caminho 1.

Por meio da exigência da razão pela busca da unidade do conhecimento, com a pressuposição necessária da existência de um incondicionado dado junto com a série das condições, pode-se compreender que há uma ligação entre o entendimento e a razão que se dá pela existência da ilusão transcendental. Pois é exclusivamente pela pressuposição, que há um incondicionado, que é possível proceder com a busca da unidade, e tal incondicionado está presente, como pressuposição, na série incondicionada das condições sensíveis.

Isso mostra que a ilusão transcendental é natural porque pertence à razão e está na exigência pela unidade do conhecimento, e é inevitável, pois é preciso pressupor o incondicionado como dado para legitimar a busca pela unidade. Por isso, tal ilusão não cessa, mas se o incondicionado, como unidade, permanecer como pressuposição e não for determinado objetivamente, a ilusão pode não enganar.

Todo esse jogo empreendido para a busca de uma unidade sistemática que evidencia a existência de uma ilusão está na pressuposição de que há uma suposta completude da natureza, que se configura em três ideias transcendentais, que mostram a própria tarefa da Dialética transcendental:

Não nos ocupamos aqui com uma dialética lógica, que abstrai de todo o conteúdo do conhecimento e descobre unicamente a falsa aparência na forma dos silogismos, mas com uma dialética transcendental, que de conter inteiramente a priori a origem de certos conhecimentos a partir da razão pura, e de certos conceitos inferidos, cujo objeto não pode de modo algum ser dado empiricamente e que, portanto, se encontram totalmente fora da faculdade do entendimento puro. Da relação natural que o uso transcendental do nosso conhecimento tanto em silogismos quanto em juízos tem que ter com o uso lógico, concluímos que haverá somente três modos de inferências dialéticas que se relacionam com as três espécies de inferências pelas quais a razão

pode chegar a conhecimentos a partir de princípios e que a tarefa da razão consiste sempre em ascender da síntese condicionada, à qual o entendimento permanece sempre ligado, à incondicionada, que ele jamais pode alcançar (KrV, B 390).

A Dialética transcendental deve mostrar a origem de certos conhecimentos a partir da razão pura (uso real), que são dados na experiência e estão fora da faculdade do entendimento puro.

Para Kant há uma relação natural entre o uso transcendental, que busca construir conceitos puros da razão, com o uso lógico, que constrói conceitos de conhecimentos a partir de uma série de condições dadas ou inferidas. Por esta relação há, portanto, três modos de inferências dialéticas partindo do condicionado para o incondicionado, a saber: Psicologia, como unidade incondicionada do sujeito pensante (ideia fornecida pela razão para a doutrina transcendental da alma); Cosmologia, como unidade incondicionada da série das condições do fenômeno (ideia para a ciência transcendental do mundo); Teologia, como unidade incondicionada da condição de todos os objetos do pensamento em geral (ideia para o conhecimento de Deus).

A razão pura fornece a ideia para cada unidade incondicionada possível dentro da relação entre uso transcendental e uso lógico, que pode fornecer conhecimento de algo. No entendimento, o uso transcendental, que fornece uma ideia, conceito puro da razão, é um projeto de unidade sistemática de todo conhecimento, sendo tal projeto um “produto puro e autêntico ou problema da razão pura” (KrV, B 392). Assim, a razão pura tem por objetivo a totalidade absoluta da síntese do lado das condições, para com ela pressupor a série total das condições (incondicionado) a fim de fornece-la a priori ao entendimento (KrV, B 393).

Pode-se entender a razão pura como “ideias transcendentais que servem somente para *ascender*, na série das condições, até o incondicionado, isto é, até os princípios” (o descer até o condicionado é dado por um uso lógico junto ao entendimento), e,

para Kant, as três ideias transcendentais possuem uma conexão natural, uma conexão sistemática, que delimita e assimila um campo peculiar da razão pura (KrV, B 396).

As três ideias da razão mostram três espécies de silogismos dialéticos (KrV, B 397-399): Paralogismo transcendental: do conceito transcendental do sujeito concluo a unidade desse sujeito, sem obter nenhum conceito dele; Antinomia da razão pura: conceito transcendental da totalidade absoluta da série das condições para um fenômeno dado em geral, tendo de um lado um conceito em si mesmo contraditório da unidade incondicionada da série, e, por outro lado, sua unidade contraposta, da qual não há conceito; Ideal da razão pura: totalidade das condições para pensar um objeto em geral, que pode ser dado, concluo a absoluta unidade sintética de todas as condições da possibilidade das coisas em geral, que não conheço no conceito transcendental, e disso chego a um ente de todos os entes, incognoscível por um conceito transcendental, e sua necessidade incondicionada não me dá nenhum conceito²⁶.

[...] conforme o exame levado a cabo por Kant ao longo da Dialética da razão pura, imortalidade, liberdade e Deus são ideias originadas na regressão da razão do condicionado ao incondicionado, perfazendo um movimento que totaliza as partes e institui, em um plano irredutível à verificação, o inteiro sistema do conhecimento empírico. Aquelas ideias, enfim, respondem à exigência racional de que a experiência *configure uma totalidade*, do mesmo tipo que a vigente em um organismo ou num texto, em que partes ou teses revelam uma articulação sistemática que as une mutuamente. Os dogmáticos erravam ao hipostasiar o impulso totalizante da razão no incondicionado em si? A lição kantiana, representada pela inversão de perspectivas que é a revolução copernicana, consistirá em acolher o impulso totalizante da razão como aquilo que preside, do alto, toda determinação empírica e, por implicação, todo conhecimento de experiência (FIGUEIREDO, 2005, p. 18, grifo do autor).

²⁶ Desses três silogismos, ou das três ideias transcendentais, iremos, no capítulo 4, expor as Antinomias como um exemplo de ideia transcendental, como uma unidade do mundo, a exemplo da função ou legitimidade do *focus imaginarius*.

A sistematicidade levada a cabo por Kant tem por objetivo mostrar que há uma unidade na natureza que é pressuposta pela razão, porém, uma unidade projetada, subjetiva, que não se confirma em exemplos dados na natureza, empiricamente, mas que responde aos intentos da metafísica tradicional, que legitimavam, ou procuravam legitimar a existência real e *in concreto* de objetos que transcendiam as explicações e provas concretas da faculdade de conhecimento.

Kant até procura exemplos na natureza para justificar sua tentativa de mostrar os erros da metafísica e o progresso da crítica da razão, evidenciando a necessidade da unidade da natureza:

Uma planta, um animal, a ordenação regular do sistema cósmico (provavelmente também a completa ordem natural) mostram claramente: que são possíveis somente segundo ideias; que na verdade nenhuma única criatura sob as condições singulares de sua existência jamais é adequada à ideia do que há de mais perfeito em sua espécie (assim como tampouco o homem é adequado à ideia de humanidade que ele próprio traz em sua alma como arquétipo de suas ações) que aquelas ideias, todavia, no entendimento supremo estão individual, imutável e inteiramente determinadas e são as causas originárias das coisas sendo apenas o todo da ligação das coisas no universo plenamente adequado àquela ideia. Uma vez que se abstraia do exagero contido na expressão, o ímpeto espiritual do filósofo de elevar-se da observação da cópia do que é físico na ordem do mundo à conexão arquitetônica da mesma segundo fins, isto é, segundo ideias, é um esforço merecedor de respeito e imitação [...] (KrV, B 374-375).

Esse esforço kantiano em buscar uma unidade da natureza mostra que somente é possível o conhecimento do mundo por meio de uma completude, de um todo, que deve ser, ao menos, pensado. É por este pensamento, que, segundo Kant, podemos conhecer empiricamente as coisas, pois para tudo que o mundo nos apresenta é com vistas a uma unidade do todo. Nas palavras de Figueiredo (2005, p. 18-19, grifo nosso), isso justifica a possibilidade da

experiência pela possível existência do todo, a qual esta experiência pode ser pensada como sistema:

Com efeito, veremos que, conforme a *Crítica*, todo condicionado é posto sobre o fundo do incondicionado, e cada determinação transcorre no horizonte da totalidade das determinações da qual ela hipoteticamente faz parte. Nem o incondicionado nem o sistema que articula em um todo as partes do conhecimento empírico dispõem de um correlato objetivo. Ao contrário, são meras ideias da razão, mobilizadas a cada passo do conhecimento da experiência a fim de investir o conjunto de suas determinações de harmonia e finalidade. Entendamo-nos sobre isso: *para Kant, só há conhecimento (determinação) sob o horizonte de uma totalidade graças à qual a experiência pode ser pensada como sistema.*

É preciso compreender que: 1) a existência da natureza está condicionada a um sistema, uma unidade do todo da natureza; 2) todo o conhecimento da natureza está condicionado; 3) sendo o conhecimento do mundo algo incondicionado, busca-se a condição da condição até o incondicionado, que explica a ordem do mundo, ou a unidade do todo da natureza. Nesse quadro, a razão irá procurar o incondicionado com vistas a uma ideia transcendental que representa a unidade sistemática em três exemplos de unidade, três ideias. Para isso, é preciso tomar um horizonte de unificação como um norte que apresente a unidade, como um *focus imaginarius*.

A tentativa de Kant ao engendrar a exigência de uma unidade sistemática exige um esforço de compreensão que o próprio Kant, a nosso ver, deixa confuso e com lacunas na *Crítica*, o que dá margem a diversas interpretações. Veremos na próxima seção uma das possíveis interpretações para esta busca e, posteriormente, justificaremos que, pela própria imprecisão de Kant, as interpretações podem ser contraditórias e não elucidam o problema, ou ainda, estabelecem outras problemáticas e possibilitam outras interpretações, como o próprio paradoxo da razão que pode ser

resolvido – se, de fato, ele existir –, pela metáfora crítica analógica do *focus imaginarius*.

3.2 Uma interpretação acerca da unidade sistemática: Grier, Allisson e os princípios P1 e P2

Michele Grier em sua obra *Kant's doctrine of transcendental illusion* apresenta a gênese da questão da ilusão em Kant, iniciando o problema desde os primeiros escritos até a *Crítica da razão pura*. O ponto fundamental da sua obra consiste em apresentar dois princípios que explicam a ilusão transcendental apresentada por Kant com vistas à unidade de todo o conhecimento. No mesmo sentido, Henry Allison na obra *Kant's Transcendental Idealism* apresenta os argumentos acerca da ilusão transcendental tendo por base os princípios estabelecidos por Grier como P1 e P2.

O passo fundamental para compreender esses dois princípios é enveredar pelo caminho apontado por Kant como sendo a orientação para encontrar o incondicionado que completa a série das condições condicionadas. Kant afirmou que o princípio da razão em geral (uso lógico) procura “encontrar para o condicionado do entendimento o incondicionado, pelo qual é completada a unidade de tal conhecimento” (KrV, B 364). Essa primeira afirmação se configura como o postulado lógico da razão, que procura a unidade de todo o conhecimento e, segundo Grier (2001), Kant considera esse princípio como subjetivo, uma vez que é um requisito conceitual da nossa faculdade intelectual. Nesse sentido, Grier caracteriza esse primeiro princípio como P1: expressa a procura da razão para atingir a unidade mais alta possível para o conhecimento, é uma máxima lógica, requisito puramente formal ou preceito lógico da razão. Como máxima lógica não prescreve nenhuma lei para objetos e não contém nenhum fundamento geral da possibilidade do conhecimento ou determinação dos objetos. Para Kant (KrV, B 363-364), esta máxima lógica procura levar o entendimento a uma unidade universal de conceitos para que a exigência subjetiva da

razão, pela unidade dos princípios do entendimento, seja atendida tendo em vista que o objeto pretendido nesta unidade não possui nenhuma determinação. Dessa forma, a máxima lógica não possui validade objetiva, pois não serve como lei objetiva para determinar objetos, sendo por sua vez uma lei subjetiva para unidade de todo conhecimento do entendimento. Essa necessidade subjetiva, segundo Grier (2001), é algo expresso pela razão em vista de uma sistematização, uma unidade do pensamento, já que a razão é uma faculdade de princípios²⁷:

Essencialmente, por essas mesmas razões, Kant parece às vezes argumentar que o princípio da unidade sistemática é "ilusório". Embora o princípio da razão expresse interesse para alcançar a unidade mais elevada possível do pensamento, é apenas uma máxima lógica e, como tal, não pode ser dita para determinar objetos. Assim, P₁ não fornece por si só os fundamentos de juízos a priori sobre objetos, visto que abstrai de todo conteúdo do conhecimento; ele simplesmente prescreve que a unidade de pensamento deve ser procurada. Devido a isso, qualquer uso de P₁ como um princípio objetivamente válido, qualquer tentativa de traçar verdades objetivas ou materiais a partir dele, é "ilusório"²⁸ (GRIER, 2001, p. 121, grifo do autor).

Para Grier, P₁ não é, por si mesmo, um princípio de unidade ilusório, pois é um princípio subjetivo (procurar a unidade de pensamento), que, como tal, se refere apenas à unidade das regras

²⁷ Logo no início da Parte 1 da obra *Kant's doctrine of transcendental illusion*, Grier estabelece, como apresentação de sua tese, que a ilusão transcendental tem sua origem na busca pelo método e pelo reconhecimento dos problemas sobre o método metafísico, o que se liga à limitação da natureza do nosso conhecimento: "[...] I argue that Kant's discovery of transcendental illusion was broadly grounded in this search for method and the consequent recognition that problems about method are bound up with the limited nature of our faculties of knowledge" (GRIER, 2001, p. 17).

²⁸ On essentially these same grounds Kant sometimes seems to argue that the principle of systematic unity is "illusory". Although the principle expresses reason's concern to achieve the highest possible unity of thought, it is only a logical maxim and, as such, cannot be said to determine objects. Hence, P₁ does not by itself provide the grounds for any a priori judgments about objects, for it abstracts from all content of knowledge; it simply prescribes that unity of thought be *sought*. Because of this, any use of P₁ as an objectively valid principle, any attempt to draw objective or material truths from it, is "illusory".

do entendimento e não à unidade dos próprios objetos (tal qual feita pelo entendimento). Pode parecer que Grier estabelece P1 como um princípio transcendental, objetivo, pois é uma exigência da razão pela unidade de todo conhecimento e deveria funcionar como um princípio de unidade que estabelece um objeto (como unidade de todo conhecimento). No entanto, tal princípio é lógico e subjetivo e não pode ser tomado como um princípio objetivo que determine objetos, pois, se assim for, tal princípio tornar-se-ia ilusório. É neste sentido que Grier²⁹ afirma, no início da citação acima, que P1 não é um princípio de unidade ilusório³⁰.

²⁹ No escrito intitulado “O conceito de númeno na *“Dialética transcendental: a abertura para um uso legítimo das ideias da razão”*”, Monique Hulshof (2012) faz uma interpretação de Grier no sentido da formação da ilusão transcendental e o fato dela não ser enganosa e poder ser corrigida, jogando com o papel da necessidade da ilusão transcendental para a investigação da unidade sistemática do conhecimento, bem como a tentativa de determinar o objeto representativo desta unidade de pensamento por meio da aplicação das categorias além da experiência possível. Isto é, o último caso é evitável, enquanto no primeiro caso, a ilusão é natural e, portanto, inevitável. Aqui, o engano, que aparece ao pretender determinar um objeto transcendente como o objeto da unidade de pensamento, pode ser evitado, desde que se tome o uso das ideias da razão como uma pressuposição da unidade de todo conhecimento, uma ideia como unidade que não possui um objeto correspondente que não pode ser determinado: “Para consolidar seu argumento, Grier recupera o quadro geral da ilusão transcendental descrita por Kant. Esta consistiria na necessidade que a razão tem de passar da exigência subjetiva de unidade completa do pensamento para a pressuposição de um incondicionado, ou um objeto dado independentemente das condições da experiência (coisa em si mesma). Ela nada mais seria, portanto, do que a projeção de uma unidade objetiva que a razão faz em vista de sua exigência subjetiva de unidade sistemática do entendimento. Assim, o erro metafísico apontado por Kant não estaria nessa exigência natural e inevitável da razão em projetar a unidade do pensamento em uma representação de objetos (na representação de coisas em si mesmas), mas na tentativa de conhecer ou determinar o objeto dessa representação mediante uma aplicação ilegítima das categorias. Ora, a aparência transcendental é inevitável, mas o uso das ideias da razão que pretende o conhecimento de seus objetos (coisas em si mesmas) é um engano que pode ser corrigido e evitado” (HULSHOF, 2012, p. 6).

³⁰ A referência ao princípio de unidade ilusório mostra a procura por uma unidade sistemática que conduza à ilusão de um objeto constitutivo. Mas tal ilusão é necessária se se quiser conceber uma ideia de unidade sistemática. Isto quer dizer: preciso pressupor que é possível a ideia de uma unidade sistemática, mas não há um objeto constitutivo que represente esta unidade em uma ideia (como objeto), e aqui está o caráter ilusório da unidade sistemática. Assim, a ideia de unidade não é ilusória, mas a ilusão que dela deriva é necessária para se pensar e procurar tal unidade. Ou seja, preciso da ilusão como algo necessário para a unidade sistemática. Essa argumentação é compartilhada com Gary Banham (2010), no escrito *Regulative Principles and Regulative Ideas*: “This element of the idea of systematic unity is precisely what leads us, in utilising it, towards the *illusion* of a constitutive object as described by it. However, whilst this *illusion* is thus a necessary element of conceiving the idea of such systematic unity, it does not follow from this that the idea of such unity is itself illusory. Rather

Na *Crítica*, Kant afirma que para procurar a unidade incondicionada é preciso pressupor o incondicionado como dado. Nesse ponto, Grier considera que P1 (“encontrar para o condicionado do entendimento o incondicionado, pelo qual é completada a unidade de tal conhecimento” [KrV, B 364]) somente possui força epistêmica, se e somente se, assumirmos outro princípio, P2, que é sintético (o incondicionado é pressuposto como dado). O princípio P2, segundo Grier (2001, p. 122), rege que “se o condicionado é dado, é também dada (isto é, é contida no objeto e na sua conexão) a série total das condições subordinadas entre si, a qual é, por conseguinte, incondicionada” (KrV, B 364). Para ela, esse movimento de P1 para P2 é o “princípio supremo da razão pura” (KrV, B 366), que mostra um princípio subjetivo que passa a um princípio transcendental afirmando uma necessidade objetiva. Nesse sentido, seguindo a argumentação de Grier, nos movemos de uma exigência subjetiva (lógica) [P1] de unidade completa do conhecimento para a suposição de um incondicionado dado “no objeto e na sua conexão” [P2].

Aprofundando essa discussão, o argumento de Kant, que afirma procurar o incondicionado pressupondo o mesmo como dado, caracteriza o que Grier (2001) e Allison (2004) consideram como dois princípios (P1 e P2) na busca pela unidade do conhecimento: P1, como a exigência da razão na procura da unidade máxima de todo o conhecimento; P2, como sendo o princípio de aplicação de P1, com a pressuposição de que o incondicionado é dado nas próprias coisas. São esses dois princípios, segundo os intérpretes, que auxiliam a compreensão da ilusão transcendental como natural (P1) e inevitável (P2). Pois P1 é natural à razão, e P2 é inevitável, já que sem ele não é possível efetivar P1.

Nesse sentido, é necessário compreender que há, por um lado, uma máxima da razão, um uso lógico da razão, que não é

it is a *necessary* element of being able to conceive of experience at all as without it there would be no grounds for experience”.

ilusório e, por outro lado, há um princípio ilusório, isto é, a conclusão de que há um objeto determinado, que é a pressuposição da existência do incondicionado. A máxima lógica consiste na exigência subjetiva da razão em procurar a unidade de todo conhecimento, enquanto que o princípio ilusório consiste em pressupor que há um incondicionado que serve de base para a procura da unidade. Isso quer dizer: para a busca da unidade é preciso haver um incondicionado dado. A pressuposição do incondicionado não é por si mesma ilusória, mas a determinação deste incondicionado como dado, de modo objetivamente determinado, é ilusória. Portanto, não se pode confundir a máxima lógica da razão com o princípio ilusório. Uma coisa é a exigência da razão em procurar uma unidade, outra coisa é a efetivação do incondicionado como algo existente e determinado.

A caracterização da existência da ilusão transcendental, com função positiva no processo de obtenção da unidade, carrega consigo a determinação da ideia transcendental como a unidade pretendida. Ou seja, ao procurar uma unidade é preciso pressupor um fim, onde tudo seria conjugado. Tal fim, para Kant, no Apêndice à dialética transcendental, nada mais é do que um *focus imaginarius*, um norte que “orienta” a unidade requerida pela razão. Com isso, temos uma conjugação de argumentos que, na imprecisão de Kant, nos coloca em problemas que nos leva a compreender que há uma interligação entre: unidade sistemática, ideia transcendental, *focus imaginarius* e ilusão transcendental. Ao menos, Kant afirma que a ideia, como unidade, é uma espécie de *focus imaginarius* (KrV, B 672), e que para chegar a esta unidade, é preciso aceitar que há uma ilusão natural e inevitável pertencente ao âmbito da razão na busca pela unidade incondicionada.

A ilusão conjugada à ideia, e a ideia sendo considerada como *focus imaginarius*, nos leva à seguinte interpretação: a ilusão transcendental é necessária para procurar a unidade do conhecimento, unidade esta que é dada sob a forma de uma ideia, como uma espécie de ponto focal onde devem confluir todos os

conceitos, regras ou conhecimentos, formando uma unidade. Para procurar essa ideia, como unidade sistemática, é preciso pressupor o incondicionado como dado (P₂) e, nesse sentido, o princípio P₂ é ilusório, ou seja, para legitimar a exigência da razão pela unidade sistemática (P₁) é preciso pressupor P₂ – assim a ilusão é ao mesmo tempo necessária e inevitável, pois sem a pressuposição do incondicionado, a razão não efetiva a unidade, e por isso mesmo, a ilusão é natural à razão, por sua própria exigência pela unidade.

A razão busca realizar a sistematicidade do conhecimento, uma interconexão do conhecimento por meio de um princípio, cuja unidade está sob uma ideia, que postula uma unidade completa do conhecimento do entendimento, concebendo ao entendimento um “sistema interconectado segundo leis necessárias” e não um simples agregado. Assim, a ideia serve de regra ao entendimento, pois é ela que prescreve uma unidade aos conceitos do entendimento (KrV, B 673-674).

Para Kant, a unidade da razão é uma unidade do sistema que serve como máxima subjetiva para todo o conhecimento empírico. Ou seja, a unidade sistemática exigida pela razão auxilia o entendimento, em seu uso empírico, a ampliar seu conhecimento para além dos limites da experiência possível. Mas não podemos esquecer que tal ampliação é uma exigência subjetiva da razão, pois não há um objeto que represente esta unidade última, bem como o próprio entendimento, que é conduzido pela razão para a ampliação do seu conhecimento, não constitui nenhum objeto que não seja representado dentro de uma experiência possível.

Com isso, vê-se que a unidade requerida pela razão é pressuposta para ser aplicada ao conhecimento empírico dos objetos, é para eles e a partir deles que a razão procura uma unidade. Nesse ponto, caracterizamos, na última seção do capítulo 1, a existência do paradoxo: como a exigência subjetiva da razão em procurar uma unidade, que exige, antes, pressupor a existência de uma ilusão como natural e inevitável, tem uma função positiva no conhecimento, auxiliando no uso empírico do entendimento?

A razão, para alcançar a unidade do conhecimento empírico, para formar a sistematicidade, tem que pressupor que o incondicionado é dado nas próprias coisas. Portanto, a razão se atém a uma ilusão que é transcendental, sem a qual a busca da unidade sistemática do uso empírico do entendimento não é possível.

Essa análise panorâmica sobre a interpretação de Grier acerca da exigência subjetiva da razão pela unidade do conhecimento, com a pressuposição de um incondicionado dado, nos leva a outra interpretação, que nos faz pensar em qual ganho conceitual temos em aceitar os princípios P1 e P2 como uma possível solução para compreender, primeiro, o caminho até a unidade, segundo, a gênese da ilusão transcendental. O ganho conceitual, talvez, é ter consciência de que P1 e P2 nada mais são do que um P, uma razão que se desdobra em uso lógico e uso real. É o que veremos na próxima seção.

3.3 Uma interpretação crítica acerca dos princípios P1 e P2

Nossa razão pode ser considerada como um P que se desdobra em P1 e P2, seu uso lógico e seu uso real, como princípio regulativo da atividade de todo o nosso conhecimento. Mediante isso, é preciso questionar como a razão considera que é natural procurar a unidade e para isso é inevitável considerar a existência de uma ilusão, que não cessa. Tal explicação é dada por Grier e Allison na forma de P1 e P2, como uma ilusão natural e inevitável, mas até que ponto isso é correto? Ainda nos parece que a razão é um P que se desdobra em P1 (lógico) e P2 (real), diante da interpretação de Grier. Isto é, não há princípios P1 e P2, mas sim uma única razão que exige uma unidade (P1) e precisa pressupor um dado (P2), um caminho, uma base para a sua busca.

Grier afirma que P1 é uma máxima lógica que se identifica como necessidade objetiva na determinação da unidade do conhecimento, pressupondo um incondicionado como dado. Assim, se P1 é máxima lógica e necessita de P2 que lhe ‘fornece’ o dado para

ascender até o incondicionado, seria preciso tomar P₁ como necessidade objetiva, mas se assim for, P₁ é ilusório, pois toma-se a necessidade subjetiva por objetiva, determinando coisas em si mesmas:

É além disso coerente com sua caracterização inicial da ilusão transcendental como a confusão da máxima lógica (P₁) com ‘*uma necessidade objetiva na determinação das coisas em si mesmas*’. Na medida em que o princípio é utilizado sem levar em conta (independentemente de) as condições sob as quais os objetos são dados na experiência, pensa-se erroneamente que ele possa ser aplicado a objetos considerados independentemente destas condições (i.e., para coisas em si mesmas)³¹ (GRIER, 2001, p. 122-123, grifo do autor).

Segundo a citação, P₁ e P₂ expressam a mesma exigência da razão, mas de modos diferentes, pois P₂ é P₁ quando ele é concebido pela razão na abstração de condições do entendimento, considerando que P₂ é igual a P₁ quando sustenta a unidade sistemática, sendo um princípio lógico. Aqui, poderíamos pressupor que P₁ é P₂; na realidade, ambos são P, com duas funções distintas que juntas assumem o papel de conduzir o conhecimento à unidade mais universal possível:

Isso permite Kant manter não só a exigência, princípio, ou máxima da unidade sistemática, vista na abstração das condições restritivas do entendimento, que é um princípio transcendental da razão pura, mas também sua aplicação (necessária) ao múltiplo, que exige sua restrição às condições em questão, que o torna “meramente prescritivo”³² (GRIER, 2001, p. 124, grifo do autor).

³¹ It is further consistent with his earlier characterization of transcendental illusion as the conflation of the logical maxim (P₁) with “an objective necessity in the determination of *things in themselves*”. Insofar as the principle is used without regard to (independently of) the conditions under which objects are given in experience, it is erroneously thought to be applicable to objects considered independently of these conditions (i.e., to things in themselves).

³² This allows Kant to maintain *both* that the demand, principle, or maxim for systematic unity, viewed in abstraction from the restricting conditions of the understanding, is a transcendental principle of

O princípio P2 funciona como um princípio regulativo à medida que o incondicionado é pressuposto como sendo dado junto à série dos condicionados, como um ideal que se refere à investigação sobre os fenômenos que são constituídos mediante a aplicação do entendimento ao múltiplo da sensibilidade. Com isso, não se pode tomar P2 como um princípio que constitui ou se refere ao conhecimento dos objetos, pois ele é uma pressuposição que possibilita a busca pela unidade do conhecimento e não constitui o conhecimento de modo objetivo, como um princípio constitutivo.

Nesse caso, se P2 é tomado como um princípio que constitui objetos (trabalha com a formulação de conceitos sobre objetos), é preciso atestar que este princípio promove o conhecimento de objetos que transcendem nosso conhecimento por intuição espaço-temporal, já que P2 pressupõe a existência do incondicionado dentro da série das condições do condicionado. Assim caracterizado, P2 seria o próprio conhecimento dos conceitos últimos procurados pela metafísica tradicional, ou ainda, a tomada daquilo que aparece (entenda-se como fenômeno) como sendo a própria coisa, ou, a coisa em si mesma. Tão logo, P2 é uma derivação da exigência da razão pela unidade do conhecimento, no sentido de pressupor que o incondicionado é dado, como uma peça que permite a ascensão à unidade de todo conhecimento. Em outros termos, a razão, como uma faculdade de princípios, exige P1 (a unidade de todo conhecimento) e pressupõe P2 (incondicionado como sendo dado) para atingir seu objetivo último: o próprio incondicionado como unidade suprema de todo o conhecimento, uma ideia.

Nesses termos, P2 é uma pressuposição transcendental que pode ser entendida como “condição de aplicação” de P1, pois P2 atua com referência ao múltiplo dado pelas condições de espaço e tempo (sensíveis) tendo uma função regulativa junto ao entendimento. Se

pure reason and that its (necessary) application to the manifold, which requires its restriction to the conditions in question, renders it “merely prescriptive”.

P₁ exige unidade e para ter unidade necessita de algo que lhe forneça dados, colocado P₁ é preciso assumir P₂.

Tal argumento está fundamentado no conceito transcendental da razão como um princípio da totalidade das condições para o condicionado dado, em vista do incondicionado ser uma condição para o próprio dado condicionado:

[...] o conceito transcendental da razão não é senão o da *totalidade das condições* para um condicionado dado. Ora, visto que unicamente o *incondicionado* torna possível a totalidade das condições e que inversamente a totalidade das condições é sempre incondicionada, um conceito puro e em geral da razão pode ser explicado mediante o conceito de incondicionado enquanto contém um fundamento da síntese do condicionado (KrV, B 379, grifo do autor).

Com a citação, é possível afirmar que Kant chama a atenção para o fato do incondicionado ser o próprio fundamento da síntese do condicionado, e sendo o fundamento, é preciso encontrar o incondicionado para completar a série das condições condicionadas³³. Vemos, com isso, que a razão possui um interesse pelo incondicionado dentro de uma série que precisa ser estabelecida por um princípio, tal como uma causa, já que o ‘incondicionado é o fundamento da síntese do condicionado’:

Assim, Kant sugere que a razão apresenta um conteúdo transcendental para a máxima lógica (P₁) e que ao fazê-lo, produz para si o princípio transcendental (P₂) que fornece a base para o uso real da razão pura. Com isso, P₂ é um princípio ou pressuposição que é necessário se a exigência meramente formal

³³ Norman Kemp Smith na obra *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, argumenta que a ideia do incondicionado deve ter tomada como uma condição da possibilidade da experiência: “The Idea of the unconditioned must therefore be counted as being, like the categories, though in a somewhat different manner, a condition of the possibility of experience. With it our standards both of truth and of reality are inextricably bound up. The Idea in which it specifies itself, so far from depending upon empirical verification, are the touchstone by which we detect the unreality of the sensible world, and by which a truer reality, such as would be adequate to the Ideal demands of pure Reason, is prefigures to the mind” (SMITH, 2003, p. 430-431).

para a unidade sistemática (P₁) é ter qualquer uso real em conexão com os conteúdos objetivos do entendimento. Outra forma de colocar esta conexão, então, é dizer que P₂ é uma suposição racional necessária, que, quando vista em conexão com as condições restritas da operação do entendimento (as categorias de espaço e tempo), tem meramente força "regulativa". Então, para ser "aplicado", isto é, automaticamente "limita" o princípio às condições restritas (sensível) sob as quais o entendimento deve operar. Por isso P₁ é um princípio designado para o uso em conexão com um tal múltiplo, e ele necessariamente pressupõe P₂ – isto é, para utilizar P₁ como é designado para ser utilizado, devemos assumir P₂³⁴ (GRIER, 2001, p. 126, grifo do autor).

Para Grier, P₂ é colocado como um princípio necessário e, no mesmo sentido, o *status* ilusório também deve ser considerado como ilusório para elevar o entendimento para além dos dados da experiência³⁵, considerando que o movimento para o incondicionado é chamado por Kant de conhecimento transcendental ou ideia da razão. Os conceitos transcendentais da razão (ideia) é a atividade de pensar o incondicionado, ele assegura a unidade sistemática do pensamento requerida pela razão. No entanto, isso será essencialmente ilusório na medida em que pressupõe algo sobre coisas em si mesmas, que estão além da capacidade de conhecimento do sujeito cognitivo.

Com isso, temos que P₁ é a exigência da unidade sistemática, uma vez que a razão é uma atividade de pensamento que pode ser

³⁴ Hence, Kant suggests that reason introduces a transcendental content into the logical maxim (P₁) and that in so doing, yields for itself the transcendental principle (P₂) that provides the basis for the real employment of pure reason. Accordingly, P₂ is a principle or presupposition that is necessary if the merely formal demand for systematic unity (P₁) is to have any real use in connection with the objective contents of the understanding. Another way of putting this connection, then, is to say that P₂ is a necessary rational assumption, which, when viewed in connection to the restricted conditions of the operation of the understanding (the categories of space and time), has merely "regulative" force. To be so "applied", that is, automatically "limits" the principle to the restricted (sensible) conditions under which the understanding must operate. Because P₁ is a principle designed for use in connection with such a manifold, it necessarily presupposes P₂ – that is, in order to use P₁, as it is designed to be used, we must assume P₂.

³⁵ Cf. KrV, B 673.

articulada em lei subjetiva, tal como Kant (KrV, B 364) expressa: “encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento o incondicionado, pelo qual é completada a unidade de tal conhecimento”. Mediante a consideração de que P2 deve ser posto para realizar P1 a ilusão transcendental estará na conjugação da máxima lógica (ou subjetiva) P1 com P2, que é um princípio sintético (GRIER, 2001).

Para compreender a ilusão transcendental, Grier lança mão dos princípios P1 e P2 como sendo recíprocos: P2 como condição de aplicação de P1. Assim, P1 se coloca como o uso regulativo da razão, que não prescreve uma lei para objetos, mas organiza as regras do entendimento (não é, portanto, um princípio constitutivo que determine conceitos de objetos e conhecimentos), que é fundamentado em seu *status* transcendental, que é, segundo Grier, P2:

Assim, para a grande consternação destes leitores, Kant frequentemente afirma que o uso regulativo do princípio da razão (presumivelmente como P1) está fundamentado em seu *status* transcendental (como P2). De fato, ele sugere ou que *devemos* pressupor um princípio transcendental correspondente ou, pior ainda, que a exigência (lógica), a máxima, ou a prescrição para a unidade sistemática é, "torna-se", ou, pelo menos, se apresenta a nós como transcendental³⁶ (GRIER, 2001, p. 273, grifo do autor).

Na argumentação de Grier, o princípio de unidade sistemática é necessário, e pode ser referido ao pensamento lógico P1, que é subjetivo, mas este não é objetivamente necessário e não é objetivamente válido. Porém, o princípio transcendental é P2, que expressa algo objetivo, com validade objetiva e aplicabilidade. Ou seja, para que P1 torne-se necessário como um princípio de unidade

³⁶ Thus, to the great consternation of this readers, Kant frequently asserts that the regulative use of the principle of reason (presumably as P₁) is grounded in its transcendental status (as P₂). Indeed, he suggests either that we *must* presuppose a corresponding transcendental principle or even worse, that the (logical) demand, maxim, or prescription for systematic unity is, “becomes,” or at least presents itself to us as, itself transcendental.

transcendental, é preciso pressupor P₂ como algo objetivo e necessário, que possui validade objetiva, permitindo a aplicabilidade de P₁. Isso fica claro à medida que P₂ caracteriza o incondicionado que é dado junto com a série das condições e, portanto, P₂ é objetivo, já que é dado. Agora, o problema está em considerar P₂ como objetivo, pois se ele é objetivo e, ao mesmo tempo, é transcendental, tal como afirma Grier, P₁ que decorre de P₂, será tomado como objetivo, quando na verdade, segundo Kant (KrV, B 364), é subjetivo. Ou seja, se o princípio subjetivo for tomado como objetivo, ele será tomado como ilusão, pois não se pode determinar as coisas em si mesmas como objetos possíveis de conhecimento. A razão pressupõe a unidade, e a procura, tendo por base a pressuposição do incondicionado ser dado, mas isso é incorrer no mesmo erro metafísico de acreditar na determinação das coisas em si mesmas.

Grier afirma que P₁ e P₂ expressam funções de unificação, uma unidade sistemática para o múltiplo conhecimento do entendimento, assim P₂ é uma pressuposição transcendental, ou uma condição de aplicação de P₁, permitindo uma sistematização do conhecimento, empreendendo um uso real para a razão e não um uso meramente lógico – passagem do princípio subjetivo lógico (P₁) para o objetivo sintético (P₂):

Kant assume claramente P₂ como um pressuposto transcendental, ou o que pode ser referido como uma "condição de aplicação" de P₁. É um princípio (ou uma pressuposição), que articula o objetivo, considerando que nós empreendemos a sistematização do conhecimento do entendimento. P₂ é necessário para implantar a exigência formal da sistematicidade em relação aos conteúdos "objetivos" do entendimento. Ele fornece razão com a base para um uso real, em oposição a um uso meramente lógico³⁷ (GRIER, 2001, p. 274-275, grifo do autor).

³⁷ Kant clearly takes P₂ to be a transcendental presupposition, or what may be referred to as an "application condition", of P₁. It is a principle (or a presupposition) that articulates the goal in light of which we undertake the systematization of the knowledge of the understanding. As such P₂ is necessary in order to deploy the formal demand for systematicity in relation to the "objective" contents of the understanding. It provides reason with the basis for a real, as opposed to a merely logical, use.

A condição subjetiva P1 é projetada como condição objetiva na medida em que faz referência a objetos em si mesmos como se fosse determiná-los, tomando as aparências incondicionalmente como se fossem coisas em si mesmas. Tal versão projetada de P1 é o princípio transcendental P2, a necessidade objetiva para a determinação das coisas em si mesmas (GRIER, 2001).

O princípio regulativo da razão está fundamentado num postulado ilusório da razão, pois a procura da unidade sistemática, que é formal (subjetiva), é tomada como objetiva na determinação do incondicionado. Haverá uma pressuposição de uma ideia que se coloca como “esquema”, um guia para os esforços da sistematicidade, um princípio subjetivo da razão que quer a unidade sistemática por meio de um uso regulativo que está ligado com certa necessidade subjetiva, que é tida por ilusória. Tais ideias são ilusões, pois servem somente como “padrão” para conduzir as investigações para todo o conhecimento³⁸ – algo que será engendrado no Apêndice à dialética transcendental da *Crítica da razão pura*.

No mesmo caminho de Grier, Allison (2004) apresenta argumentos acerca da ilusão transcendental com compatibilidade aos princípios P1 e P2, mas é preciso ressaltar que nesse ponto o autor interpreta os argumentos de Grier. Allison confirma que a ilusão transcendental, tal como exposta por Kant, ocorre quando princípios subjetivos da razão são tomados como objetivos na determinação das coisas em si mesmas. Com isso, o autor afirma que a ilusão pode levar ao erro, uma vez que há um princípio subjetivo tomado como objetivo. É preciso lembrar que verdade e

³⁸ If I am correct, however, it is central to Kant's notion of a regulative principle of reason that is grounded in the illusory postulations of reason. More specifically, the prescription to seek unity or systematicity remains merely formal and, in Kant's view, vacuous, in the absence of any motivating idea of the goal to which we aspire. As we shall see, the ideas (as “analogia of schemata”) function precisely to provide us with the vision that guides our efforts for sistematicity, for the prescriptive function of reason's principle is itself grounded in certain transcendental postulations or ideas. The regulative status of these principles is thus intimately linked up with the fact that they carry with them a certain “subjectively necessary” illusion. Because such ideas are illusory, they can only serve as standards in terms of which we conduct our inquiries (GRIER, 2001, p. 276, grifo do autor).

erro estão no juízo ao julgar uma representação sensível dada pela intuição do objeto, sendo que a verdade está no acordo entre o conceito do objeto e o próprio objeto intuído, dada tal ligação/relação por meio da faculdade de julgar. O erro, portanto, está na não correspondência entre conceito e objeto, ou ainda, na influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento: “[...] tanto a verdade quanto o erro, portanto, também a ilusão, enquanto induz ao último, podem encontrar-se somente no juízo, isto é, na relação do objeto com o nosso entendimento” (KrV, B 350). Nesse ponto, ilusão e erro são coisas distintas, sendo que é a ilusão que pode levar ao erro e não o contrário. O erro está no juízo errado sobre um objeto, mas a ilusão está na confusão entre uma máxima subjetiva que é tomada como objetiva, ao ponto desta ilusão influenciar a faculdade do pensar, no processo de conhecimento, podendo gerar erros e confusões sobre conceitos e objetos. Ou ainda, julgar o verossímil como sendo verdadeiro.

Para reforçar este argumento, podemos encontrar, na *Lógica de Jäsche* (1800), que a fonte do erro está na influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento, mas também quando tomamos razões subjetivas por objetivas, mostrando que é a aparência <ilusão> que possibilita o erro, pois se confunde o subjetivo, no juízo, com o objetivo³⁹:

Por isso, a fonte de todo erro terá de ser procurada única e exclusivamente na *influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento*, ou, para falar mais exatamente, sobre o juízo. Com efeito, é essa influência que faz com que, ao julgar, tomemos razões meramente *subjetivas* por *objetivas* e, por conseguinte, confundamos a *mera aparência da verdade com a verdade mesma*.

³⁹ Essa confusão entre razões subjetivas que são tomadas por objetivas e, com isso, caracteriza uma ilusão que possibilita o erro é corroborada pela Reflexão 2158 (1773-1775), onde Kant afirma “o que torna possível o erro é a ilusão, isto é, o subjetivo, que é tomado por objetivo” [Das, was den Irrthum möglich macht, ist der Schein, d. i. das subjective, was für objectiv gehalten wird. (RefI, AA 16: 255)]. No mesmo sentido, Kant diz na Reflexão 2247 (1773-1775), que “os fundamentos subjetivos do juízo, que são tomados por objetivos, são ilusões” [Die subjective Gründe der Urtheile, die vor objectiv genommen werden, sind Schein. (RefI, AA 16: 285)].

Pois é nisso precisamente que consiste a essência da aparência <Schein>, que, por causa disso, deve ser considerada como uma razão para ter por verdadeiro um conhecimento falso (Log, AA 09: 53-54, grifo do autor).

Nesse mesmo percurso acerca da ilusão (e erro), Allison (2004) analisa o princípio lógico da razão como a procura do incondicionado para completar a série das condições (P1) com a suposição do condicionado dado junto com toda a série das condições (incondicionada) subordinadas uma à outra (P2). Allison, seguindo a interpretação de Grier, afirma que a chave para compreender a doutrina da ilusão transcendental está mesmo na relação entre os princípios P1 e P2, no seguinte sentido: P1 – sua condição de aplicação não pode ser colocada, pois a totalidade absoluta das condições (incondicionada), posta por P2, jamais é dada com um objeto; P2 – é a condição de aplicação de P1; nesse sentido, P1 e P2 são recíprocos.

Para Allison, o uso real de P1, sua conexão de pensamento de coisas e suas condições, é ilusório, pois é inerente à sua condição de aplicação, isto é, P2, sendo que P2 não é realizável. O uso lógico da razão remete a P1 como princípio subjetivo, enquanto que P2 é uma suposição metafísica, que pretende ser princípio subjetivo – aqui estaria a ilusão transcendental: um princípio subjetivo que pretende ser objetivo:

Podemos ver a partir disto que o uso real de *P1*, ou seja, seu uso em conexão com o pensamento de coisas e as suas condições, deve ser inerentemente ilusório, pois tal uso é inseparável de um apelo à sua condição de aplicação *P2*, e o último não é realizável. Além disso, uma vez que, como uma máxima para o uso lógico da razão, *P1* é claramente um princípio subjetivo (ditando como a razão deve proceder, se é para ser coerente com sua vocação), e uma vez que *P2*, como uma suposição metafísica, pretende ser objetivo, também podemos ver porque essa ilusão consiste em algo subjetivo apresentando-se como objetivo. Não é que *P1* é simplesmente confundido com *P2*, uma vez que continua a haver uma clara diferença conceitual entre eles. Ele não pode ser posto em prática

sem, ao mesmo tempo, assumir P_2 ⁴⁰ (ALLISON, 2004, p. 330, grifo do autor).

Como podemos perceber, tanto em Grier quanto em Allison, P_2 é posto como um princípio de aplicação de P_1 à medida que P_1 precisa pressupor que é dado o incondicionado na série das condições. O fato é que Kant argumenta no sentido de existir uma exigência da razão pela unidade, mas para tal busca da unidade, é preciso pressupor o incondicionado como dado, pois, caso contrário, não seria possível ascender de condições a condições até um incondicionado.

O problema ao aplicar os princípios P_1 e P_2 como recíprocos – uma vez que P_2 , segundo Grier e Allison, é condição de aplicação de P_1 – é constatar que P_2 é um princípio objetivo e pretende ser sintético à medida que supõe que para um dado condicionado é dada também a série integral de condições, que é incondicionada. Nesse ponto, P_1 , que é princípio subjetivo de unidade lógica, requer P_2 para ascender de condição a condição e, assim, P_1 pode ser confundido como um princípio objetivo que pode determinar objetos transcendentais. Mas é preciso lembrar que P_1 não é uma lei para determinar objetos, e sim uma máxima lógica que conduz à unidade do conhecimento dos objetos. Isso significa que P_1 é um princípio que nos fornece uma unidade incondicionada, mas não torna esta unidade um objeto de conhecimento, tão somente mostra que esta máxima lógica funciona como um princípio que regula o conhecimento, estabelecendo uma possível unidade de todos os princípios de conhecimento do entendimento. A chave da confusão está em considerar que P_2 concebe um incondicionado e torna

⁴⁰ We can see from this that the real use of P_1 , that is, its use in connection with the thought of things and their conditions, must be inherently illusory, because such use is inseparable from an appeal to its application condition, P_2 , and the latter is not realizable. Moreover, since, as a maxim for the logical use of reason, P_1 is clearly a subjective principle (dictating how reason must proceed if it is to be consistent with its vocation), and since P_2 , as a metaphysical assumption, purports to be objective, we can also see why this illusion consists in something subjective presenting itself as objective. It is not that P_1 is simply conflated with P_2 , since there remains a clear conceptual difference between them. It is rather that it cannot be acted upon without, at the same time, assuming P_2 .

possível a aplicação de P1 na determinação deste incondicionado. Quando, na realidade, P1 somente representa a procura pela unidade incondicionada porque se pressupõe que o incondicionado esteja dado (P2), e não que, de fato, tal incondicionado seja passível de determinação.

O princípio da razão é regulativo e não constitutivo (KrV, B 672), o que confirma que ascender de condição a condição até um incondicionado é pretensão da razão em busca de uma unidade suprema de todo o conhecimento. Mas tal unidade, se tomada como objetiva, é ilusória, já que não se pode representar de modo determinado uma unidade suprema (a ideia como objeto possível de ser determinado e representado em uma intuição).

Com isso, a reciprocidade de P1 e P2 defendida por Grier e Allison parece confusa, pois Kant apresenta a 1) procura do incondicionado e afirma que é preciso pressupor o 2) incondicionado como dado na série das condições condicionadas. Ocorre, pois, que Kant apresenta primeiro a busca, para depois afirmar a necessidade do dado. Isso leva a crer que Kant teria induzido uma argumentação que tomasse primeiro a necessidade da unidade para, depois, pressupor a necessidade do incondicionado na série condicionada. Em outros termos, *há uma ordem de exposição do princípio da razão pura como princípio que exige procurar o incondicionado, que não segue, porém, necessariamente, a ordem conceitual da apresentação da exigência da razão em procurar uma unidade suprema do conhecimento*. Seria preciso dizer: *há um incondicionado que é dado junto com a série das condições condicionadas e subordinadas entre si, e a partir dele, é possível ascender à unidade suprema do conhecimento*. Então, primeiro teríamos um incondicionado (P1) e depois poderíamos procurar este incondicionado em vista da unidade de todo o conhecimento (P2).

Nesse sentido, Grier e Allison apresentam os princípios P1 e P2 dentro do percurso da exposição kantiana desses princípios e, posteriormente, apresentam a reciprocidade de P1 e P2; mas ao fazê-lo, concebem que a ordem lógico-conceitual segue fielmente a

ordem de exposição, como se P2 fosse, necessariamente, princípio de aplicação de P1; desse modo concebem que, segundo o argumento de Kant, seria preciso que tivesse de ser dado juntamente com o condicionado a série das condições, que é incondicionada, como garantia da busca da unidade (“procurar até onde for possível a condição da condição”).

Na possível (re)interpretação dos princípios P1 e P2, podemos afirmar que *P1 é P2*. Quando Grier afirma P1, parece que ela quer dizer P2, pois P1 depende de P2, mas é preciso procurar P1 tendo que pressupor P2. Ou seja, primeiramente temos P2 para depois aplicar P1, assim, P1 torna-se P2 e P2 torna-se P1⁴¹. Na letra, o argumento de Grier, reforçado pelo argumento de Allison, não parece trazer problemas quanto a interpretação da posição kantiana acerca da doutrina da ilusão transcendental. Porém, quando ela afirma a reciprocidade dos dois princípios, a letra não corresponde mais ao processo de “aquisição” do incondicionado, já que primeiro tenho o dado condicionado que carrega uma série que é incondicionada e, a partir disso, posso cumprir a exigência da razão em procurar o incondicionado. Nesse ponto, teríamos que dizer: *P1 – dado o condicionado é dada também toda a série das condições, que é incondicionada; P2 – dado que o incondicionado está contido na série das condições, a razão procura o incondicionado que completa a série*. Isso quer dizer: Kant mostra que há uma exigência da razão pela unidade e precisa de uma pressuposição de um dado para que a unidade seja preterida, o que equivale a dois passos: 1 – procurar a unidade; 2 – pressupor o incondicionado como dado. De onde deriva os princípios P1 e P2 de Grier e Allison. Os dois autores seguem a *letra* apresentada por Kant, e procuram explicar a ilusão transcendental em sua propriedade de ser natural, inevitável e indissipável, colocando os passos 1 e 2 como princípio 1 e princípio 2.

⁴¹ Numa possível formulação lógica, teríamos: Se P1 depende de P2 para ser aplicado / Se preciso de P2 para aplicar P1 / Então, P2 é anterior a P1. Assim, primeiro tenho P2 / tendo P2 aplico P1 / Então, P1 deve ser P2 e P2 deve ser P1.

Mediante os argumentos acima, compreendemos que os princípios P1 e P2 podem auxiliar na interpretação da ilusão transcendental seguindo a sequência expositiva apresentada por Kant, mas é preciso prestar a devida atenção ao argumento lógico-conceitual, quando se quer entender corretamente a concepção kantiana sobre o incondicionado, que: dado o condicionado é também dada a série de condições que é incondicionada. Aqui, lançamos uma crítica à interpretação de Grier e Allison sobre os princípios P1 e P2 como princípios de resolução do problema da ilusão transcendental, à medida que é possível compreender P1 como sendo P2 e vice-versa.

Além disso, se P1 pode ser P2, o que temos é um mesmo P que se desdobra em P1 e P2, um uso lógico e um uso real da razão, respectivamente, o mesmo que dizer que há uma razão que possui um uso lógico e um uso real.

Agora, mesmo lançando mão de uma crítica à interpretação de Grier e Allison, resta ainda o ponto chave para compreender porque a ilusão apresentada por Kant é natural e inevitável e não pode ser dissipável. Pela interpretação do método kantiano, Kant pretende aplicar à razão o mesmo procedimento aplicado ao entendimento, que concebe unidade ao múltiplo da intuição sensível transformado em conhecimento por meio das categorias (conceitos puros do entendimento). Mas a razão nada conhece, mesmo assim ela deseja uma ordem e uma unidade ao conhecimento do entendimento, que é “preso” à experiência possível não podendo ultrapassar seus limites. Ao passo que a razão, que não está limitada pela experiência, pode querer ir além de todo dado sensível em busca de um conhecimento transcendente, exigindo uma unidade última de todo o conhecimento, determinando uma unidade das regras do entendimento em vista de uma ideia, como unidade máxima suprema de todo o conhecimento.

Desse modo, a razão encara a busca de um princípio de unidade como natural, à medida que se compara com as atribuições do entendimento (unidade de fenômenos) e postula uma ilusão

inevitável, já que a razão não se limita ao campo da experiência possível e pode transcender esse campo, porém, com o risco de incorrer em uma ilusão enquanto seu princípio subjetivo de unidade é tomado como princípio objetivo, em que necessariamente encontra um incondicionado e pode determiná-lo como objeto. Mas a pressuposição da determinação do incondicionado é algo decorrente da metafísica tradicional que não foi capaz de evidenciar a ilusão, permanecendo em erros, ao julgar o falso como verdadeiro. E, nesse ponto, Kant empreende uma crítica à razão a fim de evidenciar a existência de uma ilusão, deixando à dialética transcendental a tarefa⁴² de descobrir tal ilusão. Parece, então, que é natural à razão procurar um conhecimento superior, enveredando por caminhos que pressupõem uma ilusão e, por esta ser natural à razão, acaba por ser inevitável.

Nesse capítulo, apresentamos, panoramicamente, a solução de Grier e Allison para compreender a ilusão transcendental dentro da formulação da confusão entre princípio subjetivo e objetivo da razão que, segundo estes intérpretes, podem tais princípios serem compreendidos como princípios P1 e P2. Aqui, cabe a questão: até que ponto Grier e Allison acertam ao pressupor tais princípios? Parece que há uma confusão ao empregar P1 e P2 na compreensão da busca do incondicionado e a série das condições dadas junto com o condicionado pressupondo o incondicionado como também dado, ou seja, parece que P2 é P1 quando P2 deveria ser mesmo P2. Pois, nos parece que P1 e P2 são as faces de um mesmo P (razão), sendo um *uso lógico* e um *uso real* do princípio regulativo da razão.

Considerando esta perspectiva, a saber, que a razão possui um uso lógico e um uso real, no próximo capítulo mostraremos a função do *focus imaginarius* como uma analogia da ideia transcendental, ao mesmo tempo em que esta metáfora se mostra como analogia também para a ilusão de ótica.

⁴² Kant começa o Livro da Dialética Transcendental com a afirmação: “a dialética transcendental é a crítica da ilusão”. A mesma afirmação é encontrada na Reflexão 5063 (próximo de 1776-1778): “Die transcendentale dialectic ist die Kritik des Scheins” (Refl, AA 18: 76).

O PAPEL DO *FOCUS IMAGINARIUS* NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA E NOS SONHOS DE UM VISIONÁRIO

A tentativa de fazer uma comparação entre a Dialética transcendental e os *Sonhos de um visionário* é mais uma interpretação de conceitos e argumentos, a partir da gênese deles, do que meramente a análise pormenorizada do que os separa e os distancia nessas duas obras. Como sabemos, a primeira apresenta a ilusão transcendental enquanto a segunda evidencia o problema da ilusão de ótica. De fato, as duas ilusões são diferentes, pois ocorrem de modos distintos e em faculdades de conhecimento diferentes. Mesmo assim, é possível verificar que a Dialética transcendental guarda algo do que ficou para trás nos *Sonhos de um visionário* ou algo do que ali foi tratado e agora recebe um novo tratamento, ou ainda, um melhor desenvolvimento.

No artigo *Kant: assaig per introuir en filosofia el concepte de magnitud negativa i Somnis d'un visionari explicats per somnis de la metafísica*, encontramos a seguinte afirmação: “A Dialética Transcendental não é senão uma ampliação dos *Sonhos*” (PONS, 1982, p. 44). Isso confirma, segundo o autor do referido artigo, que os *Sonhos* estabelecem os limites da razão em direção a crítica ao idealismo, já que a Dialética continuaria a crítica ao dogmatismo da razão, assim como mostraria os limites do conhecimento, evidenciando uma ilusão da razão como natural e inevitável, algo que não fora estabelecido nos *Sonhos*. Partindo da interpretação de Pons, e concordando com sua posição, podemos retroceder aos *Sonhos* para entender, em algum sentido, o problema da ilusão transcendental desenvolvido na *Crítica*, uma vez que parece não estarmos sozinhos nesta interpretação.

Ainda neste âmbito interpretativo, Lebrun (2002) mostra a retomada de Kant, ainda que metafóricamente, da questão do *focus imaginarius*, que, segundo o próprio Lebrun, é uma explicação ótica

apresentada pela primeira vez nos *Sonhos*: quando cruzo os raios fora do ponto focal em meu cérebro e os projeto fora de mim e ali os fantasmas aparecem como coisas representáveis⁴³. Para Lebrun, a ilusão de ótica é a melhor imagem para identificar a metafísica especial, ilusão que é lembrada na Dialética transcendental para mostrar a sua própria tarefa, qual seja, de tratar de uma ilusão de juízos transcendentais e não meramente uma ilusão de ótica. Nesse ponto, Kant teria retomado o argumento outrora elucidado no escrito pré-crítico para empreender a crítica ao racionalismo dogmático mostrando os limites da própria razão.

Parece que Lebrun, assim como Pons, acredita na possibilidade de encontrar na Dialética transcendental alguma evidência do que fora antes tratado nos *Sonhos*:

Quando, no início da Dialética Transcendental, Kant propõe a ilusão de ótica como a melhor imagem da metafísica especial, é preciso medir então qual deslocamento de significações supõe esse paradigma: aquilo que o racionalismo tinha apresentado como um caso limite do erro de estouvamento ou – no melhor dos casos – como um “juízo natural”, torna-se o modelo, *seja* do conhecimento imaginativo, *seja* do conhecimento dogmático por razão pura; aquele menor-saber e este super-saber estão agora reunidos sob a rubrica comum do dogmatismo, e são declarados submetidos um e outro – em uma fórmula que será preciso esclarecer – “há uma influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento” (LEBRUN, 2002, p. 65, grifo do autor).

Considerando as palavras de Lebrun, Kant teria retomado a ilusão de ótica como ponto de partida para entender a ilusão transcendental, ao mesmo tempo em que a metáfora do *focus imaginarius* reaparece na Dialética como uma explicação para aquelas ilusões de ótica, mas, agora, a metáfora está aliada à ilusão da razão, que é transcendental. Nesse sentido, poderíamos dizer que

⁴³ Esta explicação encontra-se na obra de Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, capítulo 2, parte I, entre as páginas 64-65.

Kant lança mão da ilusão de ótica para criticar a metafísica especial? Seria essa a nova empreitada de Kant?

A posição de Lebrun, ao afirmar a retomada da ilusão de ótica e a metáfora do *focus imaginarius*, garante para nós que a *Crítica* pode apresentar uma “ampliação dos *Sonhos*”, como afirmou Pons, mas também coloca em evidência o problema dos limites do conhecimento.

Acerca dessa posição encontramos em David-Ménard (1996) uma investigação que procura traçar, nos *Sonhos*, os pontos que mostram o tratamento dado à questão dos limites do conhecimento, a fim de mostrar que Kant retoma esta argumentação na *Crítica*. Para a autora, e este é o ponto de transição entre Lebrun e David-Ménard, nos *Sonhos*, a figura mais importante para traçar os limites do conhecimento ao lado da crítica aos dogmáticos é Swedenborg (um visionário sueco que afirma ter o poder de transcender o mundo dos sentidos entrando em contato com o mundo dos espíritos, o mundo da fantasia, o mundo suprassensível), que não mais aparece na *Crítica*, mas o que ele representa, segundo David-Ménard (1996, p. 117-119), aparece em pelo menos três momentos nesta obra: 1) limites do conhecimento ao campo dos objetos sensíveis, o que evita a “loucura”, levando em consideração que a semântica da loucura em 1766 e 1781 é a mesma⁴⁴; 2) redefinição crítica da modalidade do possível, que dá lugar à coisa em si e conhecimento ligado com a experiência; 3) Dialética Transcendental e suas Antinomias, que mostra a luta de Kant contra Swedenborg e a vitória de Kant; a existência de uma lógica da ilusão racional (que já aparece nos *Sonhos*); uma dialética que coloca em embate a ilusão contra a loucura; uma razão que em seus “sonhos” é autônoma, pois possui ilusão natural, que não depende dos sonhos da sensação (tal como exposta nos *Sonhos*); e ao final da Dialética, o termo *Wahn*⁴⁵ designa uma ilusão e não mais significa *loucura*.

⁴⁴ Cf. Prefácio à Primeira Edição da *Crítica da razão pura* (1781).

⁴⁵ Em alemão, **Wahn** é uma pré-palavra, como uma espécie de prefixo, que indica erro, uma falsa percepção, uma cegueira, um deslumbramento (como autoengano) e tal termo se liga às doenças

Ao que parece, os argumentos de Kant nos *Sonhos* são transfigurados e melhor fundamentados na Dialética, tal como David-Ménard (1996) os descreve acima e ainda cita Jacques Rozenberg (1985) em seu artigo *La théorie optique de l'hallucination dans les Rêves d'un visionnaire de Kant*, quando afirma: “a teoria da alucinação de 1766 serve para pensar o estatuto da ideia em 1781” e a tarefa dialética é “mostrar a inconsistência das ideias de cujo conhecimento a razão acena com a miragem”, o que seria a correlação da loucura (*Sonhos*) ou uma ilusão natural (*Crítica*). Com isso, a caracterização de uma retomada de pensamento dos *Sonhos* na Dialética transcendental, ao mesmo tempo em que deixa estes dois momentos em pé de igualdade os distancia em suas problemáticas:

O conceito positivo de limite como restrição de um uso aberrante do pensamento é descoberto graças à reflexão sobre Swedenborg. O que o ‘conhecimento da natureza sensível’ é encarregado de limitar, em 1766, são as divagações da razão, que tanto se assemelham ao delírio de Swedenborg; e não o que Kant chamará, em 1781, de errância dialética da razão. Dito de outro modo, em 1766, não há lógica da aparência dialética; há um parentesco perturbador entre os sonhos da razão e os sonhos da sensação (DAVID-MÉNARD, 1996, p. 106, grifo do autor).

Tomando como base as palavras de David-Ménard é compreensível que Kant pareça retornar aos argumentos de 1766, mas ao fazê-lo ele procura dar a devida atenção aos instrumentos de sua análise crítica: se em 1766 Kant faz uma crítica ao que se costuma chamar de racionalismo dogmático, quando o compara aos delírios do visionário Swedenborg (considerando um erro ótico como uma ilusão dos sentidos que pode ser evitada e dissipada), em

mentais no sentido de delírio, ilusão, loucura ou mesmo imaginação. Essa terminologia é recorrente em alguns escritos de Kant quando ele se refere à parestesia ou delírio <Wahnsinn>. Mas para o contexto que estamos abordando, o termo *Wahn* ganha um sentido de ilusão, uma má visão, pois trata-se de um mau uso da razão (como um distúrbio do ânimo) ou mesmo aquela confusão dos princípios subjetivos com “aparência de” princípios objetivos.

1781 ele faz uma crítica da razão e lança uma crítica ao dogmatismo mostrando os limites da razão.

Para David-Ménard (1996), a crítica tem a tarefa de expurgar os erros da metafísica considerando que há, sim, uma ilusão, que é, contudo, transcendental e natural à própria razão: esta exige uma unidade do conhecimento, que, por sua vez, somente é possível se ela pressupõe *um* algo incondicionado que permite tal busca. Ainda segundo a autora, se por um lado existia uma razão doente que fantasiava o incognoscível e se perdia em suas provas sem fundamento; por outro lado, há, agora, uma razão crítica que reconhece que é vítima de uma ilusão, que lhe é natural, mas mesmo assim indissipável, ainda que ela possa não enganar (se o incondicionado dado nas próprias coisas for tomado, tão somente, como objeto indeterminado; e a exigência subjetiva da razão pela unidade não seja tomada como exigência objetiva).

Seria neste ponto, talvez, que David-Ménard (1996, p. 87-88) teria afirmado que o tema dos *Sonhos* é se perguntar “como é possível que um desenvolvimento metafísico conduza ao mesmo ponto que uma relação alucinada?”. Para a autora, a relação que se estabelece entre o delírio e o idealismo conduz para a própria reforma da metafísica: a ciência dos limites da razão (*Sonhos*), ou ainda, a filosofia crítica (*Crítica*). De modo interpretativo, podemos dizer que a metafísica como limite da razão nos *Sonhos* leva Kant a pensar nos limites e nas ilusões causadas ao ultrapassar a barreira do sensível (o cognoscível), o que corrobora a afirmação de que os *Sonhos* adiantam os argumentos da *Crítica*, em especial, os argumentos da Dialética transcendental: ilusão natural da razão.

Para a autora, Kant, ao utilizar a figura de Swedenborg, nos *Sonhos*, mostra que não há uma diferença expressa entre o dogmatismo e o ocultismo, ao passo que na Dialética Kant apresenta a ilusão da razão, isto é, mostra que a ilusão transcendental é diferente de uma alucinação. Assim, a novidade da dialética transcendental, segundo David-Ménard, é que Kant consegue distinguir a metafísica de um delírio, pois há uma construção de

pensamentos com vistas à atividade espontânea da razão em procurar a unidade do conhecimento com base na pressuposição de uma ilusão, uma atividade espontânea que coloca a razão no âmbito da construção de problemas sem solução, mas que podem ser resolvidos, desde que não se tome o caminho da metafísica dogmática (tal como Kant apresenta no Prefácio da *Crítica* em 1781 [KrV, A VII]).

Vimos que, na opinião de Pons, a Dialética transcendental é uma ampliação dos *Sonhos*, enquanto Lebrun afirma que Kant, na Dialética, retoma pontos importantes que foram tratados nos *Sonhos* (mas não tiveram, em nossa opinião, o devido tratamento) e David-Ménard parece endossar as posições destes autores, mas acrescenta um ponto de grande relevância para estas discussões: os limites do conhecimento. O ganho que temos com Lebrun, ao constatar uma retomada dos *Sonhos* no âmbito dos argumentos da Dialética transcendental, torna-se mais positivo quando David-Ménard apresenta uma nova linha de interpretação na relação estabelecida entre os *Sonhos* e a *Crítica*. Em resumo, para os três autores, os *Sonhos* é um escrito importante para iluminar as obscuridades trazidas pela constatação de que há uma ilusão da razão que é natural, inevitável e indissipável.

Mesmo conscientes de que os *Sonhos* guardam características fundamentais para a investigação acerca da ilusão transcendental, Michele Grier (2001) participa desta discussão afirmando haver uma diferença fundamental entre os *Sonhos* e a *Crítica*: nestes, a ilusão metafísica estaria fundamentada no mau uso de conceitos empíricos, ao passo que naquela haveria o reconhecimento de que princípios metafísicos não podem se reduzir a concepções empíricas⁴⁶.

Para Grier, a *Crítica* é um retorno das pretensões de Kant iniciada nos *Sonhos* com relação às pretensões teóricas da razão, que

⁴⁶ Próximo deste mesmo argumento, Grier afirma que a ilusão transcendental é diferente da ilusão empírica (ótica), pois não ocorre durante o uso empírico do entendimento, ela está ligada a princípios transcendentais que ultrapassam a experiência possível.

Kant procurou “refrear” com a ironia das histórias de Swedenborg juntamente com as teses da metafísica tradicional:

Em relação a isso, a *Crítica* é em vários sentidos e por razões óbvias a síntese da posição pré-crítica (i.e., difamatória) na característica da razão, por exemplo, os *Sonhos*, e o elogio ao intelecto que encontramos na *Dissertação*. Assim, por um lado, encontramos Kant utilizando a analogia ótica do *focus imaginarius* nos *Sonhos* em sua tentativa para caracterizar o estado ilusório da razão e suas ideias, enquanto, por outro lado, o encontramos invocando arbitrariamente a noção platônica das ideias como arquétipos ou protótipos na tentativa de caracteriza-las como fundamentos para a unidade do conhecimento. Desse modo, a *Crítica* reflete claramente o desejo de Kant de retornar à tentativa feita nos *Sonhos* para frear as pretensões teóricas da razão, ao mesmo tempo em que assegura a função “subjativa” da razão como a “mais alta” faculdade de conhecimento. A doutrina da ilusão, eu afirmo, é projetada para que Kant faça exatamente isso⁴⁷ (GRIER, 2001, p. 304, grifo do autor, tradução nossa).

Em resumo, para Grier, a ilusão de ótica, que é apresentada nos *Sonhos*, está em analogia com o *focus imaginarius* e com a ilusão transcendental da *Crítica*. Os *Sonhos*, ao pretender refrear a pretensão teórica da razão, ironicamente apresenta as pretensões de ultrapassar a barreira do sensível apoiado nos relatos de Swedenborg, a fim de encontrar no mundo suprassensível uma possível unidade de conhecimento, assim como Platão, por sua vez, apresenta o mundo das ideias como detentor de arquétipos que poderiam servir de fundamentos para a unidade de conhecimento. Kant, na *Crítica*, mostra sua tentativa de refrear as pretensões

⁴⁷ In relation to this, the *Critique* is in many ways and for obvious reason the synthesis of the precritical (i.e., defamatory) position on reason characteristic of, for example, the *Dreams*, and the encomium to the intellect that we found in the *Dissertation*. Thus, on the one hand, we find Kant using the optical analogy of the *focus imaginarius* in the *Dreams* in his attempt to characterize the illusory status of reason and its ideas, while on the other hand we find him calling on the blatantly Platonic notion of the ideas as archetypes or prototypes in an attempt to characterize them as the grounds for unity of knowledge. In this way, the *Critique* clearly reflects Kant’s desire to return to the attempt made in the *Dreams* to curb the theoretical pretensions of reason, while at the same time securing the “subjective” function of reason as the “highest” faculty of knowledge. The doctrine of illusion, I contend, is designed in order to allow Kant to do exactly this.

teóricas da razão retomando a crítica ao dogmatismo já trabalhada nos *Sonhos*. Ao fazer isso, Kant evidencia que há uma função “subjéctiva” da razão projetada na busca pela unidade do conhecimento, fundamentada na doutrina da ilusão transcendental.

Grier ainda dirá que a procura pela unidade do conhecimento, tendo por fundamento a pressuposição da existência de um incondicionado, gera ideias que são ‘projetadas’ como objetos (da razão: alma, mundo, Deus). Assim, se há uma ‘projeção’, há uma relação estreita entre os *Sonhos* e a *Crítica* no que diz respeito à metáfora do *focus imaginarius*: na *Crítica* busca-se a unidade sistemática do conhecimento, um uso puro da razão para a completude de todo o conhecimento, uma ideia como a ‘imagem’ de uma unidade de todo este conhecimento, como um “ponto focal”; nos *Sonhos*, os raios luminosos que partem do objeto devem se cruzar no “ponto focal” do cérebro, para a unificação da imagem, formando assim uma unidade.

A posição e interpretação destes autores tornam-se um grande ganho para a nossa investigação, pois todos os intérpretes, cada qual da sua maneira, mostra um ponto de retomada dos *Sonhos* em relação aos argumentos da Dialética transcendental. Seja como um simples aprofundamento, para Pons, ou como uma retomada de posições acerca da ilusão de ótica ou da metáfora do *focus imaginarius*, por parte de Lebrun, ou ainda, segundo David-Ménard, pela constatação dos limites do conhecimento que os *Sonhos* evidenciam, ou a aproximação e distanciamento que Grier procura mostrar ao interpretar as duas obras.

Assim se pode compreender que os *Sonhos* abrem uma discussão delicada sobre a ilusão; se cabe à *Crítica* resolver tal questão, ela terá, para tanto, que retomar alguns passos de 1766. Vejamos, a seguir, em primeiro lugar, como os *Sonhos* tratam do problema da ilusão e, paralelamente, como a *Crítica* retoma a mesma argumentação para dar-lhe outra solução.

4.1 *Sonhos de um visionário: Swedenborg e a crítica à metafísica tradicional*

Nos *Sonhos*, Kant afirma que “a metafísica é uma ciência dos *limites da razão humana*” (TG, AA 02: 368, grifo do autor). Afirmação fundamental, pois teria inaugurado o problema dos limites do conhecimento carregando consigo a investigação acerca da ilusão, do engano, do erro e do *focus imaginarius*. Esses temas reaparecem em escritos futuros, principalmente, na *Crítica da razão pura*, que é um dos nossos objetos de discussão.

Nos *Sonhos*, Kant apresenta uma crítica ao racionalismo dogmático que pretende dar provas da existência de um mundo que transcende as possibilidades de conhecimento. A crítica de Kant a esta metafísica tem como personagem principal Swedenborg. Kant investiga as histórias fantasiosas de Swedenborg a fim de compará-las com as provas racionais da metafísica tradicional, para com isso procurar delimitar o alcance do conhecimento humano; Kant atribui essa tarefa precisamente à metafísica, entendida como ciência dos limites da razão humana (TG, AA 02: 368).

Como essa tarefa é realizada? Instigado pelo fato das histórias de Swedenborg se apoiarem, aparentemente, em fatos conhecidos, Kant é levado a investigar a extensão do nosso conhecimento, analisando o problema em ultrapassar os limites do mundo sensível. Ligado a este problema, pela curiosidade em conhecer este mundo, pois também é intuito de Kant recorrer a Swedenborg e colocar em evidência as aventuras da metafísica no mundo suprassensível, Kant procura traçar o paralelo entre Swedenborg e a própria metafísica:

O iniciado já acostumou o entendimento grosseiro e preso aos sentidos externos a conceitos superiores e mais abstratos e agora pode ver figuras espirituais e destitui-las de roupagem corporal naquele crepúsculo com o qual a luz fraca da metafísica torna visível o reino das sombras (TG, AA 02: 329).

A passagem acima mostra a investigação de Kant sobre o problema de uma possível experiência do mundo espiritual (imaterial)⁴⁸, o qual seria penetrável pela alma humana por meio de um “influxo psico-físico”, uma interligação entre a alma dos homens com o mundo dos espíritos. A investigação dos *Sonhos*, aqui, nada mais é do que verificar, através dos relatos de Swedenborg, até então não convincentes, se as provas da metafísica dogmática são válidas. Essas questões, presentes tanto em Swedenborg quanto na metafísica, a serem examinadas, em última análise, não são invenções, mas estavam ligadas à curiosidade do nosso entendimento em conhecer um mundo que ultrapassa a experiência possível.

As histórias de Swedenborg, para Kant, possuem credibilidade, pois parecem trazer provas que confirmam a existência de um mundo superior, espiritual, que poderia trazer respostas a várias questões sem solução, como por exemplo: a própria existência de um mundo espiritual, ou ainda, a própria causa dos acontecimentos do universo. Segundo Kant (TG, AA 02: 329):

[...] Se, por um lado, voltarmos nossa atenção para aquela espécie de seres que contém o fundamento da vida no universo [...] nos veremos persuadidos, se não pela distinção de uma demonstração, pelo menos com a sensação prévia de um entendimento advertido <übten>, da existência de seres imateriais, cujas leis causais particulares são chamadas pneumatológicas e, na medida em que os seres corporais são causas intermediárias de seus efeitos no mundo material, orgânicas.

⁴⁸ Ironicamente, Kant admite a existência do mundo espiritual para obter um fundamento de análise, pois, ao estabelecer que o mundo espiritual deve existir, por meio da análise das histórias de Swedenborg, Kant pôde investigar o conceito de espírito, entidade espiritual, alma humana, comércio ou influxo psico-físico. Sem admitir tal existência hipotética, não faria sentido investigar entidades espirituais (Cf. TG, AA 02: 329-334). Em uma das passagens sobre este assunto, Kant (TG, AA 02: 329) diz: “Uma vez que esses seres imateriais [espíritos] são princípios espontâneos, portanto substâncias e naturezas subsistentes por si, a primeira consequência a que se chega é a seguinte: que eles imediatamente unidos entre si talvez constituam um grande todo, que se pode chamar de mundo imaterial (*mundus intelligibilis*).”

O visionário que busca conceitos mais superiores é vítima da confusão entre o que é real e o que é fantasia. Ao ascender a conceitos mais universais, que não possuem uma “roupagem corporal” e são tomados com características materiais, o desavisado pode se enganar e confundir objetos reais, apresentados na sensação, com objetos fictícios apresentados pelo “reino das sombras”.

Na possibilidade de transcender o mundo dos sentidos, criam-se imagens que se assemelham a fantasias que são transportadas para a sensação apresentando o que Kant chama de ilusão da imaginação:

Mesmo assim esse tipo de manifestação não pode ser algo comum e habitual, mas ocorre apenas em pessoas cujos órgãos possuem uma irritabilidade extraordinariamente grande, com a predisposição de amplificar as imagens da fantasia, de acordo com o estado interno da alma e por movimento harmônico, mais do que acontece habitualmente e deve também acontecer em homens sadios. Tais pessoas incomuns seriam acometidas em certos momentos da aparência de vários objetos como exteriores a elas, os quais seriam tidos como uma presença de naturezas espirituais em seus sentidos corporais, apesar de aqui se passar tão-somente uma ilusão da imaginação <Blendwerk⁴⁹ der Einbildung>, mas de tal modo que a causa disso é um verdadeiro influxo espiritual, que não pode ser sentido imediatamente, mas apenas se revela à

⁴⁹ Para tratar da questão da ilusão, Kant utiliza o termo alemão *Blendwerk* com sentido de ilusão, tendo em vista seu significado muito próximo de *Täuschung*, mas distante de *Betrug*. **Blendwerk**, em alemão, significa ilusão, com sentido de fantasmagoria, uma criação da imaginação, uma miragem, uma ilusão com sentido muito próximo de engano interno (*Täuschung*). Numa passagem dos *Sonhos* Kant trata de uma criação de imagens, por sonhadores acordados, que são transportadas para fora destes homens. O sentido aqui é uma criação da imaginação e transposição da imagem para o campo externo a visão, isto é, um engano interno, mas que é levado ao externo. Em resumo, um *Täuschung* com sentido de *Betrug*, mas que significa *Blendwerk*. No original alemão lê-se: “die Frage ist hier nur, wie es zugehe, das sie das Blendwerk ihrer Einbildung ausser sich versetzen” (TG, AA 02: 343); pela tradução entendemos: “a questão aqui é apenas como se dá que eles põem fora de si a ilusão de sua imaginação”. Portanto, *Blendwerk* tem significado de ilusão, uma vez que se é levado a acreditar em algo criado pela imaginação (interna) como sendo algo real (externo), uma ilusão ligada a uma mente criadora.

consciência por meio de imagens aparentadas da fantasia, as quais assumem a aparência das sensações (TG, AA 02: 339-340).

As ilusões da imaginação que são construídas por um “influxo espiritual” consistem em quimeras, objetos imaginários, que são inventados, o que envolveria um contato com o mundo espiritual por parte de pessoas que alegam possuir a capacidade de receber informações do outro mundo. Em outros termos, esta passagem nos mostra, em linhas gerais, a ilusão que pode levar a pessoa ao erro, ao confundir verdade com falsidade. A “aparência de vários objetos exteriores”, tomados como objetos reais pela pessoa em estágio doentio, à medida que acredita perceber tais objetos na sensação, nada mais é que uma ilusão da imaginação, como projeção exterior ao campo de visão, sendo objetos inventados interiormente por ela. Por isso se pode falar em projeção, que consiste em situar no campo exterior aquilo que está no campo da imaginação, compreendendo tal objeto fictício como algo real.

Nos *Sonhos*, essa projeção da imaginação, possível somente àqueles que possuem alguma espécie de distúrbio do cérebro, mostra, em algum sentido, a ilusão que leva ao erro os que são afetados por algum distúrbio, mas também mostra que “imagens aparentadas da fantasia” podem assumir “a aparência das sensações”, quando tomadas como objetos reais.

Essa possível confusão entre algo aparente e real, aventada por Kant a partir do exame das histórias de Swedenborg, conduz para a constatação, por parte de Kant, que há uma divisão entre mundo sensível e mundo suprassensível, e a partir disso, mostra que há uma projeção errônea do material no espiritual se concordarmos com a realidade das histórias fantasiosas do visionário Swedenborg, já que se mostra o mundo transcendente como objeto de conhecimento possível de ser compartilhado entre os homens. No entanto, por meio da crítica à metafísica tradicional, o conhecimento do mundo transcendental é refreado por falta de provas que

fundamentem o conhecimento de objetos que transcendem nossa capacidade cognitiva.

Kant afirma que Swedenborg poderia de algum modo comprovar as teses metafísicas, contudo, a investigação de Kant, admitindo uma possível separação dos dois mundos, mostra que há limites para o nosso conhecimento. Acima de tudo, a investigação deste caso exemplar mostra que há uma ilusão que consiste precisamente em tomar como objeto de conhecimento o mundo suprassensível.

A análise sobre Swedenborg revela ilusões que podem derivar de um influxo corporal e espiritual, denominadas por Kant de *sonhos da sensação*: criação de quimeras e fantasias produzidas pela imaginação daquele que acredita nessas imagens e as toma por reais, como externas a ele quando, na verdade, tais imagens estão somente dentro dele e o ilude quando ele se aprofunda nestas “sensações”. Tal pessoa, segundo Kant (TG, AA 02: 342-343), pode ser chamado de *sonhador acordado*: aquele que possui uma fértil imaginação e que pode cair no sono aprofundando em sua imaginação deixando de lado as sensações produzidas pelos sentidos:

Aquele que se aprofunda em suas fantasias e quimeras, continuamente produzidas por sua fértil imaginação, de modo tal que não presta muita atenção à sensação dos sentidos que agora mais interessam, é chamado com razão de *sonhador acordado*, pois basta que as sensações dos sentidos percam mais um pouco de sua força e ele estará dormindo, e as quimeras de antes serão verdadeiros sonhos (TG, AA 02: 343, grifo do autor).

As imagens fantasiosas seriam um indício de um distúrbio do cérebro, que caracteriza algum tipo de doença mental que faz com que a pessoa se aprofunde nesta criação e acredite que ela é real. Confundindo o real, por um lado, e a criação por outro, essa pessoa está imersa no sono, mas ela ainda está em estado de vigília, no limite entre o sono e o estar acordado, portanto, é um sonhador

acordado. Agora, o sonhador acordado se distingue daquele visionário, pois o visionário transporta para fora de si as imagens criadas por ele dentro de si e, nesse ponto, é preciso saber como o visionário transporta para fora de si mesmo “a ilusão de sua imaginação” e a tem como algo real. Ou seja, o visionário consegue transpor a fantasia para o campo da sensação e a toma por real, já o sonhador acordado se aprofunda em sua imaginação no estágio do sono, mesmo que ele ainda esteja no estado de vigília; assim, ele não transporta a imagem criada para fora de si mesmo, mas se aprofunda nesta imagem em seu sono.

O sonhador acordado não é precisamente uma pessoa doente, mas tão somente uma pessoa com uma imaginação fértil. A partir disso, Kant prepara a argumentação acerca dos distúrbios de uma mente doentia, que irá criar imagens ilusórias e, ao acreditar que estas imagens são reais, esta mente doentia as transporta para o campo da sensibilidade.

Um sonhador acordado, em alto grau de corrupção, entretém-se com uma ilusão que não consegue dissipar por acreditar na força de sua criação, na intensidade destas quimeras. Essa ilusão indissipável caracteriza um distúrbio de uma mente doentia, mas ao mesmo tempo traz à tona a questão da ilusão como um engano ou um erro da capacidade de julgar, que também pode não ser corrigível:

Ademais, vê-se a partir daí também que, a doença do fantasista dizendo respeito não propriamente ao entendimento, mas à ilusão dos sentidos <Täuschung⁵⁰ der Sinne>, o infeliz não pode eliminar suas quimeras por nenhum tipo de raciocínio, porque a sensação dos próprios sentidos, verdadeira ou aparente, precede a todo juízo

⁵⁰ **Täuschung** é um termo alemão que significa ‘engano’, no sentido de iludir ou enganar, isto é, é um engano (que leva ao erro) ou ilusão, uma decepção (“sou enganado”). Trata-se de um engano próprio, ocasionado pela própria pessoa, de dentro para fora, sem influência externa, uma prescrição de um valor errado para algo, isto é, “eu me engano”. O engano, no sentido de *Täuschung*, é um engano que existe antes mesmo da própria ilusão, pois é uma criação de imagens, como quimeras, em que a pessoa cria e se engana com sua própria criação.

do entendimento e tem uma evidência imediata que suplanta de longe toda persuasão (TG, AA 02: 347).

Nos *Sonhos* esta ilusão está ligada com a transposição de imagens criadas pela pessoa que possui uma mente fértil, mas que também sofre por alguma doença no cérebro, porque não consegue formar uma imagem com foco, ou, simplesmente, cria uma imagem (como quimera) e a transporta para o campo sensível. A ilusão dos sentidos é mais difícil de ser eliminada, pois precede o juízo do entendimento, e este acaba por ser seduzido por uma sensação imediata, que, verdadeira ou não, o impossibilita de julgar corretamente, podendo, com isso, ser vítima de uma aparência de verdade: ilusão.

Com isso, Kant afirma que é possível perder-se em juízos desconexos produzindo imagens e conceitos sem fundamento, algo que ocorre em mentes doentias, mas também ocorre com a metafísica tradicional que se perde em suas teses, que apresenta fundamentos que transcendem a compreensão humana. Aqui emerge uma ilusão por meio da criação de conceitos de uma razão ‘sobrevoadante’, que não se prende ao campo da experiência possível, apresentando uma gama de objetos passíveis de representação coerente:

Constata-se também um “desvario” bastante particular em alguns modos de compreender algumas ideias que produzem determinados tipos de discursos, a saber: o metafísico, o místico, o fanático político ou religioso. Em todos esses casos tratar-se-ia de “desvairados”, quer dizer, sujeitos que utilizam conceitos sem qualquer significado efetivo e se referem a “objetos imaginários” como se fossem reais (PEREZ, 2004, p. 101, grifo do autor).

Podemos concordar com Perez, uma vez que há um desvario que se liga a discursos que apresentam concepções relacionadas ao mundo suprassensível, não abarcado pela razão comum (do homem comum). Há uma razão que toma conceitos engendrados por inferências lógicas como se pudessem ser objetos de uma

experiência possível, o que pode ocasionar uma ilusão em tomar aquilo que é irreal como se fosse real.

Não é por mero acaso que Kant toma os distúrbios mentais como sintoma que permite compreender e explicar os erros e contradições que podem vitimar a razão, quando procura explicar o mundo suprasensível. A partir disso, Kant pretende corrigir as teses metafísicas ao mesmo tempo em que procura evidenciar a ilusão da razão, que considera os objetos imaginários do mundo suprasensível como objetos representáveis em uma experiência possível, *como se* pudessem ser representados na sensação:

De acordo com Kant, esse tipo de casos revela ou um problema fisiológico na percepção ou um problema semântico⁵¹ em relação ao uso dos conceitos. O desvairado estaria confundindo imagens ilusórias com reais ou palavras com coisas. Uma escrita que sustentasse o conhecimento para além dos objetos físicos seria em Kant, no mínimo, problemática (PEREZ, 2004, p. 102-103).

Retornando aos *Sonhos* é possível afirmar que os visionários e fantasistas, que tomam a imaginação somente pelo sentido interno, criam imagens fictícias e através desta criação de quimeras acreditam que elas são reais e as projetam no campo da sensação por meio de uma disfunção do *focus imaginarius*. Tais distúrbios do cérebro são apresentados por Kant pela metáfora do *focus imaginarius* com a constatação de que há um ponto ótico, um ponto focal, que reúne, em uma unidade de imagens, uma imagem clara e distinta de um objeto.

Essa análise, ainda que longa, é útil para entender como a *Crítica* irá retomar a argumentação dos *Sonhos*. Mudará o contexto, certamente, mas a função permanecerá de algum modo a mesma. A análise dos *Sonhos* nos permitirá elucidar vários pontos do *focus imaginarius* tal como empregado na *Crítica* – de modo mais sucinto,

⁵¹ Vale ressaltar que não compartilhamos com a opinião do autor acerca da semântica transcendental, linha de pesquisa adotada por alguns intérpretes da filosofia kantiana.

pressupondo implicitamente alguns pontos estabelecidos pelos *Sonhos*.

O uso dessa metáfora nos *Sonhos*, e a retomada dela na *Crítica*, se dá a partir da constatação de que há uma ilusão que afeta a pessoa, mas ao mesmo tempo afeta a razão, quando não se prende aos limites da experiência possível. Na *Crítica*, quando Kant se refere ao *focus imaginarius*, esta metáfora vem acompanhada de outra metáfora “a metáfora do espelho” (KrV, B 672), que é atribuída à ilusão de ótica, que explica a formação de uma imagem no espelho: na medida em que um objeto é colocado à frente do espelho, uma imagem do objeto se projeta atrás da superfície do espelho.

A imagem que se projeta atrás do espelho pode nos levar a uma aparente ilusão, que consiste em perceber que há um objeto real que se coloca atrás do espelho, criando em nós uma sensação aparente de que a imagem refletida está à frente e não atrás do espelho. Mesmo conscientes de que a imagem atrás do espelho não é um objeto real, isto não muda a existência de tal objeto como uma imagem no espelho. Ou seja, a ilusão de perceber um objeto atrás do espelho não cessa, mas nem por isso somos enganados por ela.

Na seção abaixo pretendemos compreender o uso da metáfora do *focus imaginarius* e sua relação com a ilusão de ótica.

4.2 A metáfora do *focus imaginarius* como analogia para a ilusão de ótica

Diante da busca pela compreensão da ilusão transcendental como uma ilusão da razão que é natural e ao mesmo tempo inevitável, a retomada dos *Sonhos* nos conduz a considerar que: 1) a ilusão ligada a distúrbios mentais detecta um sintoma do cérebro; 2) a ilusão que deriva de imagens criadas por uma mente fértil e perturbada permite constatar que tais pessoas possuem uma “falha” na formação de imagens, pois elas estão “fora de foco”, não convergem em um ponto de unidade, um ponto de convergência: um *focus imaginarius*. Ou seja, quando recuamos aos *Sonhos*

acredita-se que a ilusão é um distúrbio, que tem como característica assumir que imagens, produzidas pela imaginação, são reais.

O ponto de convergência, denominado por Kant de *focus imaginarius*, nos *Sonhos*, é um ponto focal de unidade da imagem, responsável pela concatenação de diversas linhas (luzes) que saem do objeto em direção ao fundo do olho ou a um ponto no cérebro; contudo, se este *focus imaginarius* for projetado em um ponto fora do cérebro, as imagens nele convergidas serão fantasias, pois não há unidade, não há foco para projetar uma imagem clara⁵².

Agora, não há dúvida de que a *Crítica* retoma dos *Sonhos* a metáfora do *focus imaginarius*, em outro contexto. De fato, na *Crítica*, a metáfora possui uma relação com a ideia transcendental (unidade de conceitos), ao passo que nos *Sonhos* a metáfora diz respeito a uma unidade de imagens. Apesar disso, nas duas obras, o *focus imaginarius* possui a mesma função: um ponto de convergência, uma projeção, no entanto o contexto é outro: não é empírico, mas transcendental. Mesmo assim, acreditamos que diversas características acerca do *focus imaginarius* podem ser melhor compreendidas quando entendidas à luz da análise que Kant delas faz nos *Sonhos*.

Desse modo, poderemos defender não apenas que a ilusão e o *focus imaginarius* são conceitos interligados nos *Sonhos*, mas que é precisamente essa relação que servirá como chave para que a *Crítica* possa, agora no contexto transcendental, avaliar o papel positivo da ilusão transcendental no conhecimento empírico. Por isso, a diferença dos contextos, empírico nos *Sonhos*, transcendental na *Crítica*, não deve esconder que se trata de uma mesma função. Ao contrário, ao recuarmos para os *Sonhos*, podemos ver com mais clareza a função do *focus imaginarius* na *Crítica*. É o que acontece no Apêndice da Dialética Transcendental. De fato, aqui, a ideia transcendental também não deixa de ser ilusória; contudo, a ilusão tem aqui uma função positiva, na medida em que é, como nos

⁵² Cf. GRIER, M. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. p. 37

Sonhos, projeção de diversas linhas para um ponto de convergência delas.

No caso do Apêndice, esse ponto ilusório tem a função de fazer convergir a diversidade de sínteses do entendimento, em si mesmas dispersas, para um ponto de unidade. Projetado, esse ponto parece dado (ilusão), contudo, serve como foco de projeção em vista do qual a dispersão tem de ser unificada. O incondicionado, aqui, ao mesmo tempo que é ilusório, fornece o foco para que as séries de condições, em si mesmas dispersas, possam ser reduzidas a séries cada vez mais próximas do incondicionado projetado para além delas.

Nos *Sonhos* Kant descreve, de modo muito preciso, o *focus imaginarius* como ponto de convergência de raios luminosos que é, assim, uma espécie de ‘ponto ótico’, no qual se imprime a representação de uma imagem:

Aqui se torna bastante provável que nossa alma ponha em sua representação o objeto sentido ali onde convergem, quando prolongadas, as diversas linhas diretrizes da impressão, deixadas pelo objeto. Por isso se vê um ponto brilhante naquele lugar em que se cortam as linhas prolongadas do olho na direção da incidência dos raios luminosos. Este ponto, que se chama ponto ótico, é no efeito certamente o *ponto de dispersão*, mas na representação ele é o *ponto de convergência* das linhas diretrizes, de acordo com as quais a sensação é impressa (*focus imaginarius*) (TG, AA 02: 344, grifo do autor).

A sensação de um objeto é impressa no ponto de convergência dos raios luminosos que partem de um objeto em direção ao *focus imaginarius*, assim, há uma imagem, uma representação do objeto no ponto ótico. Isso condiz com a representação de uma imagem clara pela unidade dos raios luminosos em um ponto de convergência. Agora, se esse ponto de convergência estiver localizado fora do ponto ótico não haverá unidade, mas sim uma imagem projetada no campo exterior, como objeto, uma fantasia (TG, AA 02: 344-345).

A criação de fantasias pode ocorrer com qualquer um, mas quem é sadio consegue diferenciar uma imagem real de uma imagem irreal, ao passo que o homem doentio se perde em sua imaginação e não distingue uma fantasia de um objeto real e acredita nesta imagem quimérica, o que caracteriza um distúrbio do ânimo.

Um fantasista cria uma imagem quimérica e a transporta para fora de si, formando uma imagem na sensação, pois o *focus imaginarius* está posto fora do ponto focal:

Peço então que me seja concedido que a principal diferença do movimento dos nervos nas fantasias com relação ao mesmo na sensação consiste em que as linhas diretrizes do movimento se cortam, no primeiro caso, dentro do cérebro, mas, no segundo, fora dele; assim, porque o *focus imaginarius*, no qual se representa o objeto, é posto fora de mim no caso das sensações claras do estado de vigília e o das fantasias, que porventura eu tenha ao mesmo tempo, é posto dentro de mim, eu não posso falhar, enquanto estou desperto, em distinguir as imaginações, como quimeras minhas, da impressão dos sentidos (TG, AA 02: 345).

Nota-se que um distúrbio do ânimo diz respeito a linhas diretrizes que se cortam em um ponto focal dentro ou fora do cérebro caracterizando, no primeiro caso, uma imagem interna e, no segundo, uma imagem externa. Em outras palavras, a imagem criada no cérebro pode ser tanto uma imagem real quanto uma fantasia. O problema está em transpor esta fantasia para fora do cérebro, isto é, se as linhas que se cortam no cérebro e formam uma imagem forem colocadas fora deste ponto, e tal imagem é uma simples criação de uma imaginação fértil, a fantasia criada torna-se uma imagem na sensação; é possível, então, que um fantasioso tome tal fantasia por objeto real, pois ela está no campo das sensações, o mesmo campo que me concebe representações de coisas reais e existentes. Assim, se torna claro como a imagem produzida possa se passar por representação de um objeto exterior.

Nos *Sonhos*, a transposição do *focus imaginarius* para um ponto externo ao cérebro ocasiona uma confusão de imagens reais com fantasias. Essa transposição gera ilusões, pois o ponto de convergência das imagens não gera uma unidade clara, que possa transmitir uma figura real. O ponto de convergência apresentado nos *Sonhos*, grosso modo, possui uma correspondência com a busca pela unidade de conhecimento, que Kant apresenta na *Crítica*, quando faz alusão ao *focus imaginarius* como uma espécie de ‘norte’ para a unificação de todo o conhecimento sob uma ideia transcendental.

Se interpretarmos a Dialética transcendental segundo a letra dos *Sonhos*, como modo de explicarmos alguns pressupostos dela, podemos dizer que: se a ilusão, nos *Sonhos*, pode se dar com a transposição do *focus imaginarius* para fora do campo de convergência, que é o cérebro; na *Crítica*, a razão que pressupõe um ‘norte’ para a unidade do conhecimento, um *focus imaginarius*, que me fornece a unidade *como se fosse* uma ideia, ‘pode gerar’ uma ilusão, ao transportarmos esta unidade da totalidade dos conceitos para o universo fenomênico, pois não se pode representar uma unidade da totalidade por meio de conceitos no campo da experiência possível. No entanto, sabemos que a ilusão, na *Crítica*, está em admitir o incondicionado como dado nas próprias coisas a fim de efetivar a exigência da razão pela unidade do conhecimento. Representa, assim, como objetivo algo que é princípio meramente subjetivo. O *focus imaginarius* externaliza, assim, uma exigência da razão projetando-o nas próprias coisas.

É a partir daqui que é preciso estabelecer um limite entre os *Sonhos* e a *Crítica*, pois, de um lado, a ilusão está na criação de imagens ou por uma mente doentia ou por uma ilusão de ótica, mas que também pode se dar com a transposição do *focus imaginarius* para fora do cérebro. Por outro lado, a ilusão, na *Crítica*, está em outro plano, é uma ilusão da razão, transcendental, que é inevitável e natural, na exigência da razão pela unidade do conhecimento. Mas

qual é, então, a função propriamente cognitiva do *focus imaginarius* na *Crítica* subjacente a ilusão que lhe é própria?

Se essa metáfora volta a aparecer no âmbito de uma projeção que visa uma unidade, segundo a qual Kant afirma, ainda sem muitos critérios, ser a própria ideia transcendental (KrV, B 672), é porque a metáfora do *focus imaginarius* auxilia a busca pela unidade. E se tal unidade sob a índole de uma ideia não possui um representante sensível, é porque, mais uma vez, o *focus imaginarius* não pode ser transportado para o campo fenomênico. Pois, se assim for, seremos vítimas de uma ilusão que pode nos enganar.

Com isso, seria a metáfora crítica do *focus imaginarius* somente uma analogia para a ilusão de ótica? A princípio, pode parecer que sim, tendo em vista que, nos *Sonhos*, esta metáfora diz respeito a imagens fora de foco ou mesmo criação de imagens. E na *Crítica*? Qual é a analogia? Se por um lado o *focus imaginarius* é uma analogia, e há argumentos para isso, por outro, ele pode ser a solução para o suposto paradoxo da razão, uma vez que só há uma projeção para a unidade sistemática da natureza porque há um norte. E, para que isso se efetive, a ilusão transcendental, na *Crítica*, deve permanecer, pois é inerente a razão, e é a razão que exige uma unidade da natureza, e tal unidade, como o próprio Kant (KrV, B 672) diz, é uma ideia, uma espécie de *focus imaginarius*, voltando assim, mais uma vez, para uma analogia.

Até aqui, analisamos o *focus imaginarius* presente nos *Sonhos* como analogia para a ilusão de ótica. Na próxima seção iremos verificar como esse mesmo *focus imaginarius*, tomado pelo viés empírico nos *Sonhos*, e retomado pelo viés transcendental na *Crítica*, serve como analogia para a ideia transcendental.

4.3 A metáfora do *focus imaginarius* como analogia para a ideia transcendental

A tese de que a ideia é uma espécie de *focus imaginarius* é fundamentada na imprecisão de Kant, quando ele diz que “[...] o uso regulativo que consiste em dirigir o entendimento para um determinado objetivo com vistas ao qual as linhas de orientação de todas as suas regras confluem para um único ponto. Embora na verdade seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*) [...]”. (KrV, B 673, grifo do autor). Com esta afirmação, que está logo no início do Apêndice à Dialética Transcendental, somos levados a nos questionar (1) se a ideia funciona como um *focus imaginarius* ou (2) se ela é o próprio *focus imaginarius* ou (3) se a ideia é simples e propriamente a ideia transcendental. Diante da imprecisão de Kant, é difícil saber se a ideia é um *focus imaginarius* ou este é somente dado como uma metáfora para guiar a exigência da razão por uma unidade do conhecimento até uma ideia.

Para nós seria mais aceitável considerar que Kant considera a ideia transcendental como um *focus imaginarius* e, nesse sentido, o *focus imaginarius* é uma metáfora que serve como analogia para poder pensar uma unidade de todo conhecimento. Agora, tomar isso como tese é um problema: o *focus imaginarius* aparece uma única vez na *Crítica da razão pura*, e a única ‘aparição’ está dentro do contexto da apresentação da ideia como uma unidade, um *focus imaginarius* (KrV, B 673).

Por meio da ideia e da metáfora do *focus imaginarius*, Kant procura fundamentar a sistematicidade procurada pela razão, uma vez que há uma espécie de projeção à unidade, como um caminho direcionado para um ponto focal, que constitui uma unidade, uma ideia.

Kant apresenta a ideia transcendental como um conceito puro da razão: enquanto os conceitos do entendimento *compreendem*, os conceitos da razão *concebem* (KrV, B 367). Ou seja, à medida que o entendimento compreende um múltiplo da intuição

sensível por meio de uma síntese para construir um conceito do objeto, a razão procura conceber uma ordem a todo conhecimento do entendimento por meio da unidade de suas regras.

Kant designa as ideias transcendentais como máximas da razão, cuja utilidade é pautar o uso do entendimento no conhecimento empírico. Máximas não são princípios constitutivos das coisas, isto é, não concernem – como as categorias do entendimento – à determinação dos fenômenos enquanto objeto da experiência possível. A razão, em vez de produzir conceitos por si mesma, contenta-se em operar sobre os conceitos do entendimento, e essa operação reside em ordená-los de modo a torna-los partes de um mesmo sistema de conhecimentos. Daí porque Kant fale da ideia como sendo um *focus imaginarius*, isto é, um ponto de fuga, que, situado *fora* de toda experiência possível, confere aos conceitos do entendimento sua unidade e extensão máxima (FIGUEIREDO, 2005, p. 50-51).

Por unidade entende-se que os conceitos da razão pura são como ideias transcendentais, como máximas da razão, que estão além de qualquer experiência possível, mas servem como reguladoras para o uso do entendimento no conhecimento empírico, determinando uma ordem, sem que isso corresponda a qualquer conceito ou lei para o objeto⁵³:

Por ideia entendo um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos nenhum objeto congruente. Portanto, os nossos conceitos racionais puros ora considerados são *ideias transcendentais*. Eles são conceitos da razão pura, pois consideram todo o conhecimento empírico como determinado por uma

⁵³ As ideias transcendentais são conceitos puros da razão, que por meio de princípios determinam o uso do entendimento na totalidade da experiência (KrV, B 368), tendo a razão a função de universalizar o conhecimento por conceitos, partindo de um dado condicionado até a totalidade deste condicionado, que é incondicionada. Como exemplo, podemos dizer: “Aristóteles é mortal”, tal aceção é possível de ser atestada somente pelo entendimento em observação à experiência. Aqui, a razão procura a condição sob a qual é dado tal predicado, uma condição mais geral do juízo que julga que “Aristóteles é mortal”. Encontra-se, pois, o conceito de homem, já que “todo homem é mortal”. Com isso, posso admitir o conhecimento do meu objeto “Aristóteles é mortal” simplesmente pela submissão de um juízo a outro, de uma condição à outra, a caminho do conceito mais geral, mais universal (uma ideia).

absoluta totalidade das condições. Não são inventados arbitrariamente, mas propostos pela natureza da razão mesma, relacionando-se por isso necessariamente ao uso total do entendimento. São, por fim, transcendentais e ultrapassam os limites de toda experiência, na qual, conseqüentemente, não poderá jamais apresentar-se um objeto que seja adequado à ideia transcendental (KrV, B 383-384, grifo do autor).

As ideias transcendentais: 1) consideram o conhecimento empírico como determinado por uma absoluta totalidade das condições; 2) são transcendentais e ultrapassam os limites da experiência e, portanto, nenhum objeto pode ser dado (como adequado a ela).

Nesse sentido, a totalidade absoluta dos fenômenos é somente uma ideia transcendental, por ser a ideia uma totalidade não há uma imagem, portanto, não há uma representação sensível adequada da ideia. Vemos, assim, que a ideia transcendental é um ponto de unidade, como um “norte” para a orientação do conhecimento para uma unidade suprema, incondicionada, como síntese de todo o condicionado. Mas as ideias não possuem – como as categorias do entendimento que fornecem uma unidade ao múltiplo da intuição sensível – uma dedução objetiva, uma dedução que prove a validade objetiva das ideias transcendentais, isto é, que possam ter um objeto dado congruente a elas:

Destas ideias transcendentais não é possível propriamente nenhuma *dedução objetiva* como a que pudemos fornecer com respeito às categorias, pois elas de fato não possuem nenhuma relação com qualquer objeto que pudesse ser-lhes dado congruentemente e isso justamente por serem somente ideias. Mas pudemos empreender uma derivação subjetiva de tais ideias a partir da natureza da nossa razão [...] (KrV, B 393, grifo do autor).

A ideia transcendental não possui um representante sensível, mas participa do processo de conhecimento por meio da unidade requerida pela razão. Temos, assim, uma ligação da ideia

com o processo de conhecimento à medida que ela propõe uma unidade absoluta ao entendimento, projetando ilusoriamente a completude integral da série de condições do condicionado dado sob fenômenos, constituídos, por sua vez, pelas categorias do entendimento.

Com isso, vemos que a ideia transcendental é derivada da natureza da razão (dedução subjetiva). Ela é um modo do incondicionado e propõe nessa condição uma tarefa a ser alcançada, que só pode ser proposta com a representação do incondicionado como dado. A busca pela unidade e a pressuposição da existência do incondicionado estão fundamentadas na ilusão transcendental. Esta ilusão, que é natural, consiste em assumir que o incondicionado é dado e serve como referência para ascender até a unidade. Ela é também inevitável, pois sem admitir o incondicionado como dado, não se pode pensar a unidade. Em outras palavras, a razão, por uma decisão metafísica, admite que existe um incondicionado e que se pode pensar uma unidade de todo conhecimento sob uma ideia. E ainda podemos nos questionar: por que a razão exige esta unidade?

Devemos entender que as ideias transcendentais servem para ascender na série das condições até o incondicionado, até os princípios e, desse modo, a ideia transcendental não possui *dedução objetiva*, porque não pode ser mostrado que há um objeto congruente ou adequado a ela. O objeto da razão pura é a totalidade absoluta da síntese ao lado das condições (ao lado do condicionado, nada consegue, pois não concebe nenhum objeto possível de ser conhecido por uma intuição sensível) e ela necessita do incondicionado para pensar a série total das condições e assim fornecê-las a priori ao entendimento. Assim, “as ideias transcendentais servem somente para ascender, na série das condições, até o incondicionado, isto é, até os princípios” (KrV, B 394), não possuindo nenhuma dedução objetiva que corresponda a qualquer objeto.

Com efeito, Kant afirma que “não podemos ter nenhum conhecimento do objeto que corresponde a uma ideia, embora

possamos ter um conceito problemático a seu respeito” (KrV, B 397). Tal conceito problemático é o ponto da crítica e da tarefa da dialética transcendental que corresponde à descoberta da ilusão, já que Kant apresenta a ideia transcendental como aquela unidade exigida pela razão. Desse modo, Kant afirma que por uma ilusão inevitável é possível que se forneça realidade objetiva aos objetos inferidos sem representação sensível, objetos da criação da razão pura: *sofismas*; e acrescenta que “poderá talvez, em verdade após muito esforço, evitar o erro, mas jamais desvencilhar-se inteiramente da ilusão, que incessantemente o importuna e escarnece” (KrV, B 397). Ou seja, Kant afirma que há uma ilusão, mas que é possível evitar o erro que ela induz, à medida que se caminha para o incondicionado, como unidade e exigência da razão. Evita-se o engano quando o filósofo transcendental mostra que a projeção do incondicionado como dado é só projeção subjetiva.

O *focus imaginarius*, como uma espécie de “norte”, que culmina em uma unidade, na *Crítica*, é apresentado como uma analogia à ideia como unidade sistemática, isto quer dizer que, para Kant, o *focus imaginarius* é estabelecido como uma analogia para a ideia transcendental. Não há meios de se desvencilhar a ideia do *focus imaginarius*, pois é por meio deste que é possível pensar uma ideia como unidade de todo conhecimento, já que sem a pressuposição de um “norte” como horizonte para a unidade não há meios de apresentar um conceito da razão como unidade do conhecimento (ideia).

Torna-se claro, assim, que a ideia não é o *focus imaginarius* nem este uma ideia. Trata-se de uma analogia para destacar a função projetiva da ideia que lhe confere o aspecto de ilusão e, ao mesmo tempo, o de princípio regulador. Como, aliás, destacado pelo comentário de Heimsoeth (1969, p. 552, grifo do autor, tradução nossa):

Um “ponto” diretivo da razão não é em si algo palpável, tão pouco quanto na ótica um ponto de vista perspectivo (a Astronomia geometricamente descritiva também fala do “ponto focal”) é algo

perceptível. Como isso é apenas uma projeção de representação, então a ideia é “somente uma unidade projetiva”⁵⁴.

Concordando com Heimsoeth, a ideia é considerada como uma ‘unidade projetiva’ à medida que a razão exige uma unidade que tem como representante a ideia, como uma “imagem” de unidade, mas que não possui, de forma alguma, um representante objetivo, determinado, concreto.

Outro comentário permite mostrar precisamente como o caráter projetivo é ao mesmo tempo ilusório e útil ao conhecimento. Henry Allison (2004) procura mostrar como Kant, de modo sistemático, mostra a função positiva da razão teórica em relação ao uso empírico do entendimento, que a razão possui, necessariamente, uma função regulativa para a aquisição do conhecimento empírico, o que pode estar relacionado à natureza ilusória das ideias. Para Allison (2004, p. 425, tradução nossa), “a ilusão transcendental não é somente a verdadeira origem do erro metafísico, mas também a condição necessária da operação bem sucedida do entendimento”⁵⁵.

A operação bem sucedida do entendimento está calcada, segundo Allison, na própria ilusão, destacando que, para Kant, a ilusão é necessária para possibilitar a unidade do conhecimento. A ilusão não é, assim, apenas o que induz o metafísico ao engano. Na verdade, desvelada como ilusão pela crítica, ela, mesmo que possa ser dissipada por ser natural à razão, possui um papel importante e indispensável no conhecimento objetivo. Sem conferir um norte ao entendimento, o conhecimento seria inteiramente desprovido de unidade sistemática, produzindo sínteses parciais, desvinculas entre

⁵⁴ Ein Richt-“Punkt” der Vernunft ist kein selbst fassbares Etwas, so wenig wie im Optischen ein perspektivischer Blickpunkt (vom “Brennpunkt” spricht ja auch die geometrisch beschreibende Astronomie) etwas Wahrnehmbares ist. Wie dieser blossen Vorstellungsprojektion, so ist die Idee “nur projective Einheit”.

⁵⁵ Transcendental illusion is not only the root cause of metaphysical error, it is also a necessary condition of the successful operation of the understanding.

elas. Não seria, em rigor, sequer conhecimento no sentido mais rigoroso: unidade segundo leis.

Ou seja, a ilusão possui um uso positivo no processo de conhecimento, o que responde ao paradoxo inicial: como a ilusão pode ser parte integrante do uso empírico da razão no processo de conhecimento?

Além de constatar a aproximação analógica do *focus imaginarius* com a ideia transcendental, esta metáfora possui uma outra analogia, caracterizada como uma imagem no espelho, em outros termos, na mesma passagem onde Kant (KrV, B 672-673) apresenta a ideia como um *focus imaginarius*, ele reforça o argumento caracterizando a “imagem” deste, ou da ideia, como a imagem que se projeta atrás da superfície do espelho. Em princípio, com esta outra metáfora atribuída ao *focus imaginarius*, poderia ser perguntado: se é conceito, como a ideia transcendental pode ser sensível? Qual a relação com a imaginação? Nesse sentido, cabe examinar outra analogia, a metáfora do espelho como analogia para o *focus imaginarius*, que explica esse aspecto projetivo do *focus* e o “*imaginarius*” que lhe é inseparável. Para entender esse ponto, convém recuar mais uma vez aos *Sonhos*; é o que veremos na próxima seção.

4.4 A metáfora do espelho como analogia para o *focus imaginarius*

Nos *Sonhos*, Kant chama a atenção para a caracterização da ilusão de perceber objetos próximos com dimensões que não são proporcionais aos próprios objetos, e que acreditamos vê-los com total consciência, mas, na verdade, sua apreensão não se enquadra nos moldes de um conhecimento verdadeiro e real. Além disso, Kant toma como argumento o *focus imaginarius* como metáfora que pode resolver o problema da formação dos objetos, como reais ou inventados:

Assim se representa comumente na ótica o juízo que formulamos do lugar aparente de objetos próximos, e isso condiz bastante bem com a experiência. Entretanto, justo os mesmos raios de luz, que saem de um ponto, não atingem os nervos óticos de modo divergente, mas reúnem-se ali, por força da refração nos líquidos dos olhos, em um ponto. Por isso, se a sensação se dá apenas neste nervo, o *focus imaginarius* deve ser posto não fora do corpo, mas no fundo do olho, o que constitui uma dificuldade que não posso resolver agora e que parece ser incompreensível tanto com as proposições acima quanto com a experiência (TG, AA 02: 344-345, grifo do autor).

A observação que Kant faz acerca das refrações de raios luminosos, ou sobre objetos visíveis à distância, ou ainda sobre a condução de informações por nervos óticos não é de grande relevância neste momento, mas o que chama a atenção, e nos parece importante, é a parte final da passagem acima quando Kant afirma que há *uma dificuldade que não pode ser agora resolvida*, porque ainda é incompreensível. Será que é por isso que o *focus imaginarius* reaparece na *Crítica*, no Apêndice à Dialética transcendental, e aqui Kant procura resolver a questão sobre um ponto focal de unidade de imagens ou ideias ou conceitos?

Na *Crítica*, o *focus imaginarius* reaparece quando Kant postula a unidade do conhecimento sob uma ideia, que não possui representação sensível, mas se constitui dentro da exigência da razão em dar unidade às regras do entendimento e, assim, precisa pressupor o incondicionado como dado. Com isso, há uma retomada dessa metáfora quando Kant apresenta a formulação do princípio regulativo da razão para dar unidade aos conceitos do entendimento, tendo em vista a formulação de uma ideia, mas tomando como referência linhas diretrizes que convergem em um ponto, tal como uma projeção que ocorre no espelho:

[...] as ideias transcendentais [...] possuem [...] um uso regulativo que consiste em dirigir o entendimento para um determinado objetivo com vistas ao qual as linhas de orientação de todas as suas regras confluem para um único ponto. [...] uma ideia (**focus**

imaginarius), isto é, um ponto [...] ele serve para propiciar a tais conceitos a máxima unidade ao lado da máxima extensão. Disso, é verdade, surge em nós a ilusão de que essas linhas de orientação sejam traçadas a partir de um objeto que se encontre fora do campo do conhecimento empiricamente possível (do mesmo modo como os objetos são vistos atrás da **superfície do espelho**) (KrV, B 672, grifo nosso).

Além da importância primordial desta passagem⁵⁶, que já citamos e já discutimos na primeira parte desta tese, para nós aparece um elemento novo, uma nova comparação, que procura evidenciar a ilusão, a ideia e o *focus imaginarius* como uma analogia de uma imagem no espelho.

Analisando esta nova metáfora, a visão em um espelho e a ilusão de ótica se assemelham, uma vez que o objeto que aparece atrás do espelho é exterior ao campo de visão, parecendo estar à frente. Para Allison (2004), no entanto, tal objeto seria constituído por linhas de luzes, que partem do objeto real e refletem uma imagem no espelho e, procedendo por um curso retilíneo, formaria um objeto que estaria posicionado atrás do espelho. Essa alusão ao espelho está presente nos *Sonhos* quando Kant critica a metafísica em geral e Swedenborg em particular. Na *Crítica*, ela estaria presente junto à metáfora do *focus imaginarius*, que se coloca, segundo Allison, de modo inseparável do uso teórico da razão, isto é, o *focus imaginarius* é uma metáfora para a ilusão transcendental.

Ainda segundo Allison, o uso regulativo da razão, que dirige o entendimento a um fim, com a direção de todas as regras do entendimento convergindo em um único ponto, procura conduzir

⁵⁶ Acerca do comentário a esta mesma passagem, na obra *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, Norma Kemp Smith afirma: "In A 644-5=B 672-3 Kant employs certain optical analogies to illustrate the illusion which the Ideas, in the absence of Critical teaching, inevitably generate. When the understanding is regulated by the Idea of a *maximum*, and seeks to view all the lines of experience as converging upon and pointing to it, it necessarily regards it, *focus imaginarius* though it be, as actually existing. The illusion, by which objects are seen behind the surface of a mirror, is indispensably necessary if we are to be able to see what lies behind our backs. The transcendental illusion, which confers reality upon the Ideas of Reason, is similarly incidental to the attempt to view experience in its greatest possible extension" (SMITH, 2003, p. 552, grifo do autor).

os produtos do entendimento (que nele possui somente unidade sistemática) para uma unidade da razão, uma unidade coletiva com vistas a um todo sistemático. Tal unidade coletiva é o ponto de convergência: o *focus imaginarius* (uma ficção, uma ideia). No entanto, os conceitos do entendimento não partem do *focus imaginarius*, pois ele está além da experiência possível, mesmo assim essa metáfora permite a máxima unidade possível entre os conceitos do entendimento e sua projeção para a máxima extensão possível dos fenômenos. Nesse sentido, para Allison, a ilusão que está em evidência neste processo é uma ilusão “saudável”, como uma visão no espelho, considerada em dois sentidos: *ilusão de ótica*, como nossa imagem no espelho; *ilusão transcendental*, extensão do entendimento para além da experiência possível.

Aparentemente Kant derivou a ideia de *focus imaginarius* da *Óptica* de Newton. A preocupação de Newton era com a visão no espelho e a ilusão de ótica que a envolve, pela qual um objeto que realmente está por trás de costas, e assim está fora de sua área de visão, parece estar na frente, assim como seria se as linhas de luz refletidas no espelho realmente procedessem em um curso em linha reta⁵⁷ (ALLISON, 2004, p. 425, grifo do autor, tradução nossa).

Para Allison, a metáfora do espelho ligada à metáfora do *focus imaginarius* foi utilizada por Kant com referência à ótica de Newton⁵⁸: a imagem projetada no espelho fornece uma imagem refletida do objeto à sua frente como se tal imagem estivesse atrás do espelho, evidenciando linhas de luzes que partem do objeto real e se projetam na superfície do espelho formando-se em um ponto focal, de convergência, que se localiza atrás da superfície do espelho. Tal plano mostra que há um objeto real e uma imagem, mas há

⁵⁷ Kant apparently derived the idea of a *focus imaginarius* from Newton's *Opticks*. Newton's concern was with mirror vision and the optical illusion it involves, whereby an object that really lies behind one's back, and thus outside one's visual field, appears to be in front, just as it would be if the lines of light reflected in the mirror actually proceeded in a straight course.

⁵⁸ Cf. Newton: *Óptica*, Livro I, Axioma 8.

também a ilusão de acreditar que há algo atrás da superfície do espelho.

Grier (2001) também se apoia na mesma analogia para explicar a relação do mundo inteligível com o mundo material, afirmando que o mundo inteligível é como uma imagem do espelho, um mundo invertido em relação ao mundo material, que é construído, segundo Kant, pela bem aplicada razão. Assim, Grier diz que a ilusão de ótica dos *Sonhos* está conjugada ao *focus imaginarius* e tem relação com a ilusão metafísica da *Crítica*, considerando que tal ilusão faz referência ao Espelho de Newton⁵⁹.

Uma imagem no espelho representa um objeto que está ‘atrás’ da superfície do espelho, mas que para nós é uma imagem refletida do objeto que está à frente. Em outros termos, a imagem que se projeta no espelho nos dá a sensação aparente de que há um objeto atrás do espelho, mas tal ponto focal que ali se coloca nada mais é do que um ‘ponto focal’, um alvo onde a imagem se forma. A metáfora do espelho, nesse sentido, nos mostra que: 1) há um ponto focal onde a imagem se forma como um objeto existente, mas que nada mais é do que a imagem de um objeto real que se coloca à frente do espelho; 2) a imagem que se projeta atrás do espelho não é um objeto real, mas sim uma imagem refletida de um objeto real;

⁵⁹ Na interpretação de Grier (2001, p. 37-38): “[...] Kant wants to suggest that there is an analogy between what takes place in cases of empirical or optical illusion and cases of metaphysical illusion [...] The notion of the *focus imaginarius* plays a crucial role here, and it is an idea that will become central to Kant’s account of the illusory metaphysical ideas of reason in the *Critique*. Kant’s explanation, and particularly his appeal to the *focus imaginarius*, in turn bears a striking resemblance to the account of the optical illusion related to mirror vision in Newton’s *Opticks*. [...] what characterizes optical illusion in these cases is the fact that a “background” image is “projected” as lying before the subject in a place where it would be if the object were actually in front. [...] An object that is actually outside of our field of direct vision appears “in front of us”, in a place where it would be if the “lines” of light actually proceeded along a straight course. This case, it appears, provides a very powerful metaphor for Kant in his own attempts to characterize our epistemological position with respect to the transcendent objects of traditional metaphysics. In the *Dreams* Kant suggests that the mind or brain “mirrors” certain (subjective) features of its own constitution, thus presenting them as objects external to the subject itself. What is of particular interest for our purposes is the fact that Kant uses this account of sensory delusion as a kind of analogy in order to illuminate the errors involved in the “delusions of reason”. Thus, he suggests, that this explanation of the sensory delusion might somehow shed light on the case of the philosophical conception of spiritual being offered by the metaphysician in chapter 2 of the *Dreams*”.

3) o objeto atrás do espelho torna-se ilusório se tomado como real, ao ponto de enganar; 4) o engano que tal ilusão pode gerar é possível de ser corrigido, tomando consciência de que a imagem atrás do espelho não é um objeto real, no entanto, não muda a existência de tal objeto como uma imagem no espelho. Ou seja, a ilusão de perceber um objeto atrás do espelho não cessa, mas nem por isso somos enganados por ela. E nota-se que, por uma decisão metafísica, o ideal, o objetivo a ser atingido, a unidade pretendida é dada como objeto. Tal como afirma Heinz Heimsoeth (1969, p. 555, grifo do autor, tradução nossa):

O notável da aparência <Scheins> transcendental agora, a qual sempre permanece (também quando nós reconhecemos que por isso é falso) é isto: que nós colocamos no pensamento ideal o alvo sempre também como objetivo diante de nós, tal como se nós tivéssemos que lidar sempre com uma existência para nós. A reflexão transcendental pode evitar que a ilusão <Illusion> “engane”, mas não pode mudar sua existência. Isso não é diferente na ilusão de ótica <optischen Illusion> tendo em vista um espelho: onde nós pensamos ver os objetos (também nós mesmos!) “atrás” da superfície do espelho. Mas isso é agora o mais fecundo e indispensável para nosso conhecimento empírico, que nós pensamos sempre em vista disso um ponto último <Zielpunkt> como um objeto, e de novo, exceto objetos reais, que a razão tem “diretamente” em vista e em suas diferentes regularidades – também outras, quase já experimentado ou ainda também apenas experiencial – em um possível sentido tomar em conexão com os olhos! (Assim como nós nos vemos no espelho, o que está aparentemente “atrás” de sua superfície, uma plenitude e amplitude dos objetos, os quais estão “em nossas costas”, talvez muito amplo diante do nosso futuro imediato)⁶⁰.

⁶⁰ Das Merkwürdige des transzendentalen Scheins nun, welcher immer bleibt (auch wenn wir eingesehen haben, was daran falsch ist), ist dieses: dass wir im Idee-Denken das Zielhafte immer auch gegenständlich vor uns hinstellen, so als wenn wir es mit einem immer schon für uns Vorhandenen zu tun hätten. Transzendente Reflexion kann verhindern, dass die Illusion “betrügt”, kann aber doch nicht ihr Bestehen ändern. Es ist das nicht anders bei der optischen Illusion im Blick auf einen Spiegel: wo wir denn die Objekte (auch uns selber!) “hinter” der Spiegelfläche zu sehen meinen. Aber das ist nun das höchst Fruchtbare und für unser empirisches Erkennen unentbehrlich, dass wir im Blick auf den wie einen Gegenstand gedachten Zielpunkt immer, und immer wieder, ausser den realen

Heimsoeth apresenta a metáfora do espelho em duas formas: 1) aparência <ilusão> transcendental; 2) ilusão de ótica. Nos dois sentidos, a metáfora que foi empregada por Kant, tanto nos *Sonhos* quanto na *Crítica*, faz referência à mesma coisa quando se trata de ilusão e engano: mesmo que se detecta a ilusão, ela não cessa! Sabemos que a imagem no espelho é um objeto refletido e que não está atrás do espelho, mas a aparência de que há um objeto atrás do espelho sempre permanece e podemos nos enganar se não deixamos em evidência este fato. Como se sabe, a ilusão de ótica nos dá a sensação de perceber que há mesmo um objeto atrás do espelho, mas nosso juízo nos mostra que tal objeto somente se forma como uma imagem refletida em um ponto onde se unem as linhas diretivas da imagem do objeto que se coloca em frente ao espelho.

Nos *Sonhos*, a metáfora do espelho aparece da seguinte forma:

Assim se determina mesmo com um só olho o lugar de um objeto visível, como ocorre, entre outros casos, quando o espectro de um corpo é visto no ar por meio de um **espelho** côncavo precisamente lá onde se cortam, antes de incidir sobre o olho, os raios que emanam de um ponto do objeto (TG, AA 02: 344, grifo nosso).

Como podemos observar, Kant lança mão da metáfora do espelho para apresentar que há um ponto focal para onde as linhas diretrizes, que partem de um objeto real, devem se dirigir para formar uma imagem correlata deste objeto. Se a imagem se projetar no ponto focal do cérebro, temos a imagem do objeto tal como ele aparece aos nossos sentidos. Se a imagem se projetar fora do ponto focal do cérebro, a imagem é distorcida e não pode ser tomada como

Gegenständen, welche der Verstand jeweils “geradezu” im Blick hat und in seinen differenten Regelmässigkeiten fast, auch andere – schon erfahrene oder auch noch erst erfahrbare – im Sinne möglichen Zusammenhangs ins Auge fassen! (So wie im Spiegel wir in dem, was scheinbar “hinter” seiner Fläche liegt, eine Fülle und Weite von Gegenständen sehen, welche uns “im Rücken” liegen, vielleicht sehr weit von dem uns unmittelbar Angehenden).

a imagem de um objeto real. Nos *Sonhos*, isso é apresentado para mostrar um conhecimento verdadeiro, mas também um erro de visão, como a ilusão de ótica, ao mesmo tempo em que apresenta as imagens formuladas por mentes doentias que possuem o ponto focal fora do ponto de convergência da imagem no cérebro.

Em outro sentido, na *Crítica*, Kant retoma a ilusão de ótica juntamente com a metáfora do *focus imaginarius* para mostrar que há outra ilusão, que não é empírica, mas sim transcendental, e a metáfora do espelho mais uma vez aparece para mostrar que há um ponto focal para onde se dirigem a projeção dos objetos para se obter uma unidade dos mesmos. Em outros termos: o espelho na *Crítica* mostra o exercício do entendimento para transcender os limites do conhecimento indo além da experiência possível, a fim de ampliar o seu conhecimento, ao mesmo tempo em que a razão projeta os conceitos do entendimento para uma unidade que tem por convergência um ponto focal: o *focus imaginarius*.

Desse modo, não parece que a metáfora do espelho (que auxilia a compreensão da própria ilusão em ver objetos à frente e atrás do espelho) possui uma relação com a ilusão de ótica, que traz consigo a metáfora do *focus imaginarius* e parece explicar a própria ilusão transcendental? Nestes termos: 1 – nos *Sonhos*, o *focus imaginarius* aparece como explicação para a formação de imagens e traz consigo a característica física do espelho e explica a ilusão de ótica; 2 – o mesmo *focus imaginarius* reaparece mais tarde, na *Crítica*, com a metáfora do espelho para explicar a tentativa de o entendimento ir para além dos seus limites ao mesmo tempo em que mostra a razão em sua tentativa de procurar a unidade de todo conhecimento confluindo em um único ponto, como ‘foco’; 3 – tanto a ilusão de ótica quanto a ilusão transcendental têm como base de explicação, ou como analogia, a metáfora do espelho, que por sua vez está relacionada à metáfora do *focus imaginarius*, e este, por sua vez, apresenta a unificação do conhecimento em uma ideia⁶¹.

⁶¹ Tal como vimos em KrV, B 672-673.

Como vemos, é possível aproximar e distanciar em vários pontos os *Sonhos* da *Crítica* no que diz respeito, respectivamente, à ilusão de ótica e ilusão transcendental. Não obstante, o que nos importa aqui é, dando atenção à gênese do conceito, o modo como Kant procura explicar a ilusão, tanto em uma obra quanto em outra, embora empregue argumentos diferentes, recorre sempre aos mesmos elementos: *focus imaginarius*, ótica (de Newton), unidade de imagens/conceitos.

Nesse ponto nos perguntamos: por que Kant retoma estes argumentos na Dialética transcendental, se já havia proposto algumas formulações nos *Sonhos*? Será que ele retoma estes traços fundamentais para compreender a ilusão e fazer a crítica à razão? Ou Kant procura se aprofundar mais nestes argumentos e apresentar que há mesmo uma ilusão da razão que faz parte do processo de conhecimento?

O ponto de nossa análise mostra que mesmo que tais ilusões se distanciem uma da outra, quanto às suas características, a apresentação da ilusão de ótica, nos *Sonhos*, abre caminho para Kant pensar, na *Crítica*, a ilusão transcendental, uma vez que, como vimos, ele se utiliza dos mesmos recursos empregados nos *Sonhos* para explicar a ilusão transcendental, conseguindo outros resultados, mais complexos e, talvez, mais completos. No entanto, não deixa de recorrer àquilo que já havia apresentado nos *Sonhos*, o que deixa evidente que há a possibilidade de compreender a ilusão transcendental tomando como base os elementos trabalhados no escrito pré-crítico de 1766.

Com a formulação do *focus imaginarius* como metáfora crítica, conjugando este como analogia à ilusão de ótica e à ideia transcendental, passando também por uma breve analogia à ilusão transcendental, podemos, agora, pensar o *focus imaginarius* como um ponto crucial para a resolução do possível paradoxo da razão que, em nossa interpretação, consiste no uso positivo da ilusão transcendental para o conhecimento, em vista da exigência da razão por uma unidade sistemática.

A ilusão transcendental possui uma função evidente na *Crítica*: ao mesmo tempo que evidencia o abuso no uso do entendimento para além da experiência possível, fazendo a crítica à metafísica tradicional, a mesma ilusão transcendental mostra o ponto de apoio, como um porto seguro, para o empreendimento da razão que visa a unidade sistemática sob a perspectiva de uma ideia transcendental. Se há um paradoxo da razão, aqui, é por considerar a ilusão como um problema: como pode uma ilusão ser algo positivo para o processo de conhecimento? Se não há paradoxo, é pela genialidade de Kant, que procura salvar a metafísica da obscuridade que não a permite se fixar como ciência e, ao mesmo tempo, eleva o caráter metafísico da própria crítica da razão ao ultrapassar todos os limites do campo sensível e se aventurar em um novo terreno, com acesso permitido à razão, que possui seus próprios objetos: as ideias transcendentais.

No próximo capítulo mostraremos o *focus imaginarius* como uma proposta de solução do paradoxo da razão que, se, de fato, existe, será o *focus imaginarius* que poderá resolvê-lo. Apresentaremos também um exemplo de *focus imaginarius*, as Antinomias da razão, a fim de compreender a procura por uma unidade do conhecimento, como foco em uma ideia transcendental de mundo.

PARADOXO DA RAZÃO, *FOCUS IMAGINARIUS* E AS ANTINOMIAS DA RAZÃO

5.1 O *focus imaginarius* como hipótese para a resolução do paradoxo

Kant apresentou nos *Sonhos* alguns pontos que permitem compreender tanto a ilusão transcendental como a ideia transcendental; nada mais fez do que, na *Crítica*, reformular de modo mais preciso e radical a argumentação dos *Sonhos*. Nestes havia uma crítica ao racionalismo dogmático, tendo como pano de fundo os relatos fantasiosos do visionário Swedenborg; naquela, Kant retoma, na Dialética transcendental, a mesma explicação oferecida nos *Sonhos*, com a diferença, contudo, de que a ilusão passa a ser compreendida a partir de princípios naturais à razão, e não, como antes, por meio de um processo fisiológico.

Detecta-se, portanto, com a *Crítica*, a existência de uma ilusão transcendental e uma divisão precisa entre faculdades, do entendimento e da razão, que, nos *Sonhos*, ainda não era delimitado, assim como não se compreendia a existência de uma ilusão pertencente ao âmbito da razão: a ilusão transcendental.

Nos *Sonhos*, Kant considera que há uma ilusão de ótica que insiste em não cessar por conta de um aprofundamento na imagem criada por uma imaginação que, uma vez apresentada nos sentidos, engana e faz com que tomemos esta imagem fantasiosa por coisas reais. Essa ilusão é mais difícil de ser combatida, pois ocorre em mentes doentias ou na simples confusão de representações, como uma miragem, ou figura fora de foco (como no despertar). Aqui, a ilusão é uma mera fantasia, como uma invenção arbitrária, com a qual uma razão coerente, sadia, não seria enganada por ela.

Agora, a questão se torna mais complexa quando Kant afirma, nos *Sonhos*, que há enganos da razão, que, em algum sentido, podem ser evitados, pois são erros de apreensão, que

ocorrem mediante uma não limitação do campo de atuação da razão: uma

[...] ilusão coerente dos sentidos <zusammenhängende Täuschung der Sinne> é um fenômeno de todo muito mais notável do que o engano da razão <Betrug⁶² der Vernunft>, cujos fundamentos são suficientemente conhecidos, podendo ser em grande parte evitados por uma direção voluntária das forças do ânimo e um pouco mais de sujeição de uma curiosidade vazia, ao passo que aquela [ilusão dos sentidos] atinge o fundamento primeiro de todos os juízos, contra o qual, estando errado, pouco podem as regras da lógica!⁶³ [...] assim como muitas vezes se tem de separar num filósofo aquilo que ele *observa* daquilo que ele *racionaliza*, sendo até mesmo *experiências aparentes* o mais das vezes mais instrutivas do que os *fundamentos aparentes* da razão (TG, AA 02: 360-361, grifo do autor).

É preciso dividir a argumentação de Kant em partes para poder compreender o sentido da comparação entre ilusão dos sentidos e engano da razão. O engano da razão é mais fácil de ser evitado do que a ilusão dos sentidos, pois a ilusão dos sentidos está presa aos fundamentos dos próprios juízos. Quando cria imagens fantasiosas e as transporta para fora de sua mente criadora, acredita-se nesta imaginação e a toma como algo real e, dificilmente, se é convencido do contrário, pois certamente há um distúrbio do cérebro. Ao passo que o engano da razão pode ser corrigido, pois está fundado em princípios subjetivos que possuem a aparência de serem objetivos, ou seja, se se toma tais princípios como subjetivos,

⁶² **Betrug** é uma palavra alemã que deriva do verbo *betrügen*, que significa enganar e, assim, *Betrug* tem sentido de engano. No alemão, *Betrug* significa um engano que vem de fora, isto é, sou induzido a ele, um engano que conduz ao erro, uma falácia, um enganar. Nesse sentido, se *Betrug* é um engano que leva ao erro, *Betrug* pode também ser traduzido por ilusão, uma vez que Kant afirma que a ilusão induz ao erro (KrV, B 350). Agora, por exemplo, se traduzirmos a sentença “den optischen Betrug”, que aparece algumas vezes nos *Sonhos*, pelo seu significado exato, ficaríamos com “o engano óptico”, algo que não contradiz o que conhecemos por ilusão ótica, o que, em nossa língua, preenche o conceito de ilusão de ótica, com sentido de ilusão dos sentidos (especificamente da visão, do olho). Com isso, *Betrug* significa engano, originado por fatores externos.

⁶³ Como vimos em TG, AA 02: 347.

não seremos vítimas de uma ilusão. Ao contrário, se tomamos esses princípios por objetivos, seremos tomados por uma ilusão que nos leva ao erro:

Por isso, a fonte de todo erro terá de ser procurada única e exclusivamente na *influência desapercibida da sensibilidade sobre o entendimento*, ou, para falar mais exatamente, sobre o juízo. Com efeito, é essa influência que faz com que, ao julgar, tomemos razões meramente *subjetivas* por *objetivas* e, por conseguinte, confundamos a *mera aparência da verdade com a verdade mesma*. Pois é nisso precisamente que consiste a essência da aparência [ilusão] <Schein>, que, por causa disso, deve ser considerada como uma razão para ter por verdadeiro um conhecimento falso. O que torna possível o erro é, portanto, a aparência [ilusão] <Schein>, segunda a qual o meramente subjetivo se vê confundido no juízo com o objetivo (Log, AA 09: 53-54, grifo do autor).

É possível corrigir a ilusão de representar o inexistente ou verossimilhante: por um lado, nos *Sonhos*, uma imagem transportada aos sentidos é um objeto criado por uma pessoa dotada de algum distúrbio mental, que se ilude – tal acontecimento não ocorre em uma pessoa sensata; por outro lado, Kant dirá, na *Crítica*, que a ilusão da razão não pode, de modo algum, ser dissipada, apenas pode deixar de enganar, mesmo que não possamos dela nos esquivar, já que ela é natural e inevitável:

Trata-se de uma *ilusão* <Illusion⁶⁴> que de modo algum pode ser evitada, assim como tampouco podemos evitar que o mar pareça mais alto no meio que na praia porque no primeiro caso vemo-lo mediante raios luminosos mais altos que no segundo, ou mais

⁶⁴ Kant utiliza, vez ou outra, a palavra *Illusion* ou *Illusione*, emprestada do Latim, para tratar da ilusão quando numa mesma sentença há o termo *Schein*, empregado para designar erros. Na *Reflexão 2550* (entre 1771-1778) Kant diz: “Der Schein ist entweder als Illusion des Verstandes, d. i., Grund möglicher Irrthümer, oder als Illusion der Urtheilskraft oder der Vernunft zu betrachten”. Traduzindo temos: “A aparência deve ser analisada como ilusão do entendimento, isto é, o fundamento de possíveis erros, ou ilusão da faculdade de julgar ou ilusão da razão”. Nota-se que, aqui, não poderíamos traduzir *Schein* por ilusão, mas tão somente por aparência, pois Kant indicou o sentido da sentença, quando acrescenta um termo emprestado do Latim para indicar ilusão, sem recorrer aos termos *Täuschung*, *Betrug* ou *Blendwerk*, que poderiam trazer um significado próximo.

ainda, assim como o próprio astrônomo não pode evitar que a lua ao surgir pareça maior, se bem que ele não seja enganado por esta ilusão <Schein⁶⁵> (KrV, B 353-354, grifo do autor).

A ilusão que não pode ser evitada, tal como no exemplo dado por Kant, nos permite constatar que não podemos deixar de nos iludir com a simples sensação de que o mar parece ser mais alto no meio do que na praia. Mas, mesmo que tal ilusão não possa ser evitada, ao menos não somos enganados por ela, pois sabemos da amplitude do mar independentemente do nosso ângulo de visão. Assim como um astrônomo não se engana com a amplitude da lua ao surgir, pois ele tem plena razão dos seus conhecimentos acerca da dimensão da lua, e por isso não é enganado pela aparência de perceber a lua maior. No entanto, nos dois casos, a ilusão permanece, mas nem por isso somos enganados por ela.

Na *Crítica*, a nosso ver, Kant parece retomar essas caracterizações para salientar a ilusão transcendental que acomete a razão em meio aos seus discursos lógicos-conceituais. Mas, aqui, o objetivo de Kant é afirmar que tal ilusão não é negativa, ao menos é problemática, visto que ela permite pensar uma unidade de todo conhecimento, na procura por um incondicionado para o conhecimento condicionado da faculdade de conhecimento.

⁶⁵ Nas *Reflexões* Kant nos indica que *Schein* deve ser entendido como aparência, mas com sentido de ilusão, vale citar a *Reflexão 5063* (próximo de 1776-1778) que diz: “Die transscendentale dialectic ist die Kritik des Schein, wie die Analytic die doctrin der Wahrheit ist.”, que em nossa língua quer dizer: “a dialética transcendental é a crítica da aparência, tal como a analítica é a doutrina da verdade”. Mas também poderíamos versar tal passagem como “a dialética transcendental é a crítica da ilusão”. Em outra reflexão, *Reflexão 4930* (por volta de 1776-1778), Kant diz: “Der Schein aus mangel des Urtheils ist der Anschein (der erste Schein): *apparentia*.”, uma possível tradução seria: “a ilusão por imperfeição do juízo é aparência (a primeira aparência) - ‘*apparentia*’”. A utilização do termo latino nos induz a pensar em duas traduções para a palavra *Schein* em uma mesma frase: “der Schein ist der Anschein”. **Anschein** significa literalmente “aparência” (um advérbio que deriva do termo alemão *scheinbar*, que significa aparentemente – *es sieht so aus, als so*: parece assim ..., como se ...), então, nesta frase, não poderíamos traduzir *Schein* por aparência, pois ficaria: a aparência é aparência. “Der Schein ist der Anschein (der erste Schein)” – a aparência (ou ilusão) é a aparência (a primeira aparência); entendemos por essa frase o seguinte: a aparência é um primeiro aparecimento, uma aparência, portanto, algo ainda inconsciente, uma simulação, uma ilusão; assim, deveríamos traduzir a sentença para um significado melhor em nosso português como: “a aparência é a ilusão” (a primeira aparição).

No tocante à retomada da metáfora do *focus imaginarius* no Apêndice à Dialética transcendental, que nos conduz a retroceder aos *Sonhos*, pois é aqui que tal metáfora ganha sentido dentro dos argumentos referentes à ilusão, nos faz refletir, de antemão, que a ilusão na *Crítica* possui um sentido que, talvez, não seja o mesmo sentido caracterizado nos *Sonhos*. No entanto, a metáfora do *focus imaginarius* possui a mesma caracterização nas duas obras, o que, a nosso ver, permite Kant, na *Crítica*, formular o argumento sobre a ideia transcendental como unidade, tomando como base o *focus imaginarius*, tal como fora caracterizado nos *Sonhos* de modo mais extensivo. Assim, esse argumento, genuinamente crítico, embora não esteja presente nos *Sonhos*, pode ser melhor compreendido no interior da *Crítica* caso acompanhemos sua gênese a partir dos *Sonhos*.

Com a metáfora do *focus imaginarius*, como um conceito filosófico para a busca da unidade que a razão está empreendendo, poderíamos, como hipótese, inferir que o *focus imaginarius* pode resolver aquele paradoxo da razão: (1) a razão conduz o entendimento a ampliar o seu conhecimento para além da experiência possível, mostrando um caminho que leva à unidade do conhecimento tendo como ponto de projeção o *focus imaginarius*; (2) o entendimento unifica o múltiplo da sensibilidade em conhecimento (unidade do múltiplo unificado em fenômeno) e a razão unifica as regras do conhecimento em uma ideia (unidade das regras). Nesse sentido, a razão tem uma utilidade positiva no conhecimento, na medida em que conduz o entendimento na unificação de suas regras e, com isso, o leva a ampliar o seu conhecimento.

No entanto, a ampliação do conhecimento do entendimento, para além do seu uso empírico, mostra que o uso transcendente das categorias é o resultado ocasionado pela ilusão transcendental, como se as categorias pudessem ser aplicadas a objetos transcendentais a fim de determiná-los em objetos representáveis sensivelmente; (3) a unidade projetada pela razão (KrV, B 675) toma o conhecimento

do entendimento como possível de ser ampliado para além da experiência possível, mas tal unidade projetada pela razão é uma unidade sistemática exigida pela própria razão: a razão exige subjetivamente uma unidade:

[...] a ideia da razão é um analogon de um esquema da sensibilidade, mas com a diferença de que a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não é do mesmo modo um conhecimento do próprio objeto (como no caso da aplicação das categorias aos seus esquemas sensíveis), mas só uma regra ou um princípio da unidade sistemática de todo o uso do entendimento. Ora, visto que todo princípio que estabelece a priori a unidade completa do uso do entendimento também vale, se bem que só indiretamente, para o objeto da experiência, assim os princípios da razão pura possuem também realidade objetiva com vistas a este último, só que não para *determinar* algo a este respeito, mas para indicar o procedimento segundo o qual o uso empírico e determinado do entendimento com respeito à experiência pode tornar-se completamente concorde consigo mesmo mediante o fato de, *tanto quanto possível*, ser interconectado com o princípio da unidade completa e derivado do mesmo (KrV, B 693-694, grifo do autor).

A razão procura a unidade para os conceitos do entendimento, assim como o entendimento procura a unidade para o múltiplo da experiência sensível transformado em representação como fenômeno. Tanto de um lado quanto de outro há unidade, porém, a unidade promovida pelo entendimento é representável, ao passo que a unidade da razão é estabelecida como uma ideia transcendental, que não possui representação sensível, mas sua possibilidade deve ser dada sempre que a razão exija a completude do conhecimento da natureza em vista de uma unidade, uma ideia.

Para estabelecer a ideia transcendental, que está fora do campo da experiência possível, a razão projeta esta unidade tomando como ponto de referência o *focus imaginarius*, como um norte, onde irá repousar todas as regras do entendimento, como uma unidade das regras.

Ao buscar a unidade sistemática, a razão não tem em vista somente a unidade do entendimento, mas sim algo maior, mais elevado, uma unidade da natureza. Para esta unidade, a razão estabelece princípios subjetivos, que são chamados, por Kant, de máximas da razão, ou seja, não há propriamente objetos, pois tais máximas são princípios regulativos para a busca da unidade, e não constitutivos, para a determinação dos objetos:

Todos os princípios subjetivos inferidos não da constituição do objeto, mas do interesse da razão por uma certa perfeição possível do conhecimento desse objeto, são por mim chamado *máximas* da razão. Deste modo, há máximas da razão especulativas que repousam unicamente sobre o seu interesse especulativo, embora em verdade possam parecer princípios objetivos. Quando princípios meramente regulativos forem considerados constitutivos, então enquanto princípios objetivos poderão conflitar entre si; mas se forem considerados simplesmente máximas, então já não há um verdadeiro conflito, mas simplesmente um interesse diverso da razão, o qual causa uma separação no modo de pensar. De fato, a razão possui um único interesse, e o conflito das suas máximas é só uma diferença e limitação recíproca dos métodos para satisfazer esse interesse (KrV B 694, grifo do autor).

Isso significa que: se as máximas da razão forem consideradas como princípios constitutivos, poderão tomar forma de princípios objetivos gerando conflitos. Ao contrário, se os princípios regulativos são tomados simplesmente como máximas, isto mostra o interesse da razão, que se constitui em elevar o conhecimento a uma maior unidade possível.

Nesse sentido, o paradoxo da razão, se assim existir, poderá ser dissolvido, portanto, com a inserção do *focus imaginarius*, estabelecido no progresso da razão até a unidade pretendida, ou seja, sem o *focus imaginarius* não haveria a possibilidade de projetar uma unidade, pois não haveria um ‘fim’, como meta, como objeto, como horizonte.

A ideia da razão, que é colocada como fim último de todo conhecimento, como unidade de todo conhecimento, é o horizonte projetado pela razão como unidade. Mas para a efetivação desta unidade, é preciso pressupor que há uma ideia e há um incondicionado, entretanto, quem exige a unidade é a razão, que não se liga diretamente ao conhecimento engendrado pelo entendimento, mas procura unificar o conhecimento do entendimento, por meio da unidade de suas regras.

Com a unidade do conhecimento dada pelo entendimento, a razão busca uma unidade superior para todo o conhecimento dado, uma unidade sistemática de todo o conhecimento:

[...] a ideia é propriamente só um conceito heurístico e não um conceito ostensivo, e indica não como um objeto é constituído, mas como sob a sua direção nós devemos *procurar* a constituição e a conexão dos objetos da experiência em geral. [...] conduzir todas as regras do uso empírico da razão à unidade sistemática e ampliar permanentemente o conhecimento da experiência, mas sem jamais ser contrárias à mesma, então proceder segundo tais ideias constituirá uma máxima necessária da razão. E esta é a dedução transcendental de todas as ideias da razão especulativa não enquanto princípios *constitutivos* da ampliação do nosso conhecimento a um número de objetos maior do que a experiência pode fornecer, mas enquanto princípios *regulativos* da unidade sistemática do múltiplo do conhecimento empírico em geral [...]. (KrV, B 699, grifo do autor).

A ideia, segundo Kant, é um conceito heurístico. Kant mostra que a ideia é um horizonte, uma projeção estabelecida com a indicação de um locus imaginativo, representando pela metáfora do *focus imaginarius*, que, sob a direção da ideia, podemos “procurar” a unidade que constitui e conecta os objetos da experiência em geral. Há um ponto de unidade que é imaginário, não é real, não o tenho como algo determinável e é neste mesmo sentido que a ideia é dada como um objeto da razão, em seu uso real, voltado para a unidade da natureza, unidade esta que não existe de

modo fenomênico, pois é a razão que pensa a natureza como unidade. Isso quer dizer, não vejo e não tenho esta unidade na natureza, mas sim em um terreno desconhecido e aquém das forças cognitivas, que poderiam abarcar um conhecimento tão elevado.

A busca pela unidade, com fim na ideia, amplia o uso da razão em relação à experiência sem prejuízo algum, uma vez que o princípio regulativo da razão pressupõe uma unidade sistemática como unidade da natureza como se resultasse da essência das coisas. A razão pura parece prometer uma ampliação do conhecimento para além dos limites da experiência possível, mas ela consegue dar uma unidade maior ao uso empírico do entendimento conduzindo tal uso à unidade sistemática:

Deste modo a razão pura que de início pareceu prometer-nos nada menos que uma ampliação dos conhecimentos acima de todos os limites da experiência, se a compreendemos bem não contém senão princípios regulativos que na verdade ordenam uma unidade maior do que o uso empírico do entendimento pode alcançar, mas que, precisamente pelo fato de extrapolarem a tal ponto a meta a que converge tal uso, através da unidade sistemática levam ao mais alto grau a concordância de um tal uso consigo mesmo. Todavia, se compreendemos mal tais princípios tomando-os por constitutivos de conhecimentos transcendentais, então mediante uma aparência na verdade brilhante, porém enganosa, produzem persuasão e pretensão de conhecimento, mas com isso também eternas contradições e desavenças (KrV, B 729-730).

As ideias da razão são princípios regulativos que servem como meios para ampliar o uso empírico do entendimento. Vê-se que a razão possui princípios regulativos que promovem o uso positivo da razão no processo do conhecimento a fim de progredir até a unidade do conhecimento sem objeto correspondente.

A razão articula a unidade do conhecimento por meio de princípios regulativos que leva as regras do entendimento à máxima unidade possível, pressupondo uma ideia como unidade sistemática.

Mas para chegar a isso, é preciso pressupor a existência da ilusão transcendental natural e inevitável que possibilita a projeção até a ideia transcendental como unidade.

Entre as ideias transcendentais, Alma, Mundo e Deus, cada qual da sua maneira, representa um exemplo de *focus imaginarius*, pois a unidade do sujeito (alma) não é representativa em objeto algum, assim como a unidade do mundo (cosmologia), não pode ser abarcada por nenhuma intuição sensível, tão pouco pode, a unidade de toda a natureza, o ideal da razão (Deus) ser um objeto de conhecimento. Mesmo assim, posso pensar essas unidades e mostrar como o *focus imaginarius* exerce função positiva em cada uma das ideias transcendentais.

Na próxima seção iremos expor, de modo panorâmico, as Antinomias da razão (a unidade do mundo – cosmologia) mostrando a função positiva do *focus imaginarius* na *Crítica*.

5.2 A função positiva do *focus imaginarius*: as Antinomias da razão

A ideia cosmológica compõe, ao lado das outras duas ideias transcendentais, alma e Deus, o quadro integral, na *Crítica da razão pura*, das três ideias transcendentais na Dialética Transcendental. Esta esclarece que, em rigor, o único conceito legítimo da razão é o princípio do incondicionado, de modo que as três ideias transcendentais não são nada senão três modos distintos que assume o princípio do incondicionado. Conforme diz Kant:

[...] unicamente do entendimento podem surgir conceitos puros e transcendentais e que a razão propriamente não produz conceito algum, mas quando muito liberta o *conceito do entendimento* das inevitáveis limitações de uma experiência possível, procurando, portanto, estendê-lo além dos limites do empírico e, não obstante, em conexão com o mesmo. Isto ocorre pelo fato de que a razão exige uma totalidade absoluta para um condicionado dado do lado das

condições (às quais enquanto unidade sintética, o entendimento submete todos os fenômenos). Deste modo ela torna as categorias ideias transcendentais com o fim de dar uma completude absoluta à síntese empírica através do seu progresso até o incondicionado (que não é jamais encontrado na experiência, mas somente na ideia). A razão exige essa completude com base no princípio: *se o condicionado é dado, então também é dada a soma total das condições e, por conseguinte, o absolutamente incondicionado*, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado [...] as ideias transcendentais não são propriamente senão categorias ampliadas até o incondicionado [...]. A totalidade absoluta é requerida pela razão somente enquanto concerne à série ascendente das condições para um condicionado dado e não, por conseguinte, quando se trata da linha descendente das consequências, como tampouco do agregado de condições coordenadas para essas consequências. De fato, com respeito ao condicionado dado, as condições já são pressupostas e devem ser consideradas como dadas também com ele [...] (KrV, B 436-437, grifo do autor).

Entretanto, a antinomia, mais do que as duas outras ideias transcendentais, pode servir como exemplo estratégico para corroborar a análise que fizemos até aqui, pelo lugar privilegiado que ela ocupa na ordem da descoberta e da formação da filosofia crítica. A origem da *Crítica* é controversa, pela complexidade da questão e pelas indicações diversas do próprio Kant. É inegável, porém, que ela possui papel central, como nota Kant em carta a Chrisitan Garve, datada de 21 Sept. 1798⁶⁶:

⁶⁶ "Nicht die Untersuchung vom Daseyn Gottes, der Unsterblichkeit etc. ist der Punct gewesen von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der r. V.: Die Welt hat einen Anfang -: sie hat keinen Anfang etc. bis zur vierten: Es ist Freyheit im Menschen, - gegen den: es ist keine Freyheit, sondern alles ist in ihm Naturnothwendigkeit!"; diese war es welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb, um das Scandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben" (Br, AA 12: 256-258).

Não foi a investigação acerca da existência de Deus, da imortalidade etc., o ponto que me serviu de partida, mas sim a antinomia da razão pura: “o mundo tem um começo -: ele não tem começo algum até a quarta: há liberdade no homem, - contra isso: não há liberdade alguma, mas sim que tudo é nele necessidade natural”; isto foi o que me despertou pela primeira vez do sono dogmático e me levou <hintrieb> à Crítica da razão pura mesma, para resolver <zu heben> o escândalo da aparente contradição da razão consigo mesma (Br, AA 12: 256-258, tradução nossa).

Kant afirma que não foi a investigação acerca da existência de Deus, da imortalidade da alma, mas sim o problema das Antinomias da razão que primeiro o teria-despertado do seu ‘sono dogmático’ e o conduzido à *Crítica da razão pura*⁶⁷.

A importância da antinomia, como ocasião, é a mudança radical no modo de examinar os problemas filosóficos. Não se trata de procurar nas próprias coisas (em Deus, por exemplo) o fundamento para a resolução dos problemas filosóficos; também não se trata de negar ceticamente, com base nessa mesma pretensão, a possibilidade de a filosofia encontrar um conhecimento seguro. Trata-se de examinar, criticamente, a própria razão como o único dado a ser considerado. Daí a importância da antinomia: a contradição mostra que há um erro na razão mesma, que passaria despercebido por um discurso coerente, mas infundado, como no caso da psicologia e da teologia racionais. Daí também a importância

⁶⁷ Entre os anos de 1765 e 1772 ocorrem mudanças no pensamento de Kant, como a distinção entre um mundo sensível e inteligível, e a descoberta das Antinomias da razão, mudanças que conduzem Kant a reelaborar alguns conceitos referentes às faculdades do conhecimento, e a própria constituição do seu sistema. Segundo Panknin-Schappert (2009), a *grande luz de 69* promove, por exemplo, uma mudança de paradigma, com a descoberta da subjetividade do espaço e tempo, bem como a descoberta das antinomias da razão. A “grande luz de 69” e as “Leituras da obra de Hume” são consideradas como pontos de partida para o engendramento da obra crítica de Kant. Na *Reflexão 5037* (por volta de 1776-1778), Kant afirma que o “ano de 69” lhe trouxe uma ‘grande luz’, que iluminava as possíveis ilusões do entendimento: “Ich sahe anfänglich diesen Lehrbegriff wie in einer Dämmerung. Ich versuchte es ganz ernstlich, Satze zu beweisen und ihr Gegentheile, nicht um eine Zweifellehre zu errichten, sondern weil ich eine illusion des Verstandes vermuthete, zu entdecken, worin sie stäke. Das Jahr 69 gab mir großes Licht”. Mas, ao mesmo tempo, Kant afirma, nos *Prolegômenos*, que Hume o tirou do seu “sono dogmático” (Prol, AA 04: 260).

da antinomia como despertar para a filosofia crítica. Põe entre parênteses a metafísica dogmática e sua contrapartida, o ceticismo, para examinar criticamente a própria razão, para delimitar seu alcance.

Cabe, assim, para ilustrar e corroborar nossa análise precedente, mostrar:

- a) Qual a lei da razão que está em jogo no conflito antinômico;
- b) Como se dá a ilusão transcendental no caso da antinomia;
- c) Como se dá o *focus imaginarius*.
- d) Como, por fim, a razão, mesmo sendo sede de um ilusão necessária, pode contribuir, no caso da cosmologia, para o conhecimento efetivo.

Kant procura mostrar que a razão busca uma unidade de todo conhecimento a partir da série das condições dadas dentro da síntese empírica dos fenômenos, estabelecendo que há o incondicionado que permite pensar a unidade do múltiplo de conhecimento, elevando o entendimento a unificar suas regras, que são aplicadas somente a objetos sensíveis, conduzindo o entendimento a expandir seu uso a objetos que transpõem a experiência possível (KrV, B 436). Para tanto, Kant afirma que o incondicionado é dado junto com a série total das condições e, com isso, é possível pensar tal incondicionado na procura pela maior unidade possível do conhecimento do entendimento (KrV, B 364).

Kant mostra, com o conflito da razão, a tentativa da razão em elevar as categorias do entendimento acima dos limites da experiência, atribuindo a elas outro patamar, como se pudessem ser aplicadas a objetos transcendentais. Nesse âmbito, a razão que procura aplicar-se à síntese dos fenômenos, própria ao entendimento, pode ser vítima de uma ilusão:

Algo totalmente diverso ocorre quando aplicamos a razão à síntese objetiva dos fenômenos, onde ela pensa fazer valer, na verdade com muita ilusão, o seu princípio de unidade incondicionada, envolvendo-se, porém, depressa em contradições tais, que é

forçada, do ponto de vista cosmológico, a renunciar à sua pretensão (KrV, B 433).

Segundo a passagem, a razão procura “fazer valer, na verdade com muita ilusão, o seu princípio de unidade incondicionada”. Por um lado, portanto, o princípio do incondicionado é o único princípio da razão, em sentido estrito, sendo, assim, natural a ela. Por outro lado, ao procurar aplica-lo “à síntese objetiva dos fenômenos”, a razão envolve-se em contradições, que a obrigam à renunciar a sua pretensão. Por um lado, portanto, o princípio do incondicionado é natural à razão e, assim, subjetivamente legítimo, por outro, o mesmo princípio não pode ser aplicado objetivamente nos fenômenos. O problema, mostrado de modo mais visível na antinomia, e, então, com a pretensão da razão, em subjetivamente buscar o incondicionado, pode de algum modo ser satisfeita sem incorrer na ilusão de atribuir objetividade integral a esse mesmo princípio.

A análise que Kant faz das antinomias, segundo Allison (2004), mostra que a razão entra em contradição consigo mesma quando se ocupa com as questões da cosmologia. Esse conflito da razão consigo mesma é expresso por Kant quando afirma que a razão busca uma totalidade absoluta das condições para todo o condicionado com a prerrogativa de que “se o condicionado é dado, então também é dada a soma total das condições e, por conseguinte, o absolutamente incondicionado” (KrV, B 436).

Ao tratar dos problemas antinômicos, Kant procura mostrar que a ideia cosmológica surge de modo natural a partir da extensão dos elementos do mundo ao mundo considerado como um todo, dentro da série pensada nas categorias. Ou seja, as ideias cosmológicas não seriam nada menos do que meras “categorias ampliadas até o incondicionado (KrV, B 436).

Nessa medida o conflito antinômico se sustenta na afirmação de Kant (KrV, B 525): “Toda a antinomia da razão pura repousa sobre o seguinte argumento dialético: se o condicionado é

dado, então a série inteira de todas as condições do mesmo também é dada, ora os objetos dos sentidos nos são dados como condicionados, logo etc.”

A ideia cosmológica se sustenta em duas concepções de incondicionado, que se colocam como obrigatórias, mas ao mesmo tempo contraditórias. Para tanto, Kant afirma que a razão precisa pensar a totalidade de mundo considerando algum princípio que fundamente a concepção de mundo ou com um início no tempo e um limite no espaço, ou o contrário. A tese mostra que há um primeiro momento no tempo e um limite no espaço, enquanto a antítese sustenta que no mundo não pode existir tal começo, tal limite.

Kant sustenta, segundo Allison (2004)⁶⁸, que o sucesso argumentativo tanto da tese quanto da antítese, uma refutando a outra, demonstra a impossibilidade da solução dogmática para este conflito. Isso significa que somente pela análise do argumento não se pode decidir em favor de um em detrimento do outro.

A demonstração do conflito antinômico se estabelece pela *tese* que sustenta “o mundo tem um início no tempo e é também quanto ao espaço encerrado dentro de limites” e a *antítese* que sustenta que “o mundo não possui um início nem limites no espaço, mas é infinito tanto com respeito ao tempo quanto com respeito ao espaço” (KrV, B 454).

Vejamos a tese: “o mundo tem um início no tempo e é também quanto ao espaço encerrado dentro de limites”.

Admitindo que o mundo não tenha início no tempo deve-se admitir também que até cada instante ocorreu uma eternidade e mesmo uma série infinita de estados sucessivos das coisas. Tal ocorrência mostra que a infinitude de uma série nunca pode ser

⁶⁸ “Since the equal success of each side in refuting the other precludes the possibility of a dogmatic solution to the conflict, Kant claims that the situation poses a dilemma consisting of a choice between a radical skepticism regarding reason and a stubborn dogmatism that simply ignores the equal cogency of the opposed assertions” (ALLISON, 2004, p. 358).

terminada por meio de uma síntese sucessiva, portanto, a existência do mundo precisa admitir um início como condição necessária.

Daí a conclusão, pela negação: o mundo como um todo infinito de coisas que existem simultaneamente é impossível, pois não se pode abarcar um todo infinito que não seja encerrado nos limites da intuição sensível, a não ser na síntese das partes. O agregado infinito de coisas reais não é um todo dado nem mesmo dado simultaneamente e, com isso, o mundo não é, em relação ao espaço, infinito.

A prova da tese sustenta que o mundo deve ser finito com respeito ao espaço e tempo na medida em que procura demonstrar que o mundo não pode ser infinito pelos mesmos aspectos (ALLISON, 2004). Segundo Allison (2004, p. 366, tradução nossa) é possível dividir o argumento da tese em 6 passos:

1 – suponha-se o oposto: que o mundo não tenha um começo no tempo;

2 – disto se segue que até cada instante dado (o presente) transcorreu uma eternidade;

3 – isso significa que realmente ocorreu um infinito número de mudanças sucessivas nos estados das coisas (um número infinito de eventos sucessivos); ou seja, completou uma série infinita;

4 – mas, considerando o “genuíno conceito transcendental de infinitude”, a infinitude de uma série consiste em que nunca pode completar-se mediante sínteses sucessivas;

5 – portanto, é em si mesmo contraditório o conceito de uma série infinita cósmica completa (acabada);

6 – por conseguinte, deve existir um começo do mundo no tempo, isto é, um primeiro evento⁶⁹.

⁶⁹ “1- Assume the opposite: the world has no beginning in time. 2- It follows from this that up to any given moment (the presente) na eternity has elapsed. 3- This, in turn, means that na infinite number of successive changes in the states of things (na infinite number of successive events) has actually occurred, that is, na infinite series has been completed. 4- But, according to the “true transcendental

Ou seja, ainda segundo Allison (2004, p. 371, tradução nossa), tomando a série como infinita, tem-se um término, mas não uma totalidade: “a concepção de uma série infinita que ‘não pode ser completada mediante síntese sucessiva’ é refutada sobre a base de que transgride a condição da totalidade inerente ao conceito de mundo com um todo sintético”⁷⁰.

Pela própria exigência da razão em pensar o incondicionado (a totalidade das condições), partindo do condicionado dado, o tempo transcorrido inteiramente até o momento presente deve ser pensado como dado (KrV, B 437).

Segundo Allison (2004), Kant endossa que as provas do dogmatismo (sustentadas na tese) são baseadas na premissa ilícita do realismo transcendental, que considera a série temporal e espacial como completa (um todo sintético).

Vejam os lados da antítese: “o mundo não possui um início nem limites no espaço, mas é infinito tanto com respeito ao tempo quanto com respeito ao espaço”. Ou seja, o mundo pode não ter começo no tempo e nem ser limitado no espaço, ou, segundo Allison (2004, p. 372, tradução nossa): “demonstrar que não é finito é logicamente equivalente a demonstrar que é atualmente infinito”⁷¹.

Tal como feito com a tese, Allison (2004, p. 372, tradução nossa) divide em passos a antítese:

1 – suponha-se o oposto: o mundo possui um começo no tempo;

2 – o conceito de um começo (temporal) supõe um tempo anterior em que a coisa que começa a existir, todavia, não existia;

concept”, the infinity of a series consists in the fact that it can never be completed through a successive synthesis. 5- The concept of an infinite world-series that has “passed away” (been completed) is, therefore, self-contradictory. 6- Consequently, there must be a beginning of the world in time, that is, a first event.”

⁷⁰ “[...] the conception of an infinite series that ‘cannot be completed by successive synthesis’ is rejected on the grounds that it violates the totality condition built into the concept of the world as a totum syntheticum”.

⁷¹ “[...] that it is not finite, is logically equivalent to a demonstration that it is actually infinite”.

3 – segue-se disso que se um diz que “o mundo” começa a existir, pressupõe necessariamente da existência de um tempo vazio, pré-mundano;

4 – mas é impossível que alguma coisa comece a existir em um tempo vazio, porque “nenhuma parte do tempo possui, comparada com outra parte, uma condição que permite distinguir sua existência melhor que sua não existência”.

5 – portanto, não podemos falar com sentido de que o “mundo mesmo” tem um começo no tempo.

6 – por conseguinte, o mundo é infinito com respeito ao tempo passado⁷².

Isso significa que se o mundo teve um começo no tempo, é possível mostrar critérios que determinem em que ponto ele começou. Se o mundo tivesse início, sendo uma tal existência em que a coisa não é, houve um tempo em que o mundo não era – um tempo vazio. Mas nada segue do vazio, assim, as coisas no mundo podem ter início, mas ele mesmo deve ser infinito quanto ao tempo passado (que marcaria o início). Se o mundo fosse finito e limitado ele estaria em um espaço vazio ilimitado, haveria uma relação de coisas no espaço e com o espaço. Mas o mundo é um todo abstrato que permite objetos da intuição sem relação com o espaço vazio que não dá objeto algum. Portanto, o mundo é infinito e ilimitado com relação ao espaço.

Estabelecidos os dois lados da antinomia, e seguindo a análise que Allison (2004) faz sobre as antinomias, há uma possível solução para o conflito, levando em consideração que Kant considera

⁷² “1- Assume the opposite: the world has a beginning in time. 2- The concept of a (temporal) beginning presupposes a preceding time in which the thing that comes into being does not yet exist. 3- Therefore, the concept of a world coming into being in time presupposes an empty, pre-mundane time. 4- But it is impossible for anything to come into being in empty time because ‘no part of such a time has any distinguishing condition of its existence rather than its non-existence’. 5- Therefore, the ‘world itself’ cannot have a beginning in time. 6- Therefore, the world is infinite with respect to past time’.

tal conflito como dialético e envolvido em ilusão transcendental, originado na aplicação da ideia de totalidade absoluta a fenômenos representáveis:

[...] desta antinomia também se pode tirar um proveito verdadeiro, claro que não dogmático, mas crítico e doutrinal: qual seja, demonstrar indiretamente através disto a idealidade transcendental dos fenômenos caso alguém não estivesse satisfeito com a demonstração direta na estética transcendental. A demonstração consistiria no seguinte dilema. Se o mundo é um todo existente em si, então ele é ou finito ou infinito. Ora, tanto o primeiro quanto o segundo são falsos [...]. Logo também é falso que o mundo (o conjunto de todos os fenômenos) seja um todo existente em si. Disto decorre, então, que os fenômenos em geral não são nada, afora as nossas representações [...] (KrV, B 534-535).

Pode-se, portanto, obter uma vantagem a partir do exame da antinomia, vantagem crítica e doutrinal: mostra-se a idealidade transcendental dos fenômenos, que são representáveis, mesmo que se possa pensar a existência de coisas em si mesmas. Isso seria uma prova indireta do idealismo transcendental como base para resolver o conflito antinômico: “se o condicionado é dado, a série total da condições também são dadas” (KrV, B 436).

Em resumo, para a razão que não passou pelo crivo da crítica, se o condicionado é dado, é também dada a série de condições, por sua vez, o incondicionado também é dado; portanto, a totalidade das condições é dada, a totalidade de mundo é dada.

O realismo transcendental toma o mundo como um todo existente em si mesmo, resultado da abstração que o realismo transcendental faz das condições pelas quais os objetos nos são dados, por meio da experiência. Com isso, incapaz de distinguir que o princípio do incondicionado é de validade meramente subjetiva, a razão dogmática, tanto na tese como na antítese, é vítima da ilusão. Desse modo, não pode vislumbrar que o princípio do incondicionado e, com ele, a ideia cosmológica, só pode servir como ideia regulativa

de totalidade, não podendo, por isso, ser tomada como pensamento de um objeto real (o mundo); apenas o conflito pode revelar o caráter ilusório e a falácia do realismo transcendental, partilhada pelos dois lados do conflito. O conflito, por isso, se funda em uma ilusão transcendental ainda não revelada como tal (ALLISON, 2004).

Para o realismo transcendental o mundo é um todo existente em si mesmo, uma coisa em si, que, ao ser determinada, mostra a anfibolia⁷³ a que o realismo transcendental é vítima. Ao passo que, para o idealismo transcendental, não há um objeto de referência para o mundo, separando assim fenômenos de coisas em si mesmas, podendo o incondicionado ser pensado em uma síntese intelectual.

Ao tomar fenômenos como coisas em si, o realismo transcendental se torna vítima da ilusão dialética. Nesse sentido, a *Crítica* procura mostrar a fonte do conflito, como uma ilusão necessária, propondo que, revelada a ilusão como tal, ela deixe de enganar. Já o idealismo transcendental e sua distinção entre fenômeno e coisa em si é, assim, a chave para evitar o engano, mostrando que o princípio, antes falsamente tomado como objeto e relativo aos fenômenos tomados como coisas em si, é apenas subjetivo: pensamento da totalidade das coisas, mas não da totalidade dos fenômenos dados.

O exame da ilusão transcendental na ideia cosmológica, ao lado do erro categorial, que pode ser evitado pela distinção transcendental entre fenômeno e coisa em si, permite compreender melhor, agora, como a ideia transcendental não é nada mais do que um *focus imaginarius* (KrV, B 672), um ponto de onde não partem conceitos do entendimento, ao contrário, um ponto para onde devem convergir os conceitos do entendimento para uma maior amplitude possível, uma maior organização do conhecimento. Esse

⁷³ Anfibolia ou anfibologia transcendental, em Kant, é a não distinção entre o campo da experiência possível e o campo inteligível, um erro que resulta na confusão entre objeto puro de entendimento (coisa em si – númeno) com o objeto da sensibilidade (o fenômeno), tal confusão resulta em um objeto de aparência (ilusão). Isso significa que é preciso distinguir de forma clara o que são conceitos próprios da sensibilidade e os que são próprios do entendimento (KrV B, 326; 513).

ponto de conversão está fora da experiência possível, e como unidade, como ideia, que é transcendental, não possui uma representação adequada dentro de uma experiência, serve como um norte para a direção e organização das regras do entendimento.

Compreende-se, portanto, que para uma investigação mais adequada da experiência, a razão interroga a natureza como possuidora de uma unidade sistemática, sendo que tal unidade não está na natureza, mas sim fora dela, além dos limites da experiência possível.

Nesse âmbito de investigação da razão há relações inerentes entre unidade de conhecimento, ilusão transcendental, ideia transcendental, *focus imaginarius* e conflitos da razão. Sobre essas relações podemos estabelecer que:

- 1) a razão exige uma unidade sistemática de todo conhecimento a fim de compreender e conhecer melhor a natureza e todo o conhecimento proporcionado pela síntese dos fenômenos, proporcionando uma melhor organização do conhecimento, bem como uma maior ampliação possível do conhecimento do entendimento, com a unidade de suas regras;
- 2) para realizar essa exigência, a razão pressupõe que o incondicionado é dado junto com a série das condições condicionadas, podendo, dessa forma, fazer um regresso de condição a condição até o incondicionado, mas, nesse percurso, tomar o incondicionado como dado, como um objeto determinado, ou simplesmente, tomar a exigência subjetiva da razão como sendo objetiva, estaremos sendo vítimas de uma ilusão transcendental, pois ela é pertencente à razão como natural e inevitável, justamente para garantir a procura pela unidade sistemática;
- 3) a ideia transcendental, por sua vez, é uma espécie de *focus imaginarius*, como um norte para a unificação do

conhecimento, considerando que a partir deste ponto, como foco, não partem conceitos, mas sim, a ele são direcionados tais conceitos a fim de convergir em uma unidade;

- 4) como exemplo de aplicação do *focus imaginarius* a natureza, podemos explorar as antinomias da razão, em especial, a 1ª antinomia, como a busca pela totalidade dos fenômenos (mundo) que não se encontra na natureza, e extrapola os limites desta.

A totalidade pretendida pela razão tem por objetivo a construção de objetos próprios à razão, como entes de razão, sendo tais objetos as ideias transcendentais (Alma, Mundo e Deus), sem uma representação adequada em uma experiência possível, mas que em conjunto devem formar a totalidade sistemática da natureza:

Denomino todas as ideias transcendentais, enquanto concernem à totalidade absoluta na síntese dos fenômenos, *conceitos cósmicos*; em parte devido justamente a esta totalidade incondicionada sobre a qual se funda também o conceito do universo, que é somente uma ideia e em parte porque elas se referem unicamente à síntese dos fenômenos, por conseguinte, à síntese empírica, enquanto a totalidade absoluta na síntese das condições de todas as coisas possíveis em geral produzirá, ao contrário, um ideal da razão pura, que é totalmente distinto do conceito cósmico, conquanto se encontre em relação com ele. Por isso, do mesmo modo como os paralogismos da razão pura estabeleciam o fundamento para uma psicologia dialética, assim a antinomia da razão pura colocará diante dos olhos os princípios transcendentais de uma pretensa cosmologia pura (racional), não com o fim de considera-la válida e apropriar-se dela, mas – como já é indicado pela denominação de conflito da razão – para expô-la, em toda a sua deslumbrante mas falsa ilusão, como uma ideia inconciliável com os fenômenos (KrV, B 434-435, grifo do autor).

Assim posto, vê-se que a ideia transcendental é somente uma ideia, que por sua vez é inconciliável com os fenômenos, mas pode, mesmo assim, ser pensada para a totalidade da natureza.

A ideia transcendental em seu uso regulativo, de um ponto de vista metafísico, permite pensar a totalidade da experiência, projetando, pelo princípio lógico, uma unidade sistemática da natureza de forma organizada. Em vista disso, a razão pode, pelo uso regulativo das ideias, auxiliar o entendimento a atingir uma maior amplitude possível para o conhecimento.

Tomando como exemplo a cosmologia, a unidade do mundo que, como ideia transcendental, possui quatro conflitos da razão nesta pretensão de pensar como objetiva a unidade do mundo subjetivamente pensada. Esses conflitos da razão são inerentes à ideia cosmológica de unidade do mundo, sendo: 1) se há ou não um início do mundo no tempo encerrado em um espaço; 2) se há ou não no mundo substâncias compostas por partes simples; 3) se há ou não uma causalidade no mundo mediante liberdade; e, por fim, 4) se há ou não um ente necessário como causa do mundo.

Dessa forma, a intenção de constituir um todo dos fenômenos por meio da ideia reguladora de mundo mostra a função, em certa medida, positiva do *focus imaginarius*, como o ponto de unidade, ou ponto ideal, de onde se pode olhar os conceitos como se possuíssem uma organização sistemática. Ou seja, a ideia de unidade visa uma unidade sistemática organizada, uma unidade que serve para pensar o todo do conhecimento de modo sistemático e organizado, não tomando o conhecimento como um simples agregado⁷⁴.

⁷⁴ Antonio Marques (1967, p. 78, grifo do autor), na obra “Organismo e sistema em Kant”, acerca da unidade sistemática e a função do *focus imaginarius*, afirma: “A sua aplicação ao ‘múltiplo dos conceitos’ com o objetivo unitário e sistemático tem, neste sentido, a função de um *focus imaginarius*, ou seja um ponto ideal de onde os conceitos podem ser olhados como dotados de uma certa organização, sem, no entanto, procederem dele diretamente. Ponto ideal que conduz a uma metodologia da organização, isto é, como se esta emanasse, em si, de uma causa absolutamente necessária. Efetivamente, no caráter ideal (não real) desse *focus* e no seu uso hipotético (como se) concentra-se toda carga lógica necessária ao pensamento de um todo sistemático organizado”.

Na antinomia Kant mostra a possível solução para o problema da cosmologia, como um todo, no sentido de seu objeto ser dado para poder ascender à ideia do incondicionado, mesmo tal objeto sendo impossível empiricamente. Isso significa que a resposta para a solução do problema está na própria razão que cria a ideia como medida crítica para resolver o problema:

Na filosofia transcendental, contudo, somente das questões cosmológicas pode-se com justiça exigir uma resposta satisfatória relativa à natureza do objeto [...] o objeto tem que ser dado empiricamente, e a questão concerne somente à sua conformidade com uma ideia. Se o objeto é transcendental, e portanto, desconhecido [...] devemos procurar para a nossa ideia um objeto do qual possamos confessar que nos é desconhecido mas nem por isso impossível. Somente as ideias cosmológicas possuem a peculiaridade de poderem pressupor como dados o seu objeto e a síntese empírica requerida para o seu conceito. A questão que decorre delas concerne somente ao progresso dessa síntese na medida em que ele deve conter uma totalidade absoluta, a qual por fim não é mais nada empírico enquanto não pode ser dada em nenhuma experiência. [...] a resposta à questão cosmológica transcendente não pode encontrar-se em nenhum outro lugar além da ideia [...] a questão tem que poder ser resolvida unicamente desde a ideia. Com efeito, a ideia é uma simples criação da razão, a qual, portanto, não pode repelir a responsabilidade e atribuí-la ao objeto desconhecido (KrV, B 506-507).

A ideia como uma criação da razão responde como solução ao problema cosmológico e mostra a função positiva da busca pela unidade da natureza, mesmo que não se possa atribuir um objeto determinável à ideia. A ideia como um ente de pensamento serve como uma orientação para a unidade pretendida, como se fosse uma espécie de *focus imaginarius* (KrV, B 672), uma unidade projetada, uma vez que não pode ser dada em lugar algum, podendo ser pensada na própria ideia:

[...] se o mundo existe desde a eternidade ou se tem um início [...] se há um ente totalmente incondicionado e necessário em si ou se

tudo é condicionado quanto à sua existência e, por conseguinte, externamente dependente e contingente em si [...] essas questões dizem respeito a um objeto que não pode ser dado em nenhum outro lugar a não ser em nosso pensamento, a saber, a totalidade absolutamente incondicionada da síntese dos fenômenos. Se a partir dos nossos conceitos não podemos dizer e estabelecer nada seguro a respeito, nem por isso nos é permitido atribuir a culpa à coisa que se oculta a nós. Com efeito, semelhante coisa (por não se encontrar em lugar nenhum fora da nossa ideia) não pode absolutamente ser dada, mas temos que procurar a causa da incerteza na nossa própria ideia, a qual é um problema que não permite nenhuma solução e com relação à qual obstinadamente admitimos que lhe corresponde um objeto real. Uma clara exposição da dialética que se encontra no nosso próprio conceito levar-nos-ia depressa à plena certeza relativamente ao que devemos julgar sobre uma tal questão (KrV, B 509-510).

O problema das Antinomias não se restringe somente a ela, mas a toda Dialética transcendental, em geral, e seu Apêndice, em particular, levando Kant a considerar este problema insolúvel do lado dogmático, pois o objeto não pode ser dado na experiência, mas com possibilidade de ser resolvido pelo viés da crítica:

Portanto, a solução desse problema jamais pode apresentar-se na experiência. Assim não podeis dizer que resulta incerto que coisa deve ser atribuída aqui ao objeto. Pois o vosso objeto encontra-se apenas no vosso cérebro e não pode ser dado fora dele. Em virtude disso, deveis cuidar somente de ser coerentes convosco mesmos, evitando a anfíbolia que transforma a vossa ideia numa pretensa representação de um objeto dado empiricamente e, portanto, cognoscível também segundo leis da experiência. Logo, a solução dogmática, se não é incerta, é pelo menos impossível. A solução crítica, contudo, que pode ser inteiramente certa, não considera absolutamente a questão segundo o ponto de vista da objetividade mas segundo o fundamento do conhecimento, sobre o qual a questão está baseada (KrV, B 512).

Kant assinala que o conflito da razão não se resolve no âmbito da experiência, já que não há representação adequada à ideia transcendental de mundo e que tal objeto somente pode ser pensado. Ou seja, quando se diz: podemos pensar uma unidade do conhecimento sem objeto que lhe corresponda, significa que a ideia, que em certa medida é a representação sem objeto desta unidade, é algo pensado. Como se dissesse: posso pensar a unidade do mundo com vistas a uma ideia como se fosse um *focus imaginarius* – ou seja, sendo um *focus imaginarius*, não preciso necessariamente representar um objeto, ao menos, posso pressupô-lo como existente em pensamento.

O princípio da razão pura é encontrar para o condicionado dado a condição para tal e nesta pressuposição atingir o incondicionado que completa a série absoluta de toda condição. A razão procura uma completude na ideia, pelo regresso na série das condições para um condicionado dado. Os fenômenos, como representações empíricas, nos são dados no espaço e tempo de modo condicionado, uma vez que tais fenômenos não são coisas em si mesmas, portanto, na exposição do fenômeno, na experiência, toda a condição que se pode atingir é condicionada (representações empíricas dadas no espaço e tempo), não se pode encontrar entre eles o absolutamente incondicionado, possuindo, assim, na intuição empírica a condição que os determina (KrV, B 536).

Tomando como exemplo a totalidade de mundo, um princípio cosmológico da totalidade de mundo, não há como se pressupor uma experiência que seja absolutamente incondicionada que pudesse abarcar esta totalidade. Caberá a razão formular uma regra que, como princípio, auxilie o entendimento a pensar a totalidade de mundo, expandindo seus limites para além da experiência possível:

Logo o princípio da razão é, propriamente, só uma *regra* que prescreve, na série de condições dos fenômenos dados, um regresso ao qual jamais é permitido se deter num absolutamente

incondicionado. Ele não é, pois, um principium da possibilidade da experiência e do conhecimento empírico dos objetos dos sentidos, portanto, nenhum princípio do entendimento, pois toda a experiência está confinada a seus próprios limites (conforme a intuição dada); também não se trata de um *princípio constitutivo* da razão que nos permite ampliar o conceito de mundo dos sentidos para além de toda a experiência possível, mas sim de um princípio da continuação e ampliação maior possível da experiência e segundo o qual nenhum limite empírico deve valer como o absoluto (KrV, B 536-537, grifo do autor).

O princípio da razão é uma regra, que, como princípio regulativo, não produz conhecimento, mas apenas ordena e procura dar unidade a todo conhecimento, ampliando o uso do entendimento para além dos limites impostos pela experiência: “[...] a razão nunca requer uma totalidade absoluta da série porque ela não pressupõe uma tal totalidade como condição e como dada (datum), mas sim unicamente como algo condicionado que só é davel (dabile) e que é adicionado sem fim” (KrV, B 540).

O limite determinado pela experiência, o limite empírico, impõe um freio à expansão do entendimento além das fronteiras da experiência. A razão, procurando ampliar o uso do entendimento além deste limite, pensa uma totalidade absoluta para os fenômenos sem pressupor um objeto determinado. Assim, a razão fornece uma regra de projeção de totalidade objetiva apenas para guiar a síntese do entendimento, sempre temporalmente condicionada, em vista da unidade da própria síntese.

Essa projeção de uma totalidade incondicionada que deve servir como regra para um síntese sempre temporalmente condicionada, nada mais é do que uma ideia transcendental, *focus imaginarius* (KrV, B 672). Assim, o objeto da ideia, ou a ideia como objeto, é na verdade um objeto de pensamento:

Tais ideias transcendentais possuem um objeto puramente inteligível, e é claro que se pode admiti-lo como um objeto transcendental, do qual de resto nada se sabe; no entanto para

pensa-lo como uma coisa determinável mediante os seus predicados internos e distintivos, não temos a nosso favor nem fundamentos de possibilidade (enquanto é independente de todos os conceitos da experiência) nem a mínima justificativa para admitir um tal objeto, e em consequência este nada mais é do que um ente de pensamento (KrV, B 593-594, grifo do autor).

Como se pode perceber, pela formulação acima, há um ente de pensamento, que nada mais é do que um objeto indeterminável, um incondicionado, uma ideia transcendental, que está fora de toda experiência, mas serve como ponto de unidade para pensar toda a experiência, ou, para pensar a totalidade dos fenômenos dados em uma experiência possível.

Nessa medida, a ideia transcendental, como unidade, pode ser compreendida, por exemplo, utilizando a linguagem prescrita em obras de arte, como o “ponto de fuga”, onde se desenha o ponto de perspectiva para onde se deve traçar as linhas que configuram a unidade da imagem a ser desenhada em um quadro. Tal “ponto de fuga” não se encontra nos limites do quadro, mas fora dele, como ponto de perspectiva, que garante a direção das linhas traçadas que fornecem a unidade do desenho. Essa referência, um ponto externo ao quadro, não é um objeto determinável, mas sim algo pensado, que, na arte final, não pertence ao quadro, porém, sem ele não haveria a imagem desenhada⁷⁵.

Na tentativa da razão em estabelecer uma unidade para a natureza, podemos também tomar como exemplo o projeto aristotélico da *Taxonomia*, uma tentativa de classificar os seres vivos existentes na natureza dentro de um sistema que os unifique, partindo de uma classificação que determine a relação entre os seres, da seguinte forma: *reino, filo, classe, ordem, família, gênero e espécie*. Kant (KrV, B 680-681) remete a essa classificação quando procura mostrar a pretensão da razão em dar unidade a natureza de modo a ordenar a multiplicidade existente na natureza, não

⁷⁵ Em Höffe (2005) encontramos uma caracterização parecida.

determinando nenhum fim ou nenhum limite para o alcance desta unidade, dirigindo a multiplicidade a uma unidade hipoteticamente projetada para a natureza:

Que toda a multiplicidade de coisas singulares não exclui a identidade da *espécie*; que as várias espécies têm que ser consideradas apenas diferentes determinações de poucos *gêneros*, estes, porém, como determinações de *estirpes* ainda mais altas: que, pois, se tem que procurar uma certa unidade sistemática de todos os conceitos empíricos possíveis na medida em que podem ser derivados de conceitos mais altos e mais gerais; eis uma regra escolástica ou um princípio lógico sem o qual não ocorreria uso algum da razão, pois só podemos concluir do geral ao particular na medida em que forem tomadas como fundamento propriedades universais das coisas sob as quais estejam as particulares. Mas que também na natureza se encontre um tal acordo é pressuposto pelos filósofos na conhecida regra escolástica de que os começos (princípios) não devem ser multiplicados sem necessidade [...] Poder-se-ia então crer que este seja um expediente simplesmente econômico da razão para poupar todo o esforço possível, e uma tentativa hipotética que, se tiver êxito, através dessa unidade fornece probabilidade ao fundamento explicativo pressuposto. [...] pressupõe que tal unidade da razão concorde com a própria natureza, e que a razão em tal caso não esmore, mas ordene, embora sem poder determinar os limites desta unidade (KrV, B 680-681).

O exemplo acima, juntamente com a citação, mostra a função da ideia transcendental como unidade, o *focus imaginarius*. Isso significa que sem um norte, projetado pela razão, análogo a um ponto de fuga, não haveria senão uma simples exigência formal, incapaz de servir como regra para o conhecimento objetivo. Ou seja, a ideia transcendental, sem a unidade projetada, não poderia, em rigor, exercer sua função de ideia reguladora. A regra aqui (o que deve regular) pressupõe uma condição de sua aplicação para que possa funcionar como regra. Assim, o *focus imaginarius* é essa condição, tal como o esquema é a condição de aplicação do conceito puro aos fenômenos.

Desse modo, como ilustrado no caso da antinomia, o *focus imaginarius* é condição de possibilidade, legítima, depois de revelado em seu caráter ilusório, de realização de uma exigência da razão, que, de outro modo, permaneceria vazia. A representação ou projeção do incondicionado como objeto torna possível, mesmo como ente da razão, que cada síntese parcial e condicionada do entendimento possa ser unificada como elo de uma cadeia do conhecimento concebido como unidade.

5.3 Resolução de todo problema: há mesmo um paradoxo da razão?

A indecisão de Kant perante a unidade sistemática, que é conduzida à imagem que repousa na ideia sem determinação sensível, e os rodeios que Kant promove desviando o foco da decisão perante o objeto da razão, nos coloca em dúvida sobre a própria formulação desta unidade exigida pela razão, pois: 1) a unidade é a ideia transcendental; 2) a ideia é um incondicionado; 3) o *focus imaginarius* é uma analogia para esta ideia; 4) não há objeto para a ideia; 5) há um ente de razão, que é o objeto da razão. Mas o objeto da razão não é a ideia? A ideia não é uma espécie de *focus imaginarius*?

Diante do empreendimento realizado pela razão, partindo da unidade do entendimento à unidade da razão, resolvemos caracterizar a existência de um paradoxo: a exigência subjetiva da razão em procurar uma unidade exige pressupor que a unidade é objetiva, pressupõe assim uma ilusão. Tal ilusão possui função positiva no processo de conhecimento, à medida que auxilia o entendimento em seu uso empírico. Mas como é possível uma ilusão ser parte integrante para o conhecimento?

Kant apresenta outra peça para o funcionamento do sistema: para requerer a unidade é preciso pressupor uma ilusão, e para conjugar esta ilusão, que é transcendental, como auxiliar para a busca da unidade calcada em um uso empírico, é preciso

pressupor, ainda, um *focus imaginarius* para onde se projeta a unidade, tomando, assim, a ideia transcendental como uma unidade projetada, que serve como princípio para o uso particular do entendimento.

A partir disso, afirmamos que seria com a metáfora do *focus imaginarius*, considerado como uma analogia para a ideia transcendental, que poderíamos resolver o paradoxo. Agora, será que existe mesmo um paradoxo da razão? Vejamos o que Kant diz acerca da razão:

Ora, o conceito transcendental da razão sempre se refere apenas à totalidade absoluta na síntese das condições e jamais termina senão no absolutamente incondicionado – isto é, incondicionado em toda relação. Com efeito, a razão pura deixa tudo ao encargo do entendimento, que se refere imediatamente aos objetos da intuição ou, antes, à sua síntese na capacidade de imaginação. A razão reserva para si somente a totalidade absoluta no uso dos conceitos do entendimento e procura conduzir a unidade sintética, que é pensada na categoria, até o absolutamente incondicionado. Por isso se pode denominar esta de *unidade da razão* com respeito aos fenômenos, assim como aquela é expressa pela categoria, de *unidade do entendimento*. Deste modo, portanto, a razão relaciona-se somente com o uso do entendimento, e na verdade não enquanto este contém o fundamento da experiência possível (pois a totalidade absoluta das condições não é nenhum conceito utilizável em uma experiência, já que nenhuma experiência é incondicionada), mas somente para prescrever a tal uso uma direção rumo a uma certa unidade da qual o entendimento não possui nenhum conceito e que tende a recolher todas as ações do entendimento, com respeito a cada objeto, em um *todo absoluto*. O uso objetivo dos conceitos puros da razão é, em vista disso, sempre *transcendente*, enquanto dos conceitos puros do entendimento tem que ser, segundo a sua natureza, sempre *imane*nte, na medida em que se limita simplesmente à experiência possível (KrV, B 382-383, grifo do autor).

A razão procura a totalidade absoluta no uso das categorias do entendimento, e a unidade sintética que é pensada nas categorias

deve ser, para a razão, conduzida até o absolutamente incondicionado, ou seja, a razão procura a unidade para o entendimento. Nesse sentido, a razão presta auxílio ao entendimento o conduzindo a uma direção que o leve a certa unidade, da qual, o próprio entendimento nada conhece e que por si mesmo, sem uma interferência da razão, nunca alcança.

Nessa empreitada, Kant afirma que o uso dos conceitos puros da razão jamais possuem um uso empírico junto aos objetos da experiência, ao passo que os conceitos puros do entendimento, enquanto imanentes à experiência, produzem conhecimento e conceito a objetos representáveis, enquanto a razão, junto aos seus conceitos puros possuem somente um uso transcendente, e, portanto, não produzem conhecimento de objeto algum, somente servem ao entendimento em vista de uma unidade mais alta.

A razão busca realizar a sistematicidade do conhecimento, uma interconexão do conhecimento por meio de um princípio, cuja unidade está sob uma ideia, que postula uma unidade completa do conhecimento do entendimento, concebendo ao entendimento um “sistema interconectado segundo leis necessárias” e não um simples agregado. Assim, a ideia serve de regra ao entendimento, pois é ela que prescreve uma unidade aos conceitos do entendimento (KrV, B 673-674).

Dentro desse mecanismo, Kant (KrV, B 674-675) apresenta a razão com dois empregos: 1) uso apodítico da razão: o universal é dado e certo e é colocado sob julgamento derivando daí o particular; 2) uso hipotético da razão: o universal é problemático, são dados vários particulares e tendo todos como resultado da regra obtêm-se a unidade da regra, tal uso visa a unidade sistemática do entendimento – uso regulativo:

O uso hipotético da razão refere-se, portanto, à unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento, e esta é por sua vez a *pedra de toque da verdade das regras*. Inversamente, a unidade sistemática (enquanto simples ideia) é unicamente uma unidade *projetada* que precisa ser considerada em si não como

dada, mas só como problema; serve, todavia, para encontrar um princípio para o múltiplo e para o uso particular do entendimento, e para mediante tal principium dirigir este uso e torná-lo interconectado mesmo com respeito aos casos que não são dados (KrV, B 675, grifo do autor).

Vê-se que o uso hipotético da razão é como se fosse um ‘norte’, um ponto fixo para projetar a unidade do conhecimento, uma espécie de *focus imaginarius*, considerando que tal unidade sistemática é um princípio lógico que auxilia o entendimento com uma ideia para unificar seus conhecimentos.

O uso hipotético da razão pode colocar em evidência a formulação do *focus imaginarius* como estratégia para a caracterização da ideia transcendental como ponto de unidade, onde se unificam as regras do entendimento, tomando como referência que a unidade sistemática, enquanto ideia, é uma unidade projetada, ou seja, como projeção, metaforicamente, se constitui como um *focus imaginarius*.

Nesse sentido, a unidade da razão é hipotética, pois não se constata que tal unidade deve ser encontrada, mas é preciso procurá-la para que seja possível engendrar princípios para a diversidade das regras fornecidas pela experiência a fim de constituir a unidade sistemática do conhecimento. A lei da razão que busca tal unidade é necessária, pois sem ela não haveria razões e sem razão o entendimento não teria interconexão com seus conceitos e regras e sem isso não haveria verdade empírica (conhecimento).

A unidade sistemática não é dada em si, ou seja, é uma unidade projetada a partir do uso hipotético da razão que busca encontrar um princípio para o múltiplo do conhecimento gerado no uso do entendimento. A unidade, que não é dada, é, portanto, orientada, dirigida promovendo interconexão de conceitos a partir da regra fornecida pela razão, como princípio regulativo. Dessa forma, a partir do uso regulativo das ideias, o entendimento é auxiliado a estender o seu conhecimento a uma unidade, que é, em

certa medida, hipoteticamente projetada, uma vez que a unidade sistemática não existe no mundo, em uma experiência possível.

Kant mostra que a ideia transcendental possui um uso positivo, que incita o entendimento a atingir uma unificação de seus conceitos, ou seja, a ideia é um fim a ser atingido, para prescrever a unidade do conhecimento. Essa direção a um fim mostra a positividade em pressupor a existência da ideia, contrapondo-se a qualquer paradoxo, porém, o mau uso deste fim ou o mau uso das ideias pode causar equívocos e enganos. Talvez, por conta disso, pela possibilidade de equívocos e enganos, torna-se evidente a existência de um paradoxo da razão:

Tudo o que se funda na natureza das nossas forças tem que ser adequado **a um fim** e concordar com o correto uso dessas forças, contanto que queiramos impedir um certo equívoco e descobrir a sua direção verdadeira e própria. Portanto, tudo faz crer que as ideias transcendentais tenham a sua utilidade e, por conseguinte, um uso *imane*nte, se bem que possam ter uma **ampliação transcendente e justamente por isso ser enganosas quando a sua significação é ignorada e elas são tomadas por conceitos de coisas reais**. Com efeito, jamais as ideias mesmas, mas simplesmente o seu uso pode ser sobrevoante (transcendente) ou *doméstico* (imane)nte) com respeito a toda experiência possível, de acordo com a direção que se dê a tais ideias, quer orientando-as só para o uso do entendimento em geral com vistas aos objetos com que tem a ver. E todos os erros da sub-repção devem ser atribuídos sempre a uma deficiência da capacidade de julgar, jamais, porém, ao entendimento ou à razão (KrV B 670-671, grifo do autor e grifo nosso).

Com esta passagem, compreendemos que as ideias da razão não são dialéticas, mas sim o seu abuso as tornam dialéticas e enganosas. Segundo Kant (B 697), as ideias da razão são dadas pela natureza da nossa razão e assim não pode existir ilusões originárias, já que a razão é o tribunal supremo e somente o abuso das ideias da razão lhe dá a aparência enganosa:

As ideias da razão pura jamais podem ser em si mesmas dialéticas, mas tem que ser o seu simples abuso que faz com que delas surja uma aparência enganosa. Com efeito, nos são dadas pela natureza da nossa razão, e é impossível que este tribunal supremo de todos os direitos e pretensões da nossa especulação contenha enganos e ilusões originários. Presumivelmente terão também a sua determinação boa e adequada na disposição natural da nossa razão (KrV, B 697).

Se somente o abuso das ideias as torna enganosas, entendemos que o uso das ideias como conceitos puros da razão pensados tão somente como a direção de um fim para a unidade, uma unidade sistemática do conhecimento, o paradoxo que poderia existir junto ao emprego da razão no processo de conhecimento, é dissolvido. A ilusão que emerge com a exigência da razão por uma unidade, e pressupõe como necessário um incondicionado, é tão somente a dissolução de um mal entendido que residia na pretensão da metafísica dogmática, que procurava atingir um terreno que escapava à especulação de qualquer capacidade cognitiva de conhecimento.

A razão, da *Crítica*, busca para os conhecimentos do entendimento, aplicados à experiência, uma unidade segundo ideias que ultrapassam a experiência. Assim como a sensibilidade é um objeto para o entendimento, este é como um objeto para a razão. O entendimento conecta sob conceitos o múltiplo dos fenômenos e a razão busca a unidade sistemática das ações empreendidas pelo entendimento. Não há esquema da unidade do entendimento na intuição, mas deve ser dado algo como análogo a tal esquema. A ideia da razão é um tipo de esquema que serve de regra à unidade sistemática do uso do entendimento (KrV, B 690-693).

Com isso, Kant (KrV, B 695-698) afirma que a razão possui duplo interesse: pela multiplicidade da natureza e unidade da natureza. O princípio regulativo da razão traça o caminho para a unidade sistemática, a busca pela ordem da natureza constitui o princípio regulativo da razão. Assim, o caminho para uma possível

dedução transcendental das ideias puras da razão é, para Kant, a plena realização da tarefa crítica da razão pura. No entanto, é preciso lembrar que as ideias são conceitos heurísticos que apresentam uma unidade projetada, que não é ‘comprovada’ ou realizada objetivamente.

A ideia concebe a direção para procurarmos a constituição e conexão dos objetos na experiência e a razão deve proceder segundo as ideias transcendentais que conduzem as regras do entendimento à unidade sistemática, sendo que a máxima necessária da razão é proceder conforme as ideias transcendentais e isso é, para Kant (KrV, B 699), a dedução transcendental das ideias da razão especulativa que consolida a unidade sistemática do múltiplo do conhecimento empírico em geral.

Há um esquema (da razão) que serve para inferir um objeto à ideia indiretamente conforme a unidade sistemática e, segundo Kant (KrV, B 702), pelas ideias não ampliamos o nosso conhecimento para além da experiência, mas ampliamos a unidade empírica por meio da unidade sistemática, que serve de norma para o uso empírico da razão. Com isso, ele atesta que tal unidade é subjetiva e as ideias tornam-se enganosas por equívoco, por considerá-las objetivamente, dissolvendo, assim, qualquer mal-entendido que possa caracterizar a existência de um paradoxo da razão:

Doravante podemos por claramente ante os olhos o resultado de toda a dialética transcendental, e determinar exatamente a intenção última das ideias da razão pura, que se tornam dialéticas apenas por equívoco e imprudência. [...] *A unidade da razão é a única do sistema, e esta unidade sistemática serve à razão não objetivamente como um princípio para disseminá-la sobre os objetos, mas subjetivamente como máxima para disseminá-la sobre todo o conhecimento empírico possível dos objetos.* Apesar disso, a interconexão sistemática, que a razão pode fornecer ao uso empírico do entendimento, não só promove a difusão deste uso, mas também garante ao mesmo tempo a sua correção. E o princípio de uma tal unidade sistemática também é objetivo, mas

de modo indeterminado (*principium vagum*), não como princípio constitutivo para determinar algo com vistas ao seu direto objeto, mas como simples princípio regulativo e como máxima para promover e consolidar até o infinito (indeterminado) e uso empírico da razão, mediante a abertura de caminhos novos, que o entendimento desconhece, sem com isso jamais contradizer nem um pouco as leis do uso empírico (KrV, B 708, grifo nosso).

Para Kant, a unidade da razão é uma unidade do sistema que serve como máxima subjetiva para todo o conhecimento empírico. Ou seja, a unidade sistemática exigida pela razão auxilia o entendimento, em seu uso empírico, a ampliar seu conhecimento para além dos limites da experiência possível. Mas não podemos esquecer que tal ampliação é uma exigência subjetiva da razão, pois não há um objeto que represente esta unidade última, bem como o próprio entendimento, que é conduzido pela razão para a ampliação do seu conhecimento, não constitui nenhum objeto que não seja representado dentro de uma experiência possível.

Com isso, vê-se que a unidade requerida pela razão é pressuposta para ser aplicada ao conhecimento empírico dos objetos, é para eles e a partir deles que a razão procura uma unidade:

A razão pensa a unidade sistemática dando um objeto à ideia que não é exposto por nenhuma experiência e tal ente da razão é uma simples ideia que serve de fundamento para a conexão das coisas no mundo tendo seu fundamento nesse ente de razão, que não é de modo algum alcançado pelo entendimento (KrV, B 709).

O ente da razão que é dado à ideia e que não possui nenhuma representação no campo de uma experiência possível é o fundamento para a conexão das coisas no mundo, é o fim último para a composição da unidade sistemática pretendida pela razão, a unidade do todo, a unidade da natureza.

Seria esse ente da razão o *focus imaginarius*? Vejamos: ele se coloca como uma analogia para a ideia transcendental; se assim for, ele é a própria ideia. Por outro lado, o *focus imaginarius* é

também uma metáfora crítica que serve como norte para a direção da unidade, um caminho percorrido até a unidade tendo o fim no *focus imaginarius*; se assim for, o *focus imaginarius* é uma espécie de miragem, como um fim, uma meta, um objetivo, um norte, uma direção. Agora, poderia ser o *focus imaginarius* o ente de razão? Sim; se considerarmos que ele não é determinável, mas serve como analogia para o objeto pretendido da razão, que é a própria ideia, que não possui um objeto que a represente, porém ela é o próprio objeto da razão. Ou seja, a ideia não possui um objeto determinável, mas ela representa objetos de razão (alma, mundo e Deus), que não possui uma dedução objetiva, mas subjetivamente são válidos, toda vez que queremos representar a ideia como a unidade do todo e como objeto da razão.

Diante disso, se tomarmos o *focus imaginarius* como um ente de razão, ele deixa de ser uma metáfora, que serve como analogia à ideia transcendental. Dessa forma, o paradoxo da razão não se resolveria com o *focus imaginarius* e, quiçá, nem se poderia mais afirmar ou pressupor que há um paradoxo da razão, já que Kant afirma que há um ente de razão que, segundo nossa interpretação, podendo ser tomado como um *focus imaginarius*, seria ele o esquema para o princípio regulativo da unidade sistemática:

[...] tais entes [objetos da razão] não devem ser admitidos em si mesmos, mas a sua realidade deve valer só como a de um esquema do princípio regulativo da unidade sistemática de todo o conhecimento da natureza; por conseguinte, devem servir de fundamento apenas como entes análogos a coisas reais, mas não como coisas reais em si mesmas. Do objeto da ideia suprimimos as condições que limitam o conceito do nosso entendimento, mas que também nos possibilitam ter um conceito determinado de qualquer coisa. E agora pensamos um algo do qual não possuímos absolutamente conceito algum sobre o que seja em si mesmo, mas do qual contudo pensamos uma relação com o conjunto dos fenômenos análoga àquela que os fenômenos possuem entre si (KrV, B 702).

O ente de razão vale como um esquema ou um análogo aos fenômenos, sem propriamente ser esta unidade fenomênica representável como objeto e, indo além da experiência, ser possível enquanto uma unidade última que repousa em uma ideia, que por sua vez não é representável em uma experiência possível, mas que pode ser pensada, ao menos, de modo análogo a objetos reais.

O que podemos constatar, por meio da unidade sistemática, é a existência do uso regulativo da razão, que tem por fim uma unidade sistemática, que expressa o uso empírico da razão, que por sua vez vislumbra a unidade em uma ideia, mas que, em verdade, serve tão somente para pensar uma ampliação da unidade empírica, e não propriamente uma ampliação do conhecimento, e junto a isso, o que obtemos é uma unidade sistemática que deve servir como norma para o uso empírico da razão:

De acordo com isso, quando admitimos tais entes ideais, não ampliamos propriamente o nosso conhecimento além dos objetos da experiência possível, mas só a unidade empírica desta mediante a unidade sistemática; e o esquema para ela nos é fornecido pela ideia que por isso vale não como princípio constitutivo, mas regulativo. Pois com o fato de pormos um algo, ou em ente real, como correspondente à ideia, não fica dito que quiséssemos ampliar o nosso conhecimento das coisas com conceitos transcendentais. Com efeito, um tal ente é posto como fundamento só na ideia e não em si mesmo, por conseguinte, só para expressar unidade sistemática que deve servir de norma para o uso empírico da razão, sem contudo decidir algo sobre qual seja o fundamento dessa unidade ou sobre a propriedade intrínseca de um tal ente sobre o qual, como sua causa, essa unidade repouse (KrV, B 702).

Um exemplo disso é a cosmologia, a pretensão de unidade do mundo expressa na ideia de mundo, juntamente com as antinomias que não podem deixar de aparecer quando se investiga o terreno que guarda a disputa entre metafísica dogmática e a metafísica que passa pelo crivo da crítica. A ideia de mundo é uma unidade de mundo como ideia da razão sem objeto:

[...] a natureza é propriamente o único objeto dado, com vistas ao qual a razão necessita princípios regulativos. Essa natureza é de duas espécies: ou natureza pensante, ou natureza corpórea. Todavia, para pensarmos a última, segundo a sua possibilidade interna, ou seja, para determinarmos a aplicação das categorias a ela, não necessitamos qualquer ideia, isto é, uma representação transcendente à experiência; e nem sequer é possível uma ideia com respeito à natureza corpórea, pois neste caso somos dirigidos simplesmente pela intuição sensível [...] para a razão pura não nos resta nada a não ser a natureza em geral e a completude das condições nela segundo algum princípio qualquer. A totalidade absoluta da série destas condições na derivação dos seus membros, é uma ideia, que em verdade jamais pode realizar-se inteiramente no uso empírico da razão, mas que não obstante serve de regra sobre como devemos proceder com respeito a tais derivações, ou seja, na explicação de fenômenos dados (no regresso ou no progresso) *como se* a série fosse em si infinita [...]. Tudo isso prova que as ideias cosmológicas nada mais são que princípios regulativos, estando muito distantes de estabelecer, por assim dizer constitutivamente, uma totalidade real de tais séries [...] (KrV, B 712-713, grifo do autor).

A ideia cosmológica visa a totalidade absoluta da série das condições servindo de regra para a variação dos membros da série para a explicação dos fenômenos dados, ela não estabelece uma totalidade real das séries, mas é dada como princípio para a razão pensar tal unidade. O conceito de mundo geral, a ideia cosmológica, corresponde, em certa medida, tomar a natureza como um objeto dado por meio do qual a razão busca estabelecer um princípio para sua unidade.

A unidade conforme a fim amplia o uso da razão em relação à experiência sem prejuízo algum, uma vez que o princípio regulativo da razão pressupõe uma unidade sistemática como unidade da natureza como se resultasse da essência das coisas. A razão pura parece prometer uma ampliação do conhecimento para além dos limites, mas ela consegue somente fornecer uma unidade maior ao uso empírico do entendimento conduzindo tal uso à

unidade sistemática. Com isso, a ampliação do conhecimento ocorre pelo uso regulativo da razão, pois, se tal uso for constitutivo (como lei para os objetos) causa enganos e contradições (KrV, B 729-730).

As ideias da razão são princípios regulativos que servem como meios para ampliar o uso empírico do entendimento. Vê-se que a razão possui princípios regulativos – e não princípios constitutivos – que promovem o uso positivo da razão no processo do conhecimento com o levante da unidade do conhecimento sem objeto correspondente. Se se toma os princípios da razão como constitutivos, ocorre uma aparência de verdade, que é enganosa.

Com isso, a razão articula a unidade do conhecimento por meio de princípios regulativos que leva as regras do entendimento à máxima unidade possível, postulando uma ideia como unidade sistemática. Mas para chegar a isso, é preciso pressupor a existência da ilusão transcendental natural e inevitável que possibilita a projeção até a ideia como unidade. E o paradoxo que aqui pode existir seria dissolvido pelo *focus imaginarius*, que caracteriza a unidade projetada pela razão e possibilita pressupor a ilusão como ponto positivo na busca pela unidade.

Dentro desse percurso, Kant afirma que toda a pretensão da razão é vã, à medida em que o conhecimento que se estabelece no caminho que se inicia a partir de intuições e passa a conceitos e terminaria na ideia, como unidade de todo o conhecimento, é somente uma pretensão da razão, que deseja ver sistematizada a unidade da natureza, que deseja possuir esta unidade como dada na própria natureza, o que significa que a razão pensa a natureza como uma unidade, mas que a própria natureza não a tem:

Deste modo, todo o conhecimento humano inicia com intuições, parte delas para conceitos e termina com ideias. Se bem que com respeito a todos os três elementos possui fontes a priori de conhecimento que à primeira vista parecem desprezar os limites de toda a experiência, contudo uma crítica plenamente realizada convence-nos de que no uso especulativo toda a razão jamais pode, com esses elementos, ultrapassar o campo da experiência possível,

e que o verdadeiro destino desta faculdade suprema de conhecimento é o de servir-se de todos os métodos e princípios da razão somente para perseguir a natureza até o seu imo segundo todos os princípios possíveis da unidade, dentre os quais a dos fins é o mais importante, mas jamais para sobrevoar os seus limites, fora dos quais nada há *para nós* a não ser espaço vazio (KrV, B 730, grifo do autor).

A razão não deixa de percorrer o caminho que pode levar ao fim último e constituir a tão esperada unidade do todo, mesmo que para isso a razão se veja em situações embaraçosas e em problemas sem solução, mas que a conduz a pensar a natureza como unificada e a pensar em um conhecimento ampliado até o terreno desconhecido por nossa capacidade cognitiva, mas que pode ser este almejado à medida que, ao menos, é possível pensar a existência de algo incondicionado com a mira apontada para um fim: o *focus imaginarius*.

Portanto, foi preciso, por parte de Kant, empreender toda a discussão sobre a dialética transcendental e constatar, com isso, que todo este empreendimento é vão:

Com efeito, desde o início sabíamos já que com inteira certeza que toda a pretensão da razão é talvez bem-intencionada, mas tem que resultar vã porque concerne a um conhecimento que nenhum homem pode jamais alcançar. No entanto, não se terminará jamais de discutir se não se retroceder à verdadeira causa da ilusão pela qual mesmo a pessoa mais racional pode ser enganada. Por outro lado, resolver todo o nosso conhecimento transcendental nos seus elementos [...] não possui em si mesmo qualquer diminuto valor, mas não obstante constitui até um dever dos filósofos. Em virtude disso, era não só necessária rastrear detalhadamente esta inteira mas vã elaboração da razão especulativa até as suas fontes primeiras, mas visto que a aparência dialética é a que não apenas enganadora quanto ao juízo, e sim também tentadora e sempre natural, quanto ao interesse que no caso se toma pelo juízo (e tal permanecerá para todo o futuro), era tão aconselhável como que redigir minuciosamente as atas deste processo com o fito de

depositá-las no arquivo da razão humana e com isto prevenir futuros erros de semelhante espécie (KrV, B 731-732).

Desse modo, podemos estabelecer um suposto ponto final e afirmar que a razão tem por fim a unidade de todo conhecimento, sem objeto determinado e todo o seu empreendimento é vão, pois não se livra de uma possível ilusão transcendental; porém, evita, com a crítica, que enganos e mal entendidos permaneçam a assombrar o campo de atuação de nosso conhecimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa investigação fez um percurso a partir de um problema criado diante da imprecisão de Kant acerca da ilusão transcendental, que faz parte da sistematicidade empreendida no âmbito da estrutura cognitiva para a construção do conhecimento, quando Kant pressupõe que há uma unidade incondicionada, e que o incondicionado é dado junto com a série das condições condicionadas.

A partir disso aparecem várias dúvidas: por que é necessária uma unidade sistemática para o conhecimento? Por que a ilusão, criticada por Kant no campo da metafísica dogmática, é a personagem que garante a busca pela unidade? Por que Kant evidencia a existência de uma ideia transcendental sem objeto congruente e a ela atribui uma analogia com o *focus imaginarius*? O que é este *focus imaginarius*? Essas dúvidas são a garantia para se pensar um possível paradoxo da razão?

Diante disso, fizemos um caminho para compreender a posição argumentativa sobre a ilusão transcendental com sua contraposição à ilusão de ótica, para, com isso, compreender a unidade sistemática da razão e desembocar no problema, levantado por nós, acerca de um possível paradoxo da razão ao caracterizar a ilusão transcendental como algo positivo para o conhecimento.

Acreditando na existência do paradoxo foi preciso procurar uma solução para o problema que teria que ser resolvido dentro do próprio argumento kantiano. Dessa forma, buscamos, na analogia traçada por Kant, evidenciar que o *focus imaginarius* poderia ser a chave para a solução do problema, já que ele responde ao paradoxo, mostrando que sem o horizonte que projeta a unidade não há unidade alguma e a ilusão que aí permanece é uma ilusão enquanto se objetiva a pretensão subjetiva da razão. Em outros termos, a unidade pretendida pela razão pode ao menos ser pensada, e a ideia transcendental que caracteriza esta unidade, se não possui objeto

que lhe seja congruente, pode também ser pensada. Assim como o incondicionado que é dado nas próprias coisas é algo pensado.

O ponto chave é compreender que a caracterização da existência do paradoxo serviu de base para pensar o papel do *focus imaginarius* dentro do sistema kantiano. Se considerássemos tão somente a analogia do *focus imaginarius* atribuído à ideia transcendental, na *Crítica*, ou à ilusão de ótica, nos *Sonhos*, não seria preciso empreender nenhuma investigação acerca da tarefa da razão, em geral, e da dialética transcendental, em particular, pois, como analogia, o *focus imaginarius* em nada contribui para compreender o empreendimento da razão pela unidade sistemática.

Em contrapartida, ao considerar o *focus imaginarius* como um elemento que auxilia a razão na busca pela unidade, mostrando esta metáfora como um horizonte para esta unidade, temos um ganho conceitual, pois a razão que possui uma ilusão transcendental como algo natural, precisa mostrar que essa ilusão é positiva, e os limites ultrapassados em vista da unidade pretendida podem ser ultrapassados porque há um ponto de orientação, que está fora do campo da experiência sensível e, como um ente de razão, não precisa ser provado, ou determinado, ou objetivado, ou referenciado com um objeto congruente sensivelmente. Esse ponto de orientação é o *focus imaginarius*.

Com isso, foi preciso trabalhar em duas frentes: 1) há um paradoxo da razão que pode ser resolvido com o *focus imaginarius*; 2) não há um paradoxo da razão, pois faz parte da genialidade de Kant propor que a razão busca uma unidade sistemática, evidenciando que há uma ilusão transcendental, mas que, como inerente à razão, é natural, inevitável, necessária e que não cessa, mas nem por isso atrapalha o processo de conhecimento; pelo contrário, auxilia a razão em seu empreendimento.

Pela via da dúvida, aquela imprecisão de Kant ao considerar a existência da ideia transcendental que, sem objeto, é a imagem da unidade sistemática, tal como uma imagem invertida no espelho, e a ideia é, segundo o próprio Kant, uma espécie de *focus imaginarius*,

nos conduz a interpretações imprecisas e resoluções diversas para um problema.

Nossa investigação mostrou a existência de um problema que, por meio de nossa análise, pode ser resolvido, deixando de ser um problema. Assim, a metáfora do *focus imaginarius* nos conduziu a interpretações imprecisas, mas que podem ser melhor compreendidas tomando como ponto de partida o paradoxo da razão que, por sua vez, é dissolvido pelo próprio *focus imaginarius*.

REFERÊNCIAS

- ALLISON, H. E. **Kant's transcendental idealism**. London: Yale University Press, 2004.
- BANHAM, G. **Regulative principles and regulative ideas**. 2010. Disponível em: <http://www.garybanham.net/PAPERS_files/Regulative%20Principles%20and%20Regulative%20Ideas.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2013.
- DAVID-MÉNARD, M. **A loucura na razão pura: Kant leitor de Swedenborg**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- ESTEVES, J. A ilusão transcendental. In: KLEIN, J. T. (Org.). **Comentários às obra de Kant: Crítica da razão pura**. Florianópolis: NEFIPO, 2012. (Nefiponline). p. 489-560
- FIGUEIREDO, V. B. de. **1762-1772: estudos sobre a relação entre método, teoria e prática na gênese da crítica kantiana**. 1998. 235 p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- _____. **Kant & a Crítica da razão pura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. (Passo a Passo, 54).
- GRIER, M. **Kant's doctrine of transcendental illusion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- GRIMM, J.; GRIMM, W. **Deutsches Wörterbuch**. Disponível em: <<http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&de mid=GT01742>>. Acesso em: 6 abr. 2012.
- HEIMSOETH, H. **Transzendente dialektik: ein kommentar zu kants kritik der reinen vernunft**. Berlin: Walter de Gruyter, 1966-71. V.1/3.
- HOEPNER, L.; KOLLERT, A. M. C.; WEBER, A. **Langenscheidt: Taschenwörterbuch Portugiesisch**. Berlin und München: Langenscheidt, 2001.
- HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HULSHOF, M. O conceito de númeno na “Dialética transcendental”: a abertura para um uso legítimo das ideias da razão. **Studia Kantiana**, Santa Maria, n. 12, p. 5-33, jun. 2012.

KANT, I. **Kants Gesammelte Schriften**. 29 Band. Berlin: Georg Reimer, 1902.

_____. Prolegômenos a toda metafísica futura que se queira mostrar como ciência. Tradução de Tania Maria Bernkopf. In: _____. **Textos Selecionados**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores, Kant II). p. 5-99.

_____. **Crítica da razão pura**. 2. ed. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores, Kant I).

_____. **Lógica**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

_____. **Crítica da razão pura**. 5. ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandra Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Lectures on logic**. Translated by J. Michael Young. Cambridge: Press, 2004.

_____. Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica. Tradução de Joãozinho Beckenkamp. In: _____. **Escritos pré-críticos**. São Paulo: Ed. Unesp, 2005. p. 141-218.

JOSEPH MARECHAL, S. J. **El punto de partida de la metafísica**. Madrid: Editorial Gredos, 1958. T. II e III.

LEBRUN, G. A aporética da coisa em si. In: **Sobre Kant**. São Paulo: Iluminuras, 2001. p. 51-68.

_____. **Kant e o Fim da Metafísica**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEOPOLDO e SILVA, F. Dialética e experiência. **Doispontos**, Curitiba, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 97-112, out. 2005.

- LONGUENESSE, B. The divisions of the transcendental logic and the leading thread. In: **Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft**. Berlin: Akademie Verlag, 1998. (Klassiker Auslegen, Bd. 17-18). p. 131-158.
- MARQUES, A. **Organismo e sistema em Kant**: ensaio sobre o sistema kantiano. Lisboa: Editorial Presença, 1987.
- MOLEDO, F. Significado lógico y origen histórico-evolutivo del concepto kantiano de dialéctica. **Cuaderno de Filosofía**, n. 56, p. 31-50, Otoño 2011.
- _____. Génesis de los conceptos kantianos de dialéctica y de dialéctica transcendental. **Estudios Kantianos**, Marília, v. 2, n. 1, p. 41-50, jan./jun. 2014.
- PANKNIN-SCHAPPERT, H. Les ténèbres qui précèdent la lumière de 1769: le changement de paradigme du sens interne. In: **Années 1747-1781: Kant avant la Critique de la raison pure**. Paris: Vrin, 2009. p. 185-192.
- PEREZ, D. O. A loucura como questão semântica: uma interpretação kantiana. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 32, n. 1, p. 95-117, 2009.
- PICHÉ, C. **Das ideal**: ein Problem der Kantischen Iddenlehre. Bonn: Bouvier, 1984.
- PONS, J. C. Kant: assaig per intruir en filosofia el concepte de magnitud negativa i Somnis d'un visionari explicats per somnis de la metafísica (comentari). **Enrahonar**, Barcelona, n. 4, p. 37-45, 1982.
- ROZENBERG, J. La théorie optique de l'hallucination dans les Rêves d'un visionnaire de Kant. **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, jan./mar., 1985.
- SANTOS, L. R. dos. **Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- SANTOS, P. R. L. dos. Algumas observações sobre a Dialética Transcendental: o fim da Crítica da razão pura. **Studia Kantiana**, Santa Maria, n. 6-7, p. 135-179, mar. 2008.

SCHMUCKER, J. **Das Welproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft**: Kommentar und Strukturanalyse des 1. Buckes und des 2. Hauptstücks des 2. Buches der transzendentalen Ethik. Bonn: Bouvier, 1990.

SMITH, N. K. **A commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"**. 2. ed. New York: Palgrave, 2003.

THEIS, R. De L'illusion transcendente. **Kant-Studien**. Berlim, n. 76, p. 119-137, 1985