

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ**  
**ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**LEYSERÉE ADRIENE FRITSCH XAVIER**

**O DOM DE UMA ILUSÃO:**  
**UMA NECESSIDADE NO SISTEMA TEÓRICO KANTIANO**

**CURITIBA**

**LEYSERÉE ADRIENE FRITSCH XAVIER**

**O DOM DE UMA ILUSÃO:  
UMA NECESSIDADE NO SISTEMA TEÓRICO KANTIANO**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientação: Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca

**CURITIBA**

**2016**

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central

X3d  
2016  
Xavier, Leyseree Adriene Fritsch  
O dom de uma ilusão : uma necessidade no sistema teórico kantiano /  
Leyseree Adriene Fritsch Xavier ; orientador, Francisco Verardi Bocca. – 2016.  
331 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,  
Curitiba, 2016  
Bibliografia: f. 327-331

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Ilusão (Filosofia). 3. Filosofia. I. Bocca,  
Francisco Bocca, Francisco Verardi. II. Pontifícia Universidade Católica do  
Paraná. Programa de Pós- Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100



**PUCPR**

GRUPO MARISTA

**Pontifícia Universidade Católica do Paraná**  
Escola de Educação e Humanidades  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia - *Stricto Sensu*

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 05**  
**DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE**

**Leyserée Adriene Fritsch Xavier**

Aos treze dias do mês de maio de dois mil e dezesseis, às treze horas na sala de defesa de dissertações da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública do exame de Tese da doutoranda **Leyserée Adriene Fritsch Xavier** intitulada: O DOM DE UMA ILUSÃO: UMA NECESSIDADE NO SISTEMA TEÓRICO KANTIANO. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Francisco Verardi Bocca, Dr. Ericson Falabretti, Dr. Federico Ferraguto, Dr. Daniel Omar Perez, e Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Francisco Verardi Bocca, a candidata fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa da candidata. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado a candidata APROVADA em sua defesa de tese conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca ATRIBUIU a candidata o título de Doutora em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 16 h      min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca – PUCPR			9,5
Prof. Dr. Ericson Falabretti – PUCPR			9,5
Prof. Dr. Federico Ferraguto – PUCPR			9,0
Prof. Dr. Daniel Omar Perez – UNICAMP			9,5
Prof. Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos – UFSCar			9,0
<b>MÉDIA FINAL</b>	9,3	<b>CONCEITO</b>	A

CIENTE -

**Prof. Dr. Ericson Falabretti**

Coordenador do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia - *Stricto Sensu*

## AGRADECIMENTOS

À Luz Maior, Vida e Inspiração

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de estudos que permitiu realizar esta pesquisa,

Ao meu orientador Francisco Verardi Bocca, pelo privilégio de poder contar com o seu conhecimento,

Aos professores Daniel Perez, Ericson Falabretti e Olivier Feron, pelas importantes contribuições,

Aos meus filhos, Lisieux e Francisco, à minha mãe, Layze, e à minha irmã, Heavenly, pela incansável paciência e compreensão durante esses quatro anos,

A Antonia Poletini, atenciosa e solícita, sem a qual o nosso departamento restaria desamparado,

À amiga Carla Oliveira, cuja amizade e apoio são preciosos,

Ao amigo Menandro, com quem pude contar em momentos críticos,

Ao amigo Jorge Vanderlei, que, mesmo longe, empregou parte de seu tempo na leitura e na crítica deste trabalho,

Aos colegas, Yara Melegari, Cláudio Rubin, Carlos Eduardo Vargas e Lucas Lazzaretti, que colaboraram, de diferentes maneiras, com esta caminhada.

## LISTA DE ABREVIATURAS

As abreviaturas das obras de Kant, segundo a *Akademie-Ausgabe*, aqui utilizadas são:

- Anth - *Antropologia de um ponto de vista pragmático*
- BDG - *O único argumento possível para a demonstração da existência de Deus*
- KpV - *Crítica da razão prática*
- KrV - *Crítica da razão pura*
- KU - *Crítica da faculdade do juízo*
- Log - *Manual dos cursos de lógica geral*
- MSI II - *Dissertação acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e inteligível*
- Prol - *Prolegômenos a toda a metafísica futura*
- RGV - *A religião nos limites da simples razão*
- TG - *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>CAPÍTULO I - CONTRIBUIÇÕES DO PERÍODO PRÉ-CRÍTICO PARA O ESTABELECIMENTO DO CONCEITO DE ILUSÃO TRANSCENDENTAL NA <i>CRÍTICA DA RAZÃO PURA</i></b> .....	17
1.1 O REEXAME DA ARGUMENTAÇÃO METAFÍSICA A RESPEITO DA EXISTÊNCIA DE DEUS .....	19
1.2 UMA RESSALVA À CONSIDERAÇÃO DOS SONHOS: ELES NÃO PASSAM DE SONHOS .....	31
1.3 O ERRO DECORRENTE DO DESACORDO ENTRE AS FACULDADES SENSITIVA E INTELECTUAL .....	47
1.4 CONCLUSÕES DO CAPÍTULO I .....	63
<b>CAPÍTULO II - AS FACULDADES COGNITIVAS NA <i>CRÍTICA DA RAZÃO PURA</i></b> .....	67
2.1 AS FACULDADES DO CONHECIMENTO .....	68
2.1.1 A sensibilidade .....	70
2.1.2 O entendimento .....	79
2.1.3 A razão .....	125
2.1.3.1 A razão lógico formal .....	132
2.1.3.2 A razão como faculdade transcendental .....	136
2.1.3.3 Os conceitos da razão pura .....	142
2.2 CONCLUSÕES DO CAPÍTULO II .....	158
<b>CAPÍTULO III - OS ERROS E AS ILUSÕES</b> .....	164
3.1 OS JUÍZOS ERRÔNEOS .....	165
3.1.1 Os enganos relativos à sensibilidade .....	165
3.1.1.1 confusão entre fenômeno e coisa em si .....	166
3.1.1.2 afirmar que a sensibilidade abriga coisas em si e não fenômenos .....	167

3.1.1.3 aplicar as condições sensíveis do espaço e do tempo às coisas em si .....	168
3.1.1.4 negar que os objetos sensíveis sejam conformes às regras de construção impostas <i>a priori</i> pelo espaço e pelo tempo .....	169
3.1.1.5 situar conceitos do entendimento fora do limite da sensibilidade .....	170
3.1.1.6 afirmar que espaço e tempo são absolutos .....	171
3.1.1.7 influência da sensibilidade sobre o entendimento .....	172
3.1.1.8 considerar ilusórios os objetos no espaço e no tempo .....	175
3.1.2 Os erros e a ilusão do entendimento .....	176
3.1.2.1 erro lógico .....	177
3.1.2.2 uso transcendental do entendimento .....	181
3.1.2.3 anfíbolia dos conceitos da reflexão (confusão do uso empírico com o transcendental) ....	184
3.1.2.4 hipostasia .....	191
3.1.2.5 empirismo radical .....	192
3.1.2.6 realismo transcendental .....	193
3.1.2.7 erro por ignorância ou por desatenção .....	196
3.1.2.8 ilusão do entendimento .....	197
3.2 OS JUÍZOS ILUSÓRIOS .....	198
3.2.1 A razão, as ilusões e os erros .....	198
3.2.1.1 A ilusão lógica da razão .....	200
3.2.1.2 A ilusão empírica .....	202
3.2.1.3 A ilusão transcendental e os erros .....	204
3.2.1.3.1 Os paralogismos .....	207
3.2.1.3.2 As antinomias .....	231
3.2.1.3.3 O ideal da razão pura .....	242
3.2.1.4 O uso regulativo como distinto do mau uso das ideias transcendentais .....	263
3.2.1.5 Os erros e as ilusões na <i>Doutrina transcendental do método</i> .....	271
3.4 CONCLUSÕES DO CAPÍTULO III .....	277
<b>CAPÍTULO IV - O DOM DE UMA ILUSÃO</b> .....	282
4.1 A RAZÃO E A ILUSÃO TRANSCENDENTAL NA LITERATURA SECUNDÁRIA .....	283
4.2 A NECESSIDADE DA ILUSÃO TRANSCENDENTAL .....	292
4.3 A ILUSÃO TRANSCENDENTAL ENTRE DOIS POLOS: FINITUDE E TOTALIDADE ..	298

4.4 A FORÇA E O DOM DA ILUSÃO TRANSCENDENTAL .....	309
4.4.1 A ilusão transcendental como força motivadora .....	310
4.4.2 A ilusão transcendental como dom .....	311
4.5 CONCLUSÕES FINAIS .....	323
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>327</b>

## RESUMO

Atento aos resultados obtidos pela metafísica tradicional, que lhe pareciam ser inconsistentes, Immanuel Kant se propôs a revelar os erros contidos em tais formulações, e a consequência dessa tarefa foi a demarcação dos limites da razão e a circunscrição do conhecimento teórico ao âmbito da experiência possível. Contudo, diagnosticado o problema dos erros e prescrita a medida a ser tomada, o filósofo constatou que a razão, impelida pelo seu próprio funcionamento, permanecia avançando para além dos limites da experiência. E a essa propensão natural e inevitável da razão ele chamou na *Crítica da razão pura* de ilusão transcendental. Assim, erros, ilusões e ilusão transcendental compõem problemáticas distintas, porém entrelaçadas. Diante disso, o objetivo principal desta pesquisa é investigar a função e a necessidade da ilusão transcendental na produção do conhecimento teórico, enquanto o objetivo secundário é distinguir os erros das ilusões. A esse propósito, verificou-se que um dos critérios de distinção é que erros e ilusões são evitáveis, enquanto a ilusão transcendental não o é. Constatou-se também que a última ilusão permite tanto um caminho transcendente e dialético, ao qual se entrega uma razão sem ilustração, quanto um outro, imanente e regulativo, necessário para ampliar o uso teórico do entendimento em direção à maior unidade sistemática do conhecimento. Esta pesquisa ainda aponta que a ilusão transcendental, inseparável da natureza da razão, é necessária para o ser racional finito em dois sentidos: enquanto inevitável e como condição de possibilidade para que ele possa ultrapassar, com o uso imanente da ilusão, as restrições impostas pela limitação de alcance das faculdades de conhecimento. Portanto, diferentemente do posicionamento de alguns comentadores, este trabalho concebe a ilusão transcendental como sendo necessária ao funcionamento do sistema teórico kantiano. Além disso, ela é situada entre dois polos distintos: a finitude, restritiva e inerente à natureza do aparelho cognitivo, e a totalidade (ou o incondicionado), que esta mesma natureza pressupõe como já dada. Ainda, segundo o enfoque aqui verificado, a ilusão transcendental é interpretada tanto como uma força motivadora que impulsiona o interesse do ser racional em direção ao incondicionado quanto como um dom que permite a abertura em direção à unidade sistemática. Desse modo, a pesquisa estabelece um significado para ilusão transcendental que a afasta do sentido exclusivo de engano compulsório, muitas vezes empregado na interpretação da *Crítica da razão pura*.

Palavras-chave: Kant. Erro. Ilusão transcendental. Princípio regulativo. Necessidade. Unidade. Incondicionado. Dom.

## ABSTRACT

Mindful of the results obtained by the traditional metaphysics, which seemed to be inconsistent, Immanuel Kant proposed to reveal the errors contained in such formulations and the consequence of this task was the demarcation of the limits of reason and the circumscription of theoretical knowledge to the scope of possible experience. However, having diagnosed the errors problem and having prescribed the measure to be taken, the philosopher found that the reason, driven by its own operation, remained advancing beyond the limits of experience. And this natural and unavoidable propensity of reason he called transcendental illusion in the *Critique of pure reason*. Thus, errors, illusions and transcendental illusion comprise distinct, but intertwined, issues. Thus, the main objective of this research is to investigate the function and necessity of transcendental illusion in the production of theoretical knowledge, while the secondary objective is to distinguish errors from illusions. In this regard, it was found that one of the distinguishing criteria is that errors and illusions are preventable, while the transcendental illusion is not. It was also found that the latter illusion allows both a transcendent and dialectical way, to which it delivers a reason without distinction, and another way, immanent and regulative, necessary to enlarge the theoretical use of the understanding towards a greater systematic unity of knowledge. This research also shows that the transcendental illusion, inseparable from the nature of reason, is necessary for the finite rational being in two ways; as inevitable and as a condition of possibility for it can overcome, with the immanent use of illusion, the restrictions imposed by the limited scope of knowledge faculties. Therefore, unlike the positioning of some commentators, this work conceives of transcendental illusion as being necessary to the functioning of Kant's theoretical system. Moreover, it is situated between two distinct poles; the finitude, restrictive and inherent in the nature of the cognitive apparatus, and totality (or unconditioned), that this same nature presupposes as already given. Furthermore, according to this focus, the transcendental illusion is understood as a motivating force that drives the interest of the rational being toward the unconditioned, and also as a gift that allows the opening toward the systematic unity. Thus, the research establishes a meaning to transcendental illusion that distances it from the exclusive sense of compulsory error, often used in the interpretation of the *Critique of pure reason*.

Keywords: Kant. Error. Transcendental illusion. Regulative principle. Need. Unity. Unconditioned. Gift.

## O DOM DE UMA ILUSÃO: UMA NECESSIDADE NO SISTEMA TEÓRICO KANTIANO

### INTRODUÇÃO

Sob o ponto de vista crítico de Immanuel Kant, as iniciativas das filosofias que tratavam das questões relativas ao ser, ao mundo e a Deus, em meados do século XVIII, redundavam invariavelmente em argumentos infrutíferos. Enfrentando problemas e propondo soluções que não levavam a nenhuma resposta satisfatória, tais escolas filosóficas, segundo Kant, resvalavam nos conceitos sem alcançar um conhecimento seguro, aos moldes do científico, a respeito dos temas que investigavam<sup>1</sup>.

Nesse cenário, o filósofo e professor da Universidade de Königsberg inquietava-se e, insatisfeito com os resultados obtidos pela insistente reivindicação de abordar questões que ultrapassavam os limites de toda a experiência possível, procedeu a uma investigação na qual estabeleceu o alcance e as demarcações da razão pura, de modo a especificar o tipo de formulação de problemas que poderia ser resolvido no âmbito teórico: aquele que se referisse exclusivamente a objetos dados na sensibilidade<sup>2</sup>.

O projeto kantiano de reconhecer as causas do que ele identificava como erros metafísicos passou, contudo, por um percurso desde os textos chamados pré-críticos até a sua forma completa na *Crítica da razão pura* (1781)<sup>3</sup>. E a procura em determinar as causas de tais equívocos metafísicos fez com que Kant se embrenhasse no funcionamento do aparelho cognitivo e, à parte

---

<sup>1</sup> Como observa Wood, “o alvo imediato de Kant é, claro, o racionalismo alemão do século dezoito tal como o de Christian Wolff e o de Alexander Gottlieb Baumgarten. Mas, em um sentido amplo, a tradição que ele ataca é uma que remonta a muitos séculos. (...) (Em relação a isso, não se deve esquecer que os três principais argumentos teológicos, como Kant os conhecia, estavam estreitamente associados com os nomes de Descartes, Leibniz e Newton)” (WOOD, 2009, p. 16); “...Kant’s immediate target, of course, is the rationalism of eighteenth-century Germans such as Christian Wolff and Alexander Gottlieb Baumgarten. But in a broader sense, the tradition he attacks is one which goes back many centuries. (...) (In this connection, it should not be forgotten that the three principal theistic arguments, as Kant knew them, were closely associated with the names of Descartes, Leibniz, and Newton)”.

<sup>2</sup> A tarefa à qual Kant se propôs envolvia demonstrar que o conhecimento tem validade objetiva apenas quando é capaz de encontrar os seus objetos presentes no mundo empírico. Nas palavras de Paton, “quando ele prova a necessária aplicação das categorias a objetos do sentido, ele prova também que nós não conseguimos obter conhecimento aplicando-as a qualquer outra coisa” (PATON, 1984, vol. I, p. 323); “...when he proves the necessary application of the categories to objects of sense, he will also prove that we cannot attain knowledge by applying them to anything else”.

<sup>3</sup> Doravante a *Crítica da razão pura* será nomeada *Crítica* no corpo do texto, enquanto que para a marcação das citações e das referências utilizaremos a designação KrV convencionalizada pela *Akademie-Ausgabe*.

dos erros lógicos do entendimento, constatasse uma das maneiras de ele operar: inevitavelmente tomando certas questões metafísicas subjetivas como objetivas, produzindo com isso conclusões dialéticas.

Porém, conjuntamente à tarefa que se ocupava de revelar os erros e de oferecer um método seguro para o estudo filosófico, Kant observou que a pretensão metafísica não era apenas fruto da falta de atenção ou da mera ignorância, pois inicialmente assim o supusera, mas antes verificou que se tratava de uma propensão natural e inevitável da razão para conhecer o suprassensível<sup>4</sup>, sendo este impulso aquele que se encontra na base do que passou a se chamar ilusão transcendental. Erro do entendimento (desde o período pré-crítico) e ilusão transcendental da razão (no período crítico)<sup>5</sup> compõem assim duas problemáticas distintas, porém, como veremos, entrelaçadas.

Quanto à ilusão transcendental, no enfoque realizado por Kant na *Crítica*, foi destacado que ela se refere a um movimento ao qual a razão precipita-se em decorrência da sua natureza, pois a faculdade racional, impelida pelo seu próprio funcionamento, avança para além dos limites dados pela experiência, com a ocasional produção de inferências ilusórias. Na parte inicial da *Dialética transcendental*, tal procedimento foi descrito como sendo um mau uso ou como um uso transcendente da razão. Entretanto, mais adiante na mesma obra, no *Apêndice à dialética transcendental: Do uso regulativo das ideias da razão pura*<sup>6</sup>, Kant também diagnosticou a ocorrência de um uso regulativo ou imanente<sup>7</sup> para esse mecanismo da ilusão: um que, ao se valer

---

<sup>4</sup> Concordamos com Cassirer, segundo o qual o suprassensível para Kant “significa menos o substrato e o último fundamento explanatório das coisas do que a projeção para além dos limites da experiência de um objetivo inatingível na experiência” (CASSIRER, 1981, p. 347); “...means less the substrate and the ultimate explanatory ground of things than the projection beyond the bounds of experience of a goal unattainable in experience”. Contudo, ressaltamos que, se o âmbito suprassensível enquanto conhecimento é vedado na *Crítica*, ele pode ter diferentes estatutos conforme o domínio em que se insira. Assim, por exemplo, de acordo com Licht dos Santos (2008, p. 152), há um desdobramento da filosofia crítica no campo prático que admite a ultrapassagem do sensível para o suprassensível no que concerne à liberdade prática revelada pela lei moral.

<sup>5</sup> Embora encontremos nos estudos de Kant em geral a periodização em dois momentos (períodos pré-crítico e crítico), assinalamos que o seu uso neste trabalho considera não uma divisão estanque, que funcionaria como uma ruptura (e tampouco pensamos em uma linha que talvez pressupusesse uma continuidade linear), mas o que observamos, e isso ficará evidente adiante, é a presença de ideias iniciais que, passando por um desenvolvimento, foram redefinidas, com a produção paralela de conceitos e de outros horizontes. Assim, muito do material do período pré-crítico, por exemplo, ressurgiu no crítico, com os seus significados mantidos, ampliados ou modificados, estes últimos algumas vezes acompanhados de novas balizas e de novos suportes. Tampouco reconhecemos preocupações simplesmente abandonadas, mas sim posições que amadurecem (como em relação à possibilidade de uma metafísica científica) e que passam a compor quadros definidos por outras demarcações de significados. Indicamos que semelhante interpretação foi realizada, de um lado, por Monzani (1989), na leitura das obras de Freud, e, por outro, por Loparic (2000), que estabeleceu o ponto de vista semântico na filosofia kantiana.

<sup>6</sup> Daqui para a frente, a parte da *Crítica* intitulada *Apêndice à dialética transcendental: Do uso regulativo das ideias da razão pura* (KrV 679), será nomeada *Apêndice*.

<sup>7</sup> Utilizaremos, apoiados em Kant (KrV B 671), os conceitos de uso imanente e de uso transcendente para caracterizar as duas possíveis aplicações das ideias transcendentais: a primeira, lícita e regulativa, a segunda ilusória e interdita pela filosofia crítica.

das ideias transcendentais, tem a capacidade de conferir uma maior unidade ao conhecimento angariado pelo entendimento, distanciando-se assim de um destino fadado puramente ao erro. De toda forma, a inevitabilidade da ilusão transcendental a faz comparecer como parte (inseparável) do funcionamento do aparelho cognitivo.

Então, ao tratar da ilusão transcendental, Kant abordou ao mesmo tempo os erros do entendimento. Contudo, àquela altura, o pouco comprometimento do filósofo em diferenciá-los contribuiu em parte para a confusão reportada na atualidade por alguns comentadores. Em relação a isso, de fato, percebemos historicamente uma resistência e algumas vezes até mesmo uma rejeição da teoria da ilusão transcendental por parte da literatura secundária. Em tal contexto, Paton se exime de comentar a *Dialética*, sugerindo que esta nada mais acrescentaria ao exposto anteriormente por Kant (PATON, 1984, vol. I, p. 52). Assim, ele realiza um extenso trabalho apenas sobre a *Estética* e a *Analítica*, ignorando a *Dialética*. Bennett, embora tratando da segunda divisão da *Lógica transcendental*, considera parte de seu conteúdo como “uma teoria ruim” (“a bad theory”) (BENNETT, 1990, p. 114). Já Grier (2007, p. 143) entende a doutrina da ilusão transcendental como sendo central para a teoria do intelecto ou da razão em Kant. Ela ainda aponta para o fato de que a literatura secundária chega, às vezes, a observar as considerações sobre a ilusão transcendental, assim como a participação desta no erro metafísico, mas que tais observações revelam-se gerais demais<sup>8</sup>.

Considerando os comentadores, desde Paton, passando por Kemp Smith e por Bennett, a *Dialética* e o estudo sobre a ilusão transcendental podem bem ser ou descartáveis (PATON, 1984, vol. I, p. 52) ou considerados ruins (BENNETT, 1990, p. 114). De outro modo, com Allison (2004) e com Grier (2007)<sup>9</sup>, a doutrina da ilusão transcendental é resgatada como parte da função cognitiva necessária ao conhecimento que, se confinado aos dados obtidos pelo entendimento, permaneceria no âmbito restrito de uma mera produção de conceitos sem alçar à posição de unidade sistemática<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Grier destaca, por exemplo, que “Nieman oferece apenas umas poucas referências espalhadas à ilusão que caracteriza a razão, e em nenhum lugar ela explicitamente discute aquelas passagens da introdução da *Dialética* na qual Kant oferece a sua ‘definição’ da ilusão transcendental propriamente [dita]” (GRIER, 2007, p.117). “Nieman offers only a few scattered references to the illusion that characterizes reason, and in none of these places does she explicitly discuss those passages in the introduction to the *Dialectic* where Kant offers his ‘definition’ of transcendental illusion proper”.

<sup>9</sup> Para Grier (2007, p. 102), a teoria da ilusão de Kant, mesmo sofrendo ambiguidades (pois, em um momento, ela parece surgir de uma interação entre sensibilidade e entendimento, e, em outro, como fruto da própria razão) não teria, por isso, sua importância diminuída.

<sup>10</sup> Para Grier, os “interesses da razão são catalogados por Kant em conjunção à inelutável ilusão transcendental da razão, uma ilusão que é inevitável precisamente porque ela é necessária para assegurar a derradeira unidade sistemática do conhecimento sem a qual o entendimento seria privado de orientação e de propósito” (GRIER, 2007, p. 171); “...aims or interests of reason are cataloged by Kant in conjunction with reason’s ineluctable transcendental illusion, an illusion that is unavoidable precisely because it is necessary to secure the ultimate systematic unity of knowledge without which the understanding would be deprived of guidance and purpose”.

De nossa parte, concordando com Allison e com Grier, entendemos que a ilusão transcendental tem uma função necessária (e estratégica) do ponto de vista da produção do conhecimento teórico, exercendo uma posição chave na própria *Crítica*, o que sustentaremos ao tomar algumas das obras de Kant em conjunto, indicando o movimento constitutivo do conceito, assim como as várias configurações e os diferentes lugares que ocupa na arquitetura cognitiva concebida por Kant.

Em nossas conclusões, verificamos que a ilusão transcendental atua como uma força motivadora que impulsiona o interesse do ser racional em direção ao incondicionado (podendo levá-lo a estabelecer um conhecimento segundo a unidade sistemática regulativa), agindo ao mesmo tempo como causa para esta busca. Consideramos que a função da ilusão transcendental, caracterizada pela demanda de uma unidade sistemática, situa-se entre dois polos distintos, a saber, a finitude restritiva e inerente à natureza humana e a totalidade incondicionada que esta mesma natureza pressupõe como já dada. Assim, o ser racional, ao invés de confinar-se à finitude e à limitação que lhe são intrínsecas, busca o seu ultrapassamento, tendo disponível à sua frente um horizonte ampliado pela unidade e pela totalidade viabilizadas (mas, diga-se, não tornadas reais) por essa ilusão. Além disso, acrescentamos a suposição de que sem as circunstâncias geradas por tal ilusão restaríamos como seres inteligentes, porém adstritos aos conceitos gerados pelo entendimento e destinados a sobreviver contidos nos limites dessa perspectiva.

Assim, pretendemos demonstrar que, no estabelecimento das condições de possibilidade do conhecimento teórico, Kant ofereceu à ilusão transcendental um importante lugar, pois, se o ser humano se vale de um dispositivo para ultrapassar a finitude que pode tolhê-lo, então esse dispositivo não seria meramente estéril, obstaculizante, inexpressivo ou sem maiores repercussões positivas (como alguns comentadores querem afirmar). Portanto, o nosso objetivo principal é investigar a função da ilusão transcendental na filosofia transcendental kantiana, notadamente a sua necessidade para a produção do conhecimento teórico, a qual lhe confere um importante lugar na filosofia teórica, e nosso objetivo secundário é distinguir os erros das ilusões nos textos pré-críticos selecionados, assim como na *Crítica*, estabelecendo as diferenças relativas a eles.

O presente trabalho contém, portanto, quatro capítulos:

1. no primeiro, buscamos nas obras *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* (1763), *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica* (1766) e a *Dissertação acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e inteligível* (1770) as contribuições para o estabelecimento da teoria da ilusão transcendental, pois entendemos que foi a

busca pelo método para descobrir o erro dos ajuizamentos o que introduziu Kant na problemática da ilusão. Vimos que nesse período é possível localizar tipos de ilusões diferentes daquela que mais tarde passa a se chamar transcendental,

2. no segundo, definimos as funções e os modos de funcionamento das três faculdades de conhecimento, conforme constam da *Crítica*, a fim de obtermos subsídios para estabelecer na sequência os problemas passíveis de ocorrer em virtude de um uso inadequado das mesmas. Nessa etapa, os pontos principais obtidos foram: a sensibilidade, como faculdade que acolhe as representações, não oferece condições de possibilidade para as coisas em si mesmas, mas apenas para os fenômenos, de modo que o espaço abrange as coisas como elas aparecem e não como são em si mesmas, e o tempo não serve de fundamento a essas mesmas coisas em si. Espaço e tempo não são absolutos e não têm realidade absoluta. O entendimento, caracterizado pela espontaneidade do conhecimento, produz as categorias (conceitos puros) e possui um funcionamento lógico (estudado pela lógica formal) e um transcendental (lógica transcendental). Há três usos possíveis para o entendimento: o lógico (aplicação regras lógicas), o empírico (emprego das categorias exclusivamente ao âmbito dos objetos sensíveis) e o transcendental (interditado pela *Crítica*). A razão também pode ser lógica (regras lógicas) ou transcendental (produtora de princípios puros). Assim como o entendimento produz conceitos puros, a razão fornece as ideias transcendentais. As três faculdades têm seu uso legitimado quando em conexão com a experiência (a razão atende a esse quesito por intermédio do entendimento).

3. no terceiro, reconhecemos e distinguimos os erros das ilusões, conforme estabelecidos por Kant na *Crítica*. Em relação à sensibilidade, os erros envolvem a não diferenciação entre fenômeno e coisa em si ou a confusão entre o que cabe a cada um deles. Além disso, tomar o espaço e o tempo como absolutos, negar que sejam formas *a priori* da sensibilidade e estender o conhecimento de objetos para além dos limites da sensibilidade. Os erros da faculdade do entendimento podem ser o erro lógico, a hipostasia, a anfíbolia, o uso transcendental, o empirismo radical, o realismo transcendental ou a ignorância. O entendimento ainda apresenta uma ilusão que diferentemente da transcendental, pode ser evitada. Quanto à razão, esta pode apresentar a ilusão lógica, o uso transcendente da ilusão transcendental, a razão preguiçosa e a razão pervertida.

4. no último, examinamos dois grupos de comentadores, o primeiro que apregoa a ideia de que a dialética não é relevante no quadro da teoria epistemológica crítica, e o segundo grupo que defende o contrário, ou seja, que a ilusão como integrante da natureza da razão é necessária para o conhecimento como tal. A diferenciação das duas correntes torna-se importante, pois elas refletem

duas formas de abordar a aquisição do conhecimento, a primeira, do ponto de vista da suficiência da *Analítica*, a segunda, da importância do lugar da ilusão transcendental, a qual oferece ao homem um horizonte que não o reduz aos conceitos produzidos exclusivamente pelo entendimento. Nessa etapa, reconhecemos na teoria da ilusão transcendental a sua necessidade para o conhecimento e o seu lugar entre os polos finitude/totalidade. Consideramos ainda nesse capítulo a ilusão transcendental como uma força motivadora que impulsiona ao conhecimento, assim como um dom que concede à razão o alcance da unidade sistemática.

Desse modo, com a discussão sobre o estatuto e a necessidade da ilusão transcendental, assim como sobre as diferenças entre os erros e as ilusões, pretendemos colaborar - em um panorama que entrevê a ilusão transcendental como um dom e como situada entre dois polos, finitude e totalidade - com uma reflexão sobre os fundamentos do conhecimento teórico humano. Consideramos que um dos resultados da ilusão transcendental pode até ser um juízo equivocado (que brota da atitude acomodada de uma razão que não é crítica de si mesma e que portanto não reflete sobre o seu alcance), mas antes disso pensamos que é a própria ilusão transcendental aquela que abre as portas para o conhecimento na forma que o temos, libertando-o das restrições próprias à natureza do entendimento.

Enfim, com esta pesquisa pretendemos estabelecer um significado para ilusão transcendental que não é aquele dos textos pré-críticos e que a afasta do sentido usual de engano compulsório, muitas vezes empregado na interpretação da *Crítica*.

Porém, ainda se faz necessário advertir o leitor dos seguintes pontos:

I. Ao tratar da ilusão transcendental, constatamos que as versões do original para o português são discordantes em relação à tradução do nosso conceito-chave tanto quanto em relação ao de mera ilusão. Assim, na edição que usamos, com a tradução de Fernando Costa Mattos, encontramos ilusão como tradução de *Illusion* e de *Schein*<sup>11</sup>, enquanto que a tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourão utiliza aparência para *Schein* e ilusão para *Illusion*. Então, por um curto momento, ficamos contentes, acreditando que poderíamos resolver uma das nossas questões sobre a diferença entre erros e ilusão transcendental, apenas conferindo no alemão as vezes em que Kant utilizou a palavra *Illusion*, mas a esperança logo se desvaneceu, pois constatamos que *Illusion* não é um critério para tal conclusão, ou seja, o próprio Kant não

---

<sup>11</sup> Mattos traz a seguinte justificativa na nota de rodapé: “Muitos tradutores optaram por ‘aparência’ para verter essa palavra [*Schein*], de modo a preservar essa proximidade com o *erscheinen*. Caimi, ciente da importância de sublinhar o elemento ilusório contido em *Schein*, optou por “aparência ilusória”. A exemplo da maior parte dos tradutores de língua inglesa, preferimos a solução mais simples de ‘ilusão’, a não ser quando *Schein* seja utilizado, num sentido mais corriqueiro, para designar a ‘aparência’ de algo” (KrV B 70).

considerou uma distinção precisa entre *Schein* e *Illusion* para se referir à ilusão transcendental<sup>12</sup>. Esse fato o leitor poderá conferir utilizando a versão alemã das citações referentes à ilusão que se encontram disponíveis nas notas de rodapé.

Ainda alertamos para o fato de que em várias citações de Kant recortamos o essencial que nos interessava, mas nas citações alemãs correspondentes preferimos, em geral, fazer constar a frase inteira ao invés de recortá-la, pois a língua germânica, com suas próprias regras, difere da nossa, e poderíamos cometer erros em truncar a frase. Assim sendo, com essas ressalvas feitas, seguiremos a tradução de Mattos, discutindo os conceitos a partir dela.

II. Outro ponto a ser esclarecido é o que concerne aos conceitos *Vermögen* e *Gemüt* traduzidos respectivamente por “faculdade” e por “mente” a partir da tradução de Mattos. Estamos cientes de que a primeira tradução suscita para alguns comentadores, conforme Longuenesse (2009, p. 18 NR) observou, uma conotação psicológica, mas estamos certos de que o leitor se lembrará de que tal conotação não está de modo algum implicada nesta pesquisa.

Notamos ainda que são vários os comentadores que trazem a tradução de *Vermögen* como faculdade, entre eles Loparic (2005, pp. 92/9-100), Rodhen (2009), Allison (2004, pp. 69/172-3) e Grier (2007, pp. 97/119/283). Em relação ao segundo conceito, *Gemüt*, Rodhen (2009) aborda as dificuldades que envolvem o conceito e explica que, por ocasião da sua tradução da *Crítica*, adotou a versão de mente, porém, mais tarde em outra tradução, optou por ânimo. Conscientes dessas dificuldades (e nos desviando de suas implicações), manteremos para *Gemüt* a tradução de mente, conforme Mattos e Rohden procedem em relação à primeira *Crítica*, e assim como outros comentadores fizeram no decorrer de suas obras, tais como Loparic (2005, pp. 96-7), Allison (2004, pp. 107/70) e Grier (2007, pp. 12/20).

III. Ainda, em relação à utilização de obras de comentadores de língua inglesa e francesa, informamos que todas as traduções realizadas são nossas (traduções livres) e trazem na nota de rodapé o original a título de conferência.

---

<sup>12</sup> Ao leitor interessado em se estender mais na discussão sobre o emprego por Kant dos termos *Illusion* e *Schein*, indicamos Moscón (2015).

## CAPÍTULO I

*Não passavam de sonhos, da mesma forma que alguém nos dias frios e cinzentos do inverno não está proibido de sonhar com o céu de verão*  
Hermann Hesse

*É sabido que os entusiastas navegam livremente nos mares dos fatos estabelecidos rumo de um firmamento meramente teórico; não raro falta-lhes discriminação e, sobretudo, isenção. Por isso seus julgamentos são quase sempre distorcidos. O investigador deve, portanto, ter cuidado para não se deixar arrebatado por qualquer espécie de entusiasmo quando estiver analisando provas ou formando juízos. (...) É preciso que impeça as fantasias impossíveis e os arroubos visionários de transportá-lo para fora de si mesmo.*  
Paul Brunton

### 1. CONTRIBUIÇÕES DO PERÍODO PRÉ-CRÍTICO PARA O ESTABELECIMENTO DO CONCEITO DE ILUSÃO TRANSCENDENTAL NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

A filosofia transcendental assentada na *Crítica* contém, além das contribuições originais a respeito das categorias do entendimento e das ideias da razão, o resultado de todo um trabalho prévio empreendido por Kant por ocasião da sua averiguação das bases metodológicas da metafísica e da sua procura por um método seguro e mais adequado para a mesma<sup>13</sup>. É assim que resultados encontrados anteriormente a 1781 inserem-se na *Crítica*, às vezes a título de ilustração, outras no sentido de dar prosseguimento às pesquisas e outras ainda surgindo mais elaboradas em decorrência do avanço do trabalho filosófico. Pensamos que é no último caso que se enquadra a ilusão

---

<sup>13</sup> Assinalamos que Ferreira, no contexto da análise da correspondência entre Kant e Lambert, observa que algumas ideias de Kant presentes na *Crítica*, como a busca por um método adequado, poderiam ter recebido uma contribuição antecipatória de Lambert, pois haveria entre os dois sintonia de pensamento e de interesses em torno de uma reforma para a metafísica que abrisse um caminho seguro em direção à verdade (FERREIRA, 1988, pp. 28/30-1). Além disso, ainda para o comentador, seria possível encontrar identidade nos temas de investigação (sobre forma e matéria, o plano *a priori* do saber, a distinção entre verdade e aparência), além da convergência de métodos (FERREIRA, 1988, p. 27). Dessa forma, Ferreira é motivado a pesquisar o lugar de Lambert na história da filosofia e o “papel de fermentação que desempenha no processo de formação do pensamento crítico” (FERREIRA, 1988, p. 8). Contudo, como o próprio comentador aponta, esse ponto de vista não é unânime entre os pesquisadores (FERREIRA, 1988, pp. 28-9). Havendo interesse em explorar esse tema, remetemos o leitor a Manfred, para quem o projeto de Kant era muito próximo ao de Lambert a ponto de a *Crítica* poder ser considerada uma continuação das suas pesquisas (MANFRED, 2003, p. 254), e Peters (2009), que discute vários pontos de vista, como o de Lepsius e Zimmermann, que consideram Lambert como precursor de Kant, até Baensch, que relativiza essa contribuição (PETERS, 2009, pp. 227-9). Ainda Friedman aponta para o fato de ambos chegarem a conclusões bastante próximas já desde a concepção sobre a estrutura da Via Láctea até a intenção de Kant em dedicar a *Crítica* a Lambert antes do falecimento do último em 1777 (FRIEDMAN, 2013, p. 121).

transcendental, pois é possível perceber que a busca pela origem dos julgamentos errôneos, no período pré-crítico, foi venturosa em colocar Kant em um caminho que o conduziu à ilusão transcendental. O filósofo, ao identificar os erros presentes nas proposições teóricas, concluiu mais tarde (1781) que o problema como um todo não se referia exclusivamente a esses erros (do entendimento), pois havia algo mais, para além da mera construção equivocada de juízos e inserido no cerne da própria razão, que promovia e mesmo incentivava tal procedimento. Mas é importante atentar para o fato de que no período pré-crítico Kant se referiu a tipos de ilusões que não eram ainda a transcendental. Assim, neste capítulo, pretendemos distinguir não apenas os diferentes erros possíveis na formulação de problemas metafísicos identificados por Kant entre 1763 e 1770, mas também averiguar o sentido contido no conceito de ilusão, pois sabemos não ser o mesmo daquele posteriormente desenvolvido na *Crítica*. Porém, perguntamos se ainda assim seria possível assinalar alguma semelhança entre as ilusões dos dois períodos.

Dessa forma, percebemos que, ao elaborar a teoria sobre a ilusão na *Crítica*, Kant contou com uma bagagem considerável de conclusões que reunira no período anterior. Sem dúvida, esse material não apenas lhe foi útil como, com grande probabilidade, representou o caldo de cultura do qual surgiu a teoria sobre a ilusão transcendental. Assim, será proveitoso ao nosso trabalho localizar o fio condutor que vai dos primórdios do conceito - e de suas origens nas concepções de erro - até a sua formalização final, tal como se encontra na *Crítica*. Contudo, no início (1763) encontramos não mais do que poucos vestígios ou apenas traços indistintos da teoria ainda a se desenvolver, mas mesmo esses escassos sinais, que se tornam um pouco mais profusos em 1766 e 1770, serão de utilidade na compreensão do tema que nos interessa.

Neste capítulo, propomo-nos a buscar os primeiros contornos do conceito de ilusão (mas ainda não a transcendental) - como se realizássemos uma análise arqueológica do passado de um conceito ao invés do de uma civilização -, apontando para a sua evolução e para as suas características, com a intenção de traçar a sua reconstrução. Começamos, portanto, objetivando compreender o problema sobre a validade dos juízos teóricos, conforme ele se delineia nos textos chamados pré-críticos, ao mesmo tempo em que procuramos localizar as feições ilusórias às quais Kant se referiu ao longo dos mesmos. Em função da extensa produção desse período, reunimos uma amostra composta de três importantes textos, levando em conta o fato de que eles remetem a um exame minucioso em torno dos problemas relativos à formulação das teorias então em voga. Esse recorte nos interessa devido à sua relevância teórica e à sua estreita relação com o problema dos erros e das ilusões. São eles: *O único argumento possível para uma demonstração da existência de*

*Deus* (1763), *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica* (1766) e a *Dissertação acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e inteligível* (1770). No primeiro texto, Kant investigou o que poderia gerar “desorientações e erros” (BDG 70) nas formulações metafísicas. Entre esse texto e o próximo, de 1766, vemos a ampliação dos conceitos de erro para o de ilusões, de modo que o segundo e o terceiro textos realizam uma interessante abordagem sobre os diferentes conceitos de ilusão pertinentes ao nosso estudo.

Dito isso, já em antecipação indicamos o seguinte: I. que o conceito de ilusão é acompanhado por vários e diferentes sentidos: como falsidade (1763), como ilusão ligada à imaginação, aos sentidos ou à juventude (1766), e ainda apontando para a confusão entre os princípios das faculdades sensível e inteligível (1770), até chegar na *Crítica* (1781), esta considerada separadamente no próximo capítulo e na qual se estabeleceu o caráter incessante e ininterrupto da ilusão transcendental, assim como a sua sede na razão pura, e II. que os sucessivos acréscimos feitos em torno da concepção de ilusão mostram como ela percorre um caminho até um novo conceito, o transcendental. E isso, nos parece, indica a necessidade, do ponto de vista teórico, do conceito de ilusão transcendental em dois sentidos: para o fechamento do trabalho crítico, que se esgota com o exame da causa maior (ilusão transcendental) dos equívocos transcendentais da metafísica, e para explicar o modo (imane) de funcionamento do aparelho cognitivo, que organiza os conceitos produzidos pelo entendimento conforme a direção dada pela exigência regulativa da razão.

## 1.1 O REEXAME DA ARGUMENTAÇÃO METAFÍSICA A RESPEITO DA EXISTÊNCIA

A problematização do conceito de existência, no texto *O único argumento possível para a demonstração da existência de Deus*<sup>14</sup>, compõe a base do programa estabelecido por Kant de revelar o erro presente na argumentação e nas conclusões teóricas da metafísica<sup>15</sup>. A discussão realizada por Kant em torno do conceito modificou as concepções anteriores ao defender a

---

<sup>14</sup> Daqui para frente, esta obra será designada como *O único argumento*, no corpo do texto, enquanto as citações e as referências serão marcadas como BDG, de acordo com a convenção da Akademie-Ausgabe.

<sup>15</sup> Anteriormente a *O único argumento*, havia já a preocupação com os princípios fundamentais do conhecimento em detrimento daqueles impróprios, como por exemplo em 1755, mas, para nós, houve a partir de 1763 um exame mais aprofundado das teorias filosóficas, de modo a analisar seus argumentos, assim como o emprego dos princípios e dos métodos na sua formulação.

existência como posição absoluta, distanciada de corresponder a um mero predicado, e deslocou a possibilidade, que anteriormente era tida como precedente, para a posição de consequência da existência<sup>16</sup>.

A leitura de *O único argumento* faz notar claramente a imagem de uma metafísica errante, enovelada em conclusões racionais frustradas, dando fôlego à veia argumentativa que percorre o texto. Mediante o fato de que até ali a metafísica fora incapaz de demonstrar satisfatoriamente a existência de Deus, Kant fez um exaustivo balanço dos seus argumentos, analisando e debatendo os seus elementos e as suas partes, apontando em seguida para os erros (vale ressaltar que este procedimento, como linha mestra, manteve-se presente ao longo de todo o trabalho crítico e pré-crítico: revelar o argumento falaz, subjacente aos discursos filosóficos, em prol de uma pureza inequívoca da verdade).

Contudo, antes de iniciarmos a análise propriamente dita da obra, queremos destacar o seguinte: segundo o que nos parece, já estava presente em 1763 aquilo que seria parte importante da teoria da ilusão transcendental de 1781, a oferecer os elementos (temáticos) relevantes para a posterior argumentação, pois, permeando a constatação de que é errôneo expressar a existência como predicado, está todo o domínio do conhecimento a respeito do suprassensível, domínio este que depois foi estabelecido como solo próprio das ideias transcendentais e do quadro de questões que se encontram na base da ilusão transcendental. Assim, os problemas detectados em *O único argumento* como sendo erros são acompanhados de perto pelo tema a respeito da existência de Deus, o qual, junto aos outros problemas da razão (alma e mundo), constitui na *Crítica* o cenário que discute a ilusão transcendental.

Também vemos no prefácio do texto de 1763 que, ao se referir às demonstrações metafísicas sobre a existência de Deus, “o mais importante de todos os nossos conhecimentos” (BDG 65), Kant aludiu *en passant* ao “natural desejo, a que um entendimento habituado à investigação não se pode furtar, de obter num conhecimento tão importante algo de completo e concebido com clareza” (BDG 65). Contudo, podemos notar que, longe de ser

---

<sup>16</sup> Para Perez (2008, p. 78), o que levou Kant a revisar o conceito de existência foi o fato de a lógica estar perdendo espaço para o sofisma. O trabalho do filósofo diferenciou então a palavra “ser” em noção gramatical e em noção léxica, estabelecendo que a reunião de um sujeito com vários predicados, por si só, não indica que este sujeito exista. Assim as atribuições são apenas relativas e independentes da existência (como veremos em seguida, a existência não é predicado, e no existente não é colocado a mais, porém a existência acarreta uma posição absoluta como fundamento).

problemática a questão desse “natural desejo”<sup>17</sup> (anseio e aspiração<sup>18</sup> inevitáveis de conhecer o suprassensível), a sua presença insinuava-se ao espírito do pensador, claro que sem lhe despertar ainda maiores cuidados, pois naquele momento a busca pelo incondicionado (movimento que mais tarde foi caracterizado como detentor de um “quê” de ilusório), por si só, não lhe chamava a atenção. O problema com o qual Kant se ocupava situava-se não naquilo que lança o homem a perguntar (o motivo que o impulsiona, por assim dizer), mas muito mais nas respostas insatisfatórias que calha produzir. De modo que ele não investigou, em 1763, o móbil da pergunta, senão o erro presente nas conclusões, procurando ao mesmo tempo oferecer uma arguição apta a responder ao problema. Este, àquele tempo, não lhe parecia de todo insolúvel. Logo, para a metafísica que inquiria a natureza de Deus, havia sim uma luz no final do túnel. Em outras palavras, o tema que versava sobre o Criador do mundo, atual em 1763, ainda pertencia, na filosofia kantiana, ao domínio daquilo que era possível conhecer. Além disso, como veremos no decorrer deste trabalho, sustentamos que, se Kant primeiro se preocupou com os erros nos argumentos metafísicos, depois, investigando-os mais a fundo, revelou-se a ele que não se tratava apenas de erros, mas, antes disso, da presença de um forte motivo a provocá-los. Os erros então podem ser considerados como os elementos que colocaram o filósofo na pista da ilusão transcendental.

Portanto, ao dirigir a atenção ao conceito de existência, vemos que a falta em analisá-lo melhor é fecunda em gerar “desorientações e erros” (BDG 70). Assim, para oferecer precisão a ele, a existência é demonstrada, na primeira parte de *O único argumento*, como posição uma absoluta que não corresponde a nenhum predicado. Ao mesmo tempo em que articulava os diversos conceitos (existência, possibilidade, realidade) segundo os seus próprios critérios, Kant trouxe para o debate a posição de outros pensadores. São mencionadas três concepções a partir das quais se construíram teorias sobre o tema: a de Wolff, que “é evidentemente muito vaga” (BDG 76) e para a qual a existência é um complemento da possibilidade; a de Baumgarten, que introduziu a determinação interna completa e diante da qual Kant admitiu que “a proposição: que uma coisa possível, encarada como tal, está indeterminada em relação a muitos predicados, se for tomada à letra, provoca um *grande erro*” (BDG 76) (o grifo é nosso), e a de Crusius, cujo desenvolvimento colocou as determinações de existência em um lugar e em um tempo, desatentando para o fato de

---

<sup>17</sup> Apontamos que na *Crítica* Kant se perguntou pela causa do “desejo indomável de sempre buscar uma base segura para firmar os pés além dos limites da experiência” (KrV B 824).

<sup>18</sup> Também na *Crítica* tal anseio (de conhecer o noumeno e o suprassensível) aparece como sediado na razão, constituindo um dos problemas que esta faculdade cognitiva se coloca (KrV B 352/4/, B 430, B 614/5, B 631).

que se referia também a “coisas meramente possíveis” (BDG 76), além de desconsiderar que lugar e tempo não podem ser atributos suficientes da existência.

Kant discorreu sobre a existência e a possibilidade, de modo a estabelecer a sua própria posição em relação àquelas outras que ele considerava problemáticas. Assim, não há possibilidade quando se encontra alguma contradição interna com o elemento lógico (impossibilidade) e quando não existe material (*datum*) para ser pensado, pois todo possível é algo que tem que ser pensado logicamente sem contradições (BDG 78). Já, na apreciação do conceito de existência, a supressão da mesma (nada posto absolutamente) também implica em nenhum material para ser pensado, diante do que a possibilidade deve ser posta de lado. Há contradição entre a possibilidade e o nada de efetivo (pois podemos entender que, se há possibilidade, há existência e, se não há existência, não haverá possibilidade). O ser, ou o ser posto, significa então o mesmo que existência, de modo que “é pura e simplesmente impossível que absolutamente nada exista” (BDG 79). É importante atentar para o fato de que contradição lógica (supressão do elemento formal da possibilidade) é diferente de privação total (que se referia à existência e não contém contradição interna entre algo posto e algo suprimido). Mas, “se toda a existência é negada, toda a possibilidade é também suprimida” (BDG 79).

Segundo Perez, Kant embasou a sua prova em um pensamento objetivo: a existência depende do elemento formal (não contradição) e do elemento material (dado sensível), de maneira que “devo pressupor a existência de um objeto de pensamento logicamente coerente e realmente dado. Só pode ser pensado aquilo que é” (PEREZ, 2008, p. 82). Mas a suposição de que nada existe é contraditória, e a supressão do conceito de existência do Ser divino significa a extinção do fundamento da realidade e daquilo que é pensado objetivamente, pois “rejeitar a existência do ser necessário seria rejeitar a própria possibilidade do real” (PEREZ, 2008, p. 82).

A possibilidade entendida como consequência requer previamente uma outra existência. Chama-se “àquele efetivo por meio do qual, como um fundamento, é dada a possibilidade interna de outros, o primeiro fundamento real desta possibilidade absoluta, tal como o princípio de não-contradição é o primeiro fundamento lógico dela” (BDG 79). Na segunda consideração, ora estudada, são estabelecidos os seguintes marcos: é impossível que nada exista, há diferença entre a contradição lógica e a privação total, e a existência antecede a possibilidade (a existência subjaz à possibilidade interna e ao pensável).

Em seguida, na terceira consideração, é desenvolvido o conceito de existência absolutamente necessária. Se, como visto, a possibilidade desapareceria com a supressão de toda

existência (e portanto a possibilidade é posterior à existência), podemos dizer que “alguma coisa pode ser absolutamente necessária” (BDG 82) e daí tecer a afirmação de que uma existência que subjaz à possibilidade é necessária ou que existe um ser necessário. Algo também pode ser dito absolutamente necessário “quando o seu não-ser suprime o material de todo o pensável e todos os *data* para isso” (BDG 82). Assim, “ou o conceito da existência pura e simplesmente necessária é um conceito *ilusório e falso*, ou então ele tem de repousar no facto de que o não-ser de uma coisa é, imediatamente, a negação dos *datis* de todo o pensável” (BDG 82) (os grifos são nossos). Porém, “tal conceito não é inventado, mas sim algo de verídico” (BDG 82). Das passagens acima ressaltamos que, para Kant, em 1763, o conceito de existência necessária não era ilusório, mas verídico. Podemos ver então que, embora mencionada, não há ilusão a se investigar (já que o conceito é verídico), mas o que há são erros em algumas considerações a respeito do conceito, de modo que a ilusão, enquanto tal, não recebe nem destaque nem tratamento especial.

Continuando com a sua argumentação, para Kant o ser necessário é o fundamento real da possibilidade e da existência de tudo o mais. Ele é único (não existem mais coisas necessárias) (BDG 83), simples (pois não haveria como dizer qual parte seria a mais necessária) (BDG 84), imutável e eterno (não pode existir de modos diferentes, assim como o seu desaparecimento é algo impossível) (BDG 85) e tal ser contém a realidade suprema (como primeiro fundamento real, tudo provém dele; a possibilidade ou é determinação dele ou é sua consequência, enquanto a realidade só pode ser compreendida através dele) (BDG 85-6).

Feito o exame em torno da natureza do ser necessário, conveio ao filósofo destacar o seguinte: atribuir ao ser necessário todas as realidades como predicados é fomentar a “*confusão* dos conceitos” (BDG 86) (o grifo é nosso) e “se todas as realidades residissem nele mesmo como determinações, um tal antagonismo teria de surgir” (BDG 86). Kant demonstrou que é um erro juntar ao fundamento real um fundamento lógico (vários predicados sem distinção) que contivesse uma negação ou uma falta, tendo em vista que “todas as negações que se encontram na possibilidade de outras coisas não pressupõem nenhum fundamento real (pois não são algo de positivo); portanto, pressupõem apenas um fundamento lógico” (BDG 87).

Destacamos nesta passagem a análise à qual se submeteram os conceitos e que, ao separar o que é do fundamento real e o que pertence a um fundamento lógico, torna-os claros, ao mesmo tempo em que deixa transparecer o modo como se produz o erro: incorre-se em erro quando se misturam ou se confundem indiscriminadamente os diferentes fundamentos em um mesmo argumento. Não é tanto o fato de não poder articular tais fundamentos, mas muito mais a

desatenção para com o devido tratamento diferencial que devem receber. Mais adiante Kant disse o seguinte sobre o método físico-teológico: “este método tem os seus *erros*, que são suficientemente dignos de atenção, apesar de, propriamente, apenas terem de ser *imputados ao procedimento dos que se serviram dele*” (BDG 118) (os grifos são nossos). Sugerimos então que parece que a responsável pelos erros seria a falta de ilustração<sup>19</sup> daquele que formula a teoria. Vale notar que mais tarde, a *Crítica* reconhece que, independentemente do grau de esclarecimento que se tenha, a ilusão acomete qualquer sujeito, desde os mais ilustrados até os menos. Portanto, na questão da ilusão transcendental de 1781 não se trata tão somente do nível de instrução. Mas, em *O único argumento*, percebemos que Kant considerou os argumentos submetidos à sua crítica como se contivessem um defeito lógico ou algum erro de cálculo na combinação e na avaliação dos termos. O problema concentrava-se no encadeamento defeituoso da teoria. Sustentamos que, tal como uma fórmula, este é basicamente o modelo de erro a ser identificado dentro dos diferentes campos pelos quais Kant passou, desse momento em diante, até chegar à *Crítica*.

Em seguida (BDG 88), ele demonstrou como os conceitos de espírito, entendimento e vontade pertencem ao ser necessário, pois, se encontrados em outros seres - e como a consequência não pode ultrapassar o fundamento -, espírito, entendimento e vontade devem residir no primeiro fundamento.

Na segunda parte de *O único argumento*, há uma apuração dos argumentos metafísicos que tratam da relação entre Criador e criação, esta última compreendida como natureza mais seres vivos. Kant disse que

[a]s coisas da natureza trazem, até mesmo nas determinações mais necessárias da sua possibilidade interna, a marca da dependência daquele ser em si, no qual tudo concorda com as qualidades da sabedoria e de bem. Pode esperar-se delas uma concordância e uma bela ligação e uma unidade necessária nas diversas relações proveitosas que um único fundamento tem com muitas leis convenientes (BDG 109).

Destacamos aqui a presença da ordem, da harmonia e da unidade no mundo, além da disposição de uma conveniência entre as leis que o regem. A perfeição, portanto, mostra-se de acordo com as leis atuantes da natureza. Mas, embora tudo caminhe no sentido determinado pelo bem, ocorrem ao lado dessa perfeição evidentes mudanças. Estas podem ser de dois tipos: necessárias ou em decorrência da liberdade. Colocar em causa a liberdade seria trazer para a

---

<sup>19</sup> Nesse ponto cabe o seguinte comentário: utilizamos neste contexto a expressão “falta de ilustração” pelo fato de Kant ter oferecido esse viés na *Crítica* ao se referir às “chicanas de uma razão falsamente ilustrada” (B 206), além de, é claro, tal expressão apresentar, segundo o nosso ponto de vista, uma explicação teórica possível e adequada ao texto ora tratado. Ainda enfatizamos que em 1781 a ilusão transcendental passou a outro nível de interpretação, deslocando o termo “falsa ilustração” para os erros de ajuizamento lógico, por exemplo. Podemos ainda acrescentar que “ilustração” (esclarecimento) seria um termo caro a Kant aparecendo no texto de 1783, *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?* (*Aufklärung*).

discussão a possibilidade de um afastamento, na esfera do ser criado, não apenas da determinação contida nas leis, mas também da perfeição desenhada há pouco por Kant. Contudo, apesar de a liberdade permitir a instauração de uma contrariedade à vontade do Criador, ainda assim o ser livre mantém-se ligado e submetido às forças do Universo, de modo a não se privar dos efeitos das leis. O curso da natureza determina consequências de acordo com o princípio do melhor, e a experiência, mesmo aquela que inclui ações livres, está na “dependência de uma grande regra” (BDG 111). De toda forma, a natureza mostra-se pródiga em produzir consequências de acordo com leis gerais (BDG 115).

Averiguadas essas questões, o próximo passo recai sobre o método ou sobre a maneira (insuficiente) da teologia física organizar os raciocínios de suas investigações. Para nós, Kant apontou para o fato de que o erro seria provocado em decorrência da escolha inadequada das ferramentas de trabalho. Para apresentar o seu argumento, ele expôs os três modos de se reconhecer Deus a partir dos efeitos vistos em funcionamento no mundo (BDG 116): I. pela percepção do que interrompe a ordem da natureza (milagres). Este meio de reconhecer Deus caberia aos homens enquanto selvagens ou maus, II. por meio da ordem contingente da natureza, evidenciada como arte, poder e bondade do Criador. Este modo de reconhecimento seria constatado por homens de alma bem formada, e III. como um princípio supremo visto por trás da regularidade e de toda a possibilidade - princípio esse atestado pela filosofia. Os dois últimos, que vão da natureza ao Criador, são métodos físico-teológicos, e são apresentadas as “vantagens e também os *erros* da físico-teologia vulgar” (BDG 117) (o grifo é nosso). Assim, a praticidade e a agradabilidade de corresponder a perfeição da criação à sabedoria do Criador não impedem, no entanto, que o método fique desguarnecido, pois associar a contingência da natureza a uma sabedoria deixa-o vulnerável na medida em que a consideração dos aspectos necessários (conexões necessárias presentes na natureza) dispensaria, por si só, o próprio Criador. Logo, tal “método tem os seus erros, que são suficientemente dignos de atenção” (BDG 118) (o grifo é nosso). Esse método tampouco é filosófico, pois compromete o conhecimento ao impor limites à pesquisa da natureza. Assim,

[a] razão rebaixada desiste de boa vontade de uma investigação posterior, porque a considera aqui como uma indiscrição, e o preconceito é tanto mais perigoso quanto dá ao preguiçoso um privilégio diante do investigador incansável sob o pretexto da devoção e da cômoda submissão ao grande autor, no conhecimento do qual toda a sabedoria se deve unir (BDG 119).

Portanto, o método que considera primeiro o existente (a matéria empírica) para depois inferir um Criador não responde satisfatoriamente à existência de Deus, mas antes o coloca na posição de “mestre de obras e não como um criador do mundo” (BDG 123), mais próximo daquele

que organizou a matéria do que de quem a criou. Há aí uma limitação, vale repetir, pois só pelo fato de a matéria estar ordenada e ser eterna, não se pode concluir que quem a ordenou desta forma coincida também com aquele que a criou. Além disso, é destacado que o temor reverencial, ao ligar a criatura ao Criador, age como um fator de limitação à pretensão de conhecê-lo.

Mas, para Kant, toda essa maneira de pensar pode ser melhorada e diferentemente, se se argumenta que as coisas só são possíveis através desse ser, temos então uma dependência completa da natureza a Deus: a natureza depende desse ser “na medida em que [ele] contém o fundamento da possibilidade das coisas” (BDG 125). A diferença está em considerar o Criador como o fundamento das coisas e só depois ver as próprias coisas como ordenadas segundo a sua vontade. Deus é considerado o fundamento da possibilidade da natureza ou da criação<sup>20</sup>.

Chega a vez do exame da argumentação cosmológica. A sétima consideração contrapõe a teoria que defende uma interferência divina, direta e constante, à teoria mecânica (Newton, com suas leis e cálculos, é especialmente citado). A exposição de Kant fez a doutrina da natureza competir com a da mecânica nos termos seguintes: as leis atuantes no mundo admitem exceções indicativas de uma organização diferente daquela esperada, caso houvesse uma “ordenação divina imediata” (BDG 143), ferindo diametralmente a concepção que pensa a harmonia reinante como procedente de uma Providência. Ou seja, de um mundo ordenado pela mão do Criador seria de se esperar uma ordem e uma precisão muito maiores do que as que são de fato encontradas.

Já a hipótese mecânica melhor se coaduna com os desvios e irregularidades apresentados e mostra-se mais compatível com os efeitos singulares que permeiam todo o universo. Os argumentos que falam da finalidade e da conveniência decorrentes da criação guiada cuidadosamente pela mão do Criador não se sustentam, pois o que se constata é o funcionamento de um mundo a partir de causas mecânicas, para além de uma finalidade particular que dissesse respeito diretamente aos seres humanos. Assim, “salta aos olhos com mais clareza este *erro* de submeter a estrutura do mundo planetário imediatamente a um propósito divino” (BDG 143) (o grifo é nosso). Vemos que em 1763 a questão envolvendo elementos empíricos e intelectuais está presente, e, embora Kant não fosse um empirista, na acepção restrita do termo, ele partia da ideia de que o campo dado a conhecer através da experiência não deve ser desconsiderado. É interessante notar que a experiência, aqui representada pela filosofia newtoniana, serve para conter a explicação *a posteriori* que sustenta a existência do Criador através dos efeitos que este produz no mundo.

---

<sup>20</sup> De forma semelhante, a moral kantiana concebe a lei moral como fundamento, anterior a qualquer tipo de interesse, como, por exemplo, o de agrado ou desagradado. O que faz toda a diferença entre o *a priori* e o *a posteriori*. Kant marcou a sua filosofia transcendental com esta importante anterioridade racional frente às considerações empíricas ou mesmo patológicas.

A oitava consideração toca nesse problema ao expor o Ser supremo como o fundamento da possibilidade e da realidade efetiva. A explicação *a priori* de Kant pode ser vista como conduzindo àquilo que depois apontou para a dificuldade de se tratar assuntos intelectuais - noumenos<sup>21</sup> - por intermédio de critérios sensíveis (o ser do Criador expressando os atributos correspondentes ao mundo sensível: beleza, perfeição, harmonia). No entanto, tanto aqui quanto mais para frente, ao mesmo tempo em que os dados sensíveis se fazem notar como limitados - e portanto devendo permanecer circunscritos ao seu domínio -, eles servem para conter o voo da razão, que busca a todo preço alcançar o suprassensível. Esse caminho pode ter levado Kant à constatação de 1781 de que o conhecimento teórico depende da experiência e começa com ela, embora não tenha origem nela.

Na terceira parte (BDG 155), para concluir sobre o único argumento para demonstrar a existência de Deus, Kant analisou resumidamente as doutrinas das várias escolas filosóficas examinadas até aquele momento, desta vez, citando-lhes os nomes. Ele verificou que os argumentos que defendem a possibilidade como fundamento da existência não são sólidos o bastante. Neste caso, a existência estaria contida na possibilidade na forma de predicado e, como demonstrado no início, a existência não pode ser predicado da possibilidade ou de qualquer outra coisa. É a prova cartesiana que não é capaz de concluir satisfatoriamente sobre a existência de Deus.

Na sequência, Kant (BDG 157) explicitou que os filósofos da escola de Wolff que pretendiam provar a existência a partir dos conceitos empíricos das coisas que existem tampouco alcançaram resultados melhores, sendo “fácil descobrir as suas *conclusões erradas*” (BDG 159) (os grifos são nossos). Tampouco foi possível demonstrar a necessidade do ser supremo, quer pelo o uso do princípio de razão suficiente, que se mostrou “discutível”, quer pela identidade ou oposição de predicados (lembramos que a existência não pode ser predicado). Kant ainda apontou que à prova cosmológica falta a precisão matemática e que nessa carência o mantenedor da criação (e talvez um seu Criador) não alça ser necessariamente o único e mais perfeito.

Segundo Perez (2008, p. 78), as provas ontológicas contestadas por Kant são mesmo fundamentalmente a de Descartes (da pura possibilidade) e a de Wolff (da causa primeira). O comentador explica que Descartes primeiro considerou o conceito de perfeição e depois o de existência, este último como contido na ideia do ser perfeito (tal como a ideia de que a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual à soma de dois retos). Kant argumentou que o meramente pensado é diferente do existente, rejeitando a tese cartesiana. Wolff, no entanto, quis provar a

---

<sup>21</sup> A distinção entre fenômeno e noumeno, conforme a *Crítica*, encontra-se à p. 117.

existência da causa primeira ao aplicar o princípio da causalidade aos dados da experiência: pela análise lógica, deduz-se da causa que produz efeito nas coisas a causa absoluta. Essa afirmação desconsidera as diferenças entre a lógica e a existência real, e, segundo o que pensamos, o que está em jogo é distinguir as diferentes cadeias de determinação.

No entanto, o argumento que conclui a existência a partir de conceitos empíricos de coisas possíveis, o físico-teológico, pode ser melhorado, conforme vimos no início, e dessa forma passaria a ser aceitável. Mas o que atinge o propósito de demonstrar a existência de forma indiscutível é o argumento sugerido por ele mesmo, ou seja, aquele que colocou a possibilidade como consequência da existência, ou “a própria possibilidade interna de todas as coisas é vista como qualquer coisa que pressupõe uma certa existência” (BDG 159).

Sobre os argumentos, Kant concluiu que “tanto o cartesiano como o que deduz a partir do conceito empírico de existência, por meio da análise do conceito de uma coisa independente, são *falsos* e totalmente impossíveis” (BDG 162) (o grifo é nosso). Ao físico-teológico falta rigor na demonstração, só cabendo validade àquele que demonstra a possibilidade como consequência da existência, ao mesmo tempo em que diz que “é pura e simplesmente impossível que absolutamente nada exista” (BDG 79), enquanto a prova cosmológica é “sempre *incapaz da certeza e da exactidão do modo matemático*” (BDG 160) (os grifos são nossos).

É oferecida uma prova *a priori* da existência de Deus em contrapartida às provas *a posteriori*. Notemos que nas últimas o filósofo identificou os erros a partir da utilização de conceitos empíricos para fundamentar a existência (conceito inteligível). Podemos ver aqui um esboço do esforço que ele fez mais adiante em relação à distinção do que pertence ao inteligível e ao sensível, e mesmo quanto à advertência de não misturar condições subjetivas de espaço e tempo com condições objetivas.

Façamos agora uma reflexão sobre os pontos que Grier ressalta. Para ela, a descoberta da ilusão transcendental está amplamente fundamentada nos textos pré-críticos (GRIER, 2007, p. 17). Também nós consideramos que a busca pelo erro nas teorias metafísicas colocou Kant no caminho da formulação da ilusão transcendental, pois adiante teremos oportunidade de ver que, em decorrência de Kant notar que apenas a correção dos erros não era suficiente para resolver o problema que ele investigava, o filósofo prosseguiu no seu exame até a formulação da teoria da ilusão transcendental.

Ainda para Grier, os escritos pré-críticos têm três objetivos: I. mostrar que deduzir conhecimento real das coisas através de conceitos ou de princípios formais implica na má utilização

desses mesmos conceitos, além de provocar confusão entre princípios formais e materiais, II. explicar as razões pelas quais a metafísica se torna alvo fácil de tais erros, e III. apontar para o fato de que, apesar de equivocados, os argumentos metafísicos são convincentes (GRIER, 2007, p. 18). Contudo, ela afirma que àquela época haveria em Kant a propensão para pensar os erros como decorrentes da natureza das faculdades, e a procura de retroceder às fontes desses erros teria levado Kant a descobrir a ilusão que impõe o estabelecimento de conclusões equivocadas (GRIER, 2007, p. 21). Entretanto, o nosso ponto de vista é de que, anteriormente à *Crítica*, Kant buscava os erros dentro do corpo teórico que trabalhava os temas metafísicos, erros esses provocados por uma articulação equivocada, produzida pelo sujeito mesmo. Ainda que sutil, é importante verificar que em *O único argumento* não são nem as faculdades (como comentado antes, há apenas algo como um esboço de diferenciação entre o que pertence ao sensível e ao inteligível) nem algo alheio ao raciocínio, como uma força *a priori*, senão o próprio formulador do juízo que erra (notem que em *O único argumento* não é a razão que erra, mas sim o sujeito mesmo). Portanto, a desatenção e a falta de ilustração do sujeito parecem se aproximar mais à função de responsáveis por tal estado de coisas.

Pois bem, Grier reconhece que em *O único argumento* a crítica à ontologia segue de perto a rejeição ao método que deduz a existência a partir do conceito de ser real, além de demonstrar que uma análise formal não é capaz de sustentar as afirmações sobre a existência. Ao diferenciar possibilidade lógica de possibilidade real, Kant enfraqueceu o argumento que defendia que tudo o que não é contraditório é realmente possível, ao mesmo tempo em que afirmou que o critério de não contradição tinha aplicação somente à possibilidade lógica. Os últimos comentários de Grier confirmam o nosso entender de que Kant em 1763 não pôs em discussão as faculdades de conhecimento, mas o que lhe interessava antes de tudo era a produção enganosa de juízos por um sujeito que ao utilizar os conceitos produzia erros.

Um outro ponto a marcar no estudo de Grier é o seguinte: para ela “Kant sugere que no caso de os conceitos serem vazios, ou não indicarem nada, a possibilidade dos objetos, para os quais tais conceitos são dados, é uma ilusão (...). Implícita na posição de Kant, então, é a visão de que a confusão da possibilidade lógica com a real gera uma ilusão” (GRIER, 2007, p. 24)<sup>22</sup>. Assim, para Grier, essa ilusão faria com que os objetos concebíveis fossem tidos como realmente possíveis. Compreendemos que a comentadora, assim como nós, se refere ao conceito de ilusão a partir da

---

<sup>22</sup> “Kant suggests that in the case where our concepts are empty, or denote nothing, the possibility of the objects for which such concepts are the data is an illusion (...). Implicit in Kant’s position, then, is the view that the conflation of logical with real possibility generates an illusion” (GRIER, 2007, p. 24).

visão retroativa da obra kantiana, isso pelo fato de Kant não tratar dele ao tempo de *O único argumento*, pois salvo aquela única menção à ilusão, a qual contudo está distante de uma consideração relevante sobre o tema - “ou o conceito da existência pura e simplesmente necessária é um conceito ilusório e falso, ou então ele tem de repousar no facto de que o não-ser de uma coisa é, imediatamente, a negação dos *datis* de todo o pensável” (BDG 82) -, ele não disse mais nada a respeito. Assim, em 1763 Kant estava longe de sugerir algo diretamente vinculado à qualquer tipo de ilusão, porém infelizmente isso não é devidamente ressaltado por Grier. Na verdade, Kant investigava o erro ainda sem suspeitar que tal sementeira lhe traria resultados diversos daqueles então esperados (ou seja, ele não poderia supor que da teoria do erro surgiria a da ilusão transcendental).

Do que vimos até aqui, concluímos que o trabalho de Kant encaminhou-se no sentido de identificar os erros dos argumentos da metafísica que ele tratava, assim como a insuficiência de seu método. Para ter isso bem claro, recapitulemos as passagens que nos interessam: ao tratar do conceito de existência, podem ocorrer “desorientações e erros” (BDG 70), um “grande erro” (BDG 76), “confusão dos conceitos” (BDG 86), “erros da físico-teologia vulgar” (BDG 117), um método que tem erros (BDG 118), “erro de submeter a estrutura do mundo planetário imediatamente a um propósito divino” (BDG 143), “conclusões erradas” (BDG 159), argumentos que são falsos e impossíveis (BDG 162), e a prova cosmológica que é “incapaz da certeza e da exactidão do modo matemático” (BDG 160). A possibilidade real foi diferenciada daquilo que pertence a uma lógica e assim um erro é produzido se se confundem as possibilidades em um mesmo argumento (BDG 86-7). Desta forma, notamos inúmeras referências a erros, uma a desorientações, duas a confusões, uma à falsidade e outra à incapacidade de certeza e de exatidão. Quanto à ilusão há apenas uma referência que é feita em termos de o conceito de existência ser ou não ser “um conceito ilusório e falso” (BDG 82), mas se trata, de toda forma, de um contexto que lhe nega esse carácter ilusório, ou seja, Kant rejeitou um status ilusório ao conceito da existência pura e necessária, declarando-o um conceito verídico (BDG 82).

Portanto, a nossa leitura de *O único argumento* mostra que Kant buscou, predominantemente, identificar os erros presentes nas conclusões metafísicas examinadas que surgem da falha lógica ou da deficiência de método. Para nós, foi também apontado o fato de que a responsabilidade pelo erro incide em uma escolha inadequada do método de trabalho. Sugerimos, então, que o erro, a desorientação, a confusão e a falsidade que se referem a problemas lógicos ou de método são de responsabilidade do sujeito, através do encadeamento defeituoso que este

processa. Dessa forma, consideramos que parte dos problemas diagnosticados em *O único argumento* dá-se em decorrência da falta de ilustração do autor da teoria em questão, no sentido de este apresentar um conhecimento insuficiente para articular os conceitos de maneira correta.

Assim, os traços distinguíveis em *O único argumento* constituem mais um cenário envolvendo o erro do que propriamente o domínio da ilusão (principalmente se pensada a partir do conceito transcendental). Então, se a referência ao erro encadeia-se à construção defeituosa do raciocínio, ela se mantém contudo afastada da acepção *a priori* relativa à ilusão transcendental (tal como veremos nos próximos capítulos). O problema centrado em um resultado defeituoso afasta-se de qualquer indicativo envolvendo elementos apriorísticos.

Na obra que estudaremos a seguir, ao constatar uma novidade, teremos um ganho em relação a *O único argumento*. Trata-se da ilusão, que aparece explicitamente nomeada, porém ainda sem delinear o sentido daquela expressa na *Crítica*.

## 1.2 UMA RESSALVA À CONSIDERAÇÃO DOS SONHOS: ELES NÃO PASSAM DE SONHOS

Na obra de 1766, *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*<sup>23</sup>, é mais uma vez clara a preocupação e presente o propósito de Kant de delimitar o tipo de questão que deveria compor o painel de interesses da metafísica. Nela, a argumentação delinea-se em torno de três pontos: o primeiro coloca em questão a propriedade ou não de adotar a noção de espírito e de dar-lhe credibilidade tanto no meio filosófico quanto nos demais; o segundo discute o mecanismo pelo qual se produz no campo externo a imagem de espírito, e o terceiro diz respeito ao tipo de problema adequado a uma interrogação filosófica. O primeiro e o terceiro pontos são próximos, de modo que diríamos que dentre os objetivos do texto está a necessidade de escolha dos temas a discutir, estabelecendo a devida investigação empírica para analisá-los. Um dos destaques é dado à utilidade das perguntas, pois deve-se descartar aquelas ociosas, cuja investigação redundaria em nada, para ater-se às úteis (TG II 318). Veremos que para encontrar temas adequados à pesquisa filosófica deve-se obter o significado preciso dos conceitos envolvidos, tendo em vista que a precariedade de sentido pode conduzir a fantasias e a ilusões.

---

<sup>23</sup> Doravante, *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*, será nomeado *Sonhos*, no corpo do texto, e para as citações e referências usaremos TG II, conforme a Akademie-Ausgabe.

Kant lançou, deste modo, um olhar filosófico e crítico sobre um determinado assunto em voga - os espíritos - e, incomodado justamente com a ampla circulação desse tema, que ele nomeadamente chamou de fantasias (TG II 331/9/40), questionou o considerá-lo seriamente. Assim, o conjunto do que se diz a respeito de espíritos ressoa à ambiguidade (TG II 319) e à imprecisão, pois nem mesmo se sabe que ideia fazer do conceito. A referência a uma tal imprecisão é importante, pois, a propósito do conceito de um ser espiritual, Kant disse que

[e]sta *auto-ilusão*, apesar de ser suficientemente grosseira para ser percebida com olhos semicerrados, é afinal de origem bem compreensível. Porque daquilo que no início, como *criança*, sabe-se muito, disto se tem certeza, mais tarde e na velhice, nada saber, e o homem da solidez se torna, por fim, quando muito, o sofista de sua *ilusão juvenil* (TG II 319) (os grifos são nossos).

Notemos que a auto-ilusão e a ilusão juvenil parecem fazer par com algo de infantil (de uma crença ingênua, espontaneamente aceita) que, dispensando uma fundamentação rigorosa, estaria desimpedido de quaisquer demonstrações. Contudo, ao homem maduro, tais disposições desapareceriam ou, se permanecessem, pertenceriam à esfera sofismática (propósito de conduzir ao erro). Atentemos para o fato de que aquele mesmo sentido encontrado no texto anterior, a respeito do erro como decorrente da falta de ilustração, pode ser aplicado aqui ao conceito de ilusão, pois à criança sem malícia convém admitir certas crenças, que ao homem experiente não competem mais. Tanto o erro de *O único argumento* quanto a ilusão de *Sonhos* podem ser sanados frente a um conhecimento sólido, constituído a partir de criteriosos exames racionais e críticos<sup>24</sup>.

A ambiguidade utilizada no tratamento do conceito de espírito decorre de o mesmo não ser retirado da experiência, podendo agregar-se a ele um sentido oculto (TG II 320). Muitos conceitos são produzidos por intermédio de uma operação que parte de conclusões obscuras, obtidas na experiência, e que são estendidas e transferidas imperceptivelmente a outros conceitos. Sobre estes últimos, Kant ponderou que “[t]ais conceitos podem ser chamados *sub-reptícios*. Há muitos deles, que em parte nada mais são do que uma *ilusão da imaginação*” (TG II 320 NR) (os grifos são nossos). Sub-reptícios são, portanto, conceitos que se formam a partir de conclusões tiradas de outras experiências, estendidas de modo ilícito para um caso diferente. São atribuídos a uma ilusão da imaginação (sem contudo explicitar essa ligação). Deixamos registrados que até aqui ele nomeou três ilusões, a auto-ilusão, a juvenil e a da imaginação.

---

<sup>24</sup> Na *Crítica*, o quadro exposto por Kant foi o seguinte: nos assuntos da razão, disse ele, há três passos, o primeiro, “que caracteriza a sua infância, é dogmático. O segundo (...) é cético e testemunha a cautela de uma faculdade de julgar calejada pela experiência. Mas ainda é necessário um terceiro passo, e dele só é capaz uma faculdade de julgar madura e viril, que tenha por fundamento máximas firmes e comprovadas” (KrV B 789).

É indicado o abismo que se forma entre a argumentação de que os espíritos são seres imateriais que possuem razão até a conclusão de que seriam eles reais e possíveis (TG II 322). Afinal, não seria, pois, inconcebível que uma substância espiritual ocupasse espaço sem no entanto preenchê-lo? De toda forma, é preciso fazer uma distinção: os seres que não possuem a propriedade da impenetrabilidade e portanto nem a solidez “serão chamados seres imateriais e, se possuírem razão, espíritos. Mas substâncias simples, cuja composição resulta em um todo impenetrável e extenso, serão chamadas unidades materiais, e seu todo, matéria. Ou o nome de um espírito é uma palavra sem qualquer sentido ou seu significado é o indicado” (TG II 321).

Assim, como na obra de 1763 fora dado à existência um estatuto preciso, aqui Kant analisou pormenorizadamente o significado de espírito, procurando localizar os momentos em que ocorrem procedimentos ilícitos, como a passagem da concepção de um ser imaterial - que portanto não preenche o espaço - para um ser de substância simples, que ocupa lugar no espaço. São os conceitos sub-reptícios, alcançados por meio de exercícios, que Kant chamou de obscuros. Sugerimos então que tais conceitos podem se construir pela desatenção (auto-ilusão, ilusão juvenil e/ou da imaginação). Trata-se, pensamos, do caso de um sujeito que é levado ora pela ingenuidade ora pela desatenção. Queremos notar que a característica da ilusão como uma falta ligada ao sujeito racional não esclarecido não desapareceu inteiramente na *Crítica*, mas o significado passou por importantes transformações, conforme veremos na sequência do trabalho<sup>25</sup>.

Algumas hipóteses metafísicas revelam grande flexibilidade em lidar com os pressupostos, pois “[p]roposições deste tipo só se deixam demonstrar de forma superficial ou então de forma alguma e porque, no fundo, a natureza da alma não é suficientemente conhecida, também só podem ser refutadas de forma igualmente fraca” (TG II 326). Mesmo partindo da definição desse tipo de conceito é difícil estabelecer a sua possibilidade e a sua realidade. Daí que nada pode ser assumido a respeito de conceitos sobre os quais não é possível afirmar que são de um jeito ou que não são,

---

<sup>25</sup> Notemos primeiro que, se ainda resta na *Crítica* uma concepção de ilusão ligada ao entendimento, ela pode ser sanada pela reflexão e pelo exame crítico. Por outro lado, a questão da ilusão transcendental não recai exatamente sobre aquele que constrói os conceitos, mas sobre a razão enquanto sede desta ilusão. Há uma passagem a respeito da ilusão transcendental que diz que a dialética da razão pura “não é uma dialética em que um ignorante, por falta de conhecimentos, pudesse enredar-se por si mesmo, ou que algum sofista tenha criado artificialmente para confundir pessoas racionais” (KrV B 354). Assim, como veremos no terceiro capítulo deste trabalho, aparece, ao lado da ilusão evitável, a ilusão transcendental que é inevitável, e ela mesma decorre independentemente de qualquer esclarecimento, mas apenas o seu uso é que pode ser imanente ou transcendente.

pois, a falta da condução dada pela experiência, nada pode ser demonstrado nem contra nem a favor de tais construções conceituais<sup>26</sup>.

Assim, a cada vez que apresentou um argumento sobre espíritos, Kant mostrou um ponto diante do qual tal argumento dificilmente se sustenta. Isso se passa, como mencionamos, com relação à natureza da alma e ao seu lugar no corpo. Quanto ao lugar da alma, ele disse que “eu suporia algo capcioso nesta pergunta, pois é fácil de perceber que já se pressupõe nela algo que não é conhecido por experiência, mas repousa talvez sobre *conclusões imaginadas*” (TG II 324) (o grifo é nosso) (salientamos que mais tarde Kant se expressou em termos da confusão causada ao se empregar critérios sensíveis para definir conceitos de diferentes naturezas). Assim, levando-se a sério a análise da diversidade entre alma e corpo, a ideia expressada por Leibniz “segundo a qual engolimos talvez no café átomos dos quais devem provir vidas humanas” (TG II 327) torna-se uma proposição sem sentido. E ainda conforme o caso que Leibniz sugeriu, se tal ajuizamento fosse tomado como fidedigno, haveria que se pensar que do caos de onde veio essa vida humana, para lá seria mandada novamente após a sua morte. Ao que segue a conclusão de que “[à]s vezes é necessário assustar o pensador que se encontra em *caminho errado* com as consequências, para que se torne mais atento aos princípios pelos quais se deixou levar como que em sonho” (TG II 327) (o grifo é nosso). Ilusão juvenil, ilusão da imaginação, conclusões imaginadas, conceitos sub-reptícios e caminho errado aparecem neste primeiro capítulo da primeira parte do texto, ao fim do qual Kant atestou a existência de questões que ultrapassam a sua compreensão (TG II 328).

No segundo capítulo, haveria, de um lado, a matéria e o mundo material de natureza sólida e extensa, definidos mecanicamente (definição física e matemática), preenchendo o espaço sideral, e, de outro, os seres imateriais que, com suas leis causais pneumatológicas, fundariam o mundo imaterial (*mundus intelligibilis*) (TG II 329-30). São citados exemplos de explicações sobre a extensão da vida (hilozoísmo, materialismo), afirmando, no entanto, a impossibilidade de se ter certeza sobre temas dessa natureza. Para Kant, “o recurso a princípios imateriais é um refúgio da filosofia preguiçosa, sendo por isso de se evitar também ao máximo esse estilo de explicação” (TG II 331). Mas, apesar da advertência, o filósofo ainda continuou a examinar o mundo imaterial que “incluiria todas as inteligências criadas, das quais algumas são unidas à matéria em uma pessoa e outras não” (TG II 332). Tais seres, então, poderiam também estar ligados contingencialmente a um

---

<sup>26</sup> Podemos encontrar argumentos semelhantes na *Crítica* (KrV A 394, B 668-9, B 701) em relação à dificuldade de afirmar ou de negar algo a respeito do que pouco se tem a comprovar. A propósito desse tema em Kant ver em Hanna & Chapman, que eles observam que “é racionalmente injustificado acreditar que Deus existe, e igualmente injustificado acreditar que Deus não existe. Isto é o que chamamos agnosticismo radical” (HANNA & CHAPMAN, 2015, p. 4); “So it is rationally unjustified to believe that God exists, and equally rationally unjustified to believe that God does not exist. That is what we call radical agnosticism”.

corpo, vivificando-o, sob leis orgânicas - a parte imaterial dos seres manter-se-ia em comunidade de forma menos limitada do que aquela definida no material. Ao imaterial caberia o papel de influenciar reciprocamente os dois mundos e de conter o menor deles, o material. Estabelece-se, portanto, uma ligação entre os dois mundos. Assim,

[a] alma humana deveria, por isso, ser considerada já na vida presente ligada a dois mundos simultaneamente, dos quais sente claramente, na medida em que está ligada a um corpo numa unidade pessoal, apenas o mundo material, enquanto recebe e transmite, como membro do mundo dos espíritos, as influências puras de naturezas imateriais, de tal modo que, tendo cessada aquela ligação, reste apenas a comunidade em que sempre se encontra com naturezas espirituais, a qual teria de se manifestar em sua consciência para uma intuição clara (TG II 332)<sup>27</sup>.

Lembremos que, embora formalizando a concepção espiritual, Kant o fez a fim de criticá-la. Assim, ao discutir a condição daqueles que, em aqui estando, olham para cima à procura dos espíritos, ele observou o seguinte: “porque uma *ilusão bizarra* faz com que o alto voo feito pela esperança seja sempre associado com o conceito de ascensão, sem que se pense que é preciso descer tanto quanto se subiu, a fim de fincar os pés porventura em um outro mundo” (TG II 332) (os grifos são nossos). A função dessa consideração é depreciar a avaliação que trata o imaterial levando em conta a sua distância do material, mas de tal forma como se os dois casos pertencessem a naturezas espaciais semelhantes. Kant tratou esse assunto como uma ilusão bizarra. Assim, inclui-se mais uma ilusão ao lado da auto-ilusão, da juvenil e da imaginação. Se a juvenil, como sugerimos, assume um lugar de inocência ignorante (o conceito parece-nos inseparável da conotação depreciativa de uma doce e pueril irresponsabilidade, de uma crença quimérica, uma realização de sonho infantil, na qual se projetariam os desejos e anseios de imortalidade, infinitude e propósitos de vida), a bizarra empresta ao conceito de ilusão uma condição jocosa.

Permitimo-nos dizer que nesse texto de 1766 é difícil escapar de apreender o estatuto das ilusões<sup>28</sup> delineando-se em torno de uma espécie de tolice - o sentido que se depreende do texto é o da ilusão bizarra como despreparo intelectual e da ilusão juvenil associada a um devaneio quimérico, senão simplório (vale ressaltar que o texto é reconhecidamente tido como escrito

---

<sup>27</sup> Semelhante concepção, adaptados evidentemente os mundos espiritual e terreno aos mundos inteligível e sensível, foi bastante proveitosa para a filosofia prática, que estabeleceu causalidades diferentes, quer se leve em conta um âmbito ou outro (ao mundo sensível, a causalidade física determinada; ao inteligível, a possibilidade de quebrar a cadeia de eventos através de uma ação livre).

<sup>28</sup> No período pré-crítico, Kant acompanhou de perto o senso comum do termo. Assim, encontramos o seguinte como definição de ilusão nos dicionários: “engano dos sentidos ou do espírito que faz tomar a aparência pela realidade; interpretação errônea de um fato: deixou-se levar pelas ilusões da terra; pensamento, esperança quimérica: nutrir-se de ilusões” (In: <http://www.dicio.com.br/ilusao/>). A expressão “deixar-se levar pelas ilusões” caracteriza bem o contexto de *Sonhos*: “adentrar o reino das sombras enquanto paraíso dos fantasistas” (TG II 317).

propositalmente em tom irônico)<sup>29</sup>. Então podemos depreender que Kant, ao avançar no raciocínio que considera uma ligação efetiva entre os que cá estão e aqueles que habitam o outro mundo, destacou que partir dessa ideia hipotética - de que há um mundo espiritual que funciona dessa ou daquela maneira - para considerá-la não só como algo possível, mas também como estritamente real, é nada mais do que ter como referência uma ilusão bizarra.

Mas a dupla homem/alma, embora se trate de um mesmo sujeito pertencente ao mundo visível e invisível, não corresponde exatamente à mesma pessoa, “porque as representações de uma não são ideias que acompanhem as representações do outro mundo, devido a sua constituição distinta” (TG II 337). Contudo, às concepções espirituais criticadas em geral, essa diferença - a heterogeneidade existente entre as representações espirituais e aquelas dadas durante a vida corpórea - não parece obstaculizar em nada a consciência que se possa ter dos influxos dos espíritos. Antes, pode-se considerá-las como imagens aparentadas que despertam representações analógicas ou simbólicas (TG II 338) dos conceitos espirituais, e, embora em dois mundos, considera-se um mesmo sujeito ou uma mesma substância. É apontado o fato de que na falta de concepções adequadas ou propriamente espirituais o homem é capaz de adaptar a compreensão do mundo de lá a representações das quais pode lançar mão no mundo de cá. Assim,

as ideias comunicadas por um influxo espiritual se travestiriam nos sinais daquela linguagem que o homem usa habitualmente, a sensação da presença de um espírito, na imagem de uma figura humana, ordem e beleza do mundo imaterial, em *fantasias* que comumente divertem nossos sentidos (TG II 339) (o grifo é nosso).

Às ilusões crescem as fantasias. Sobre as últimas podemos dizer que a correspondência entre fantasias e sensações espirituais não é algo comum de se ver, mas antes há que se ter uma predisposição nesse sentido. Tal manifestação

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(...) 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*, (...) uma série de *ilusões em geral* introduzidas *sub-repticiamente*, teriam nisto sua participação, misturando-se deslumbramento com verdade (TG II 339-40) (os grifos são nossos).

Temos nesta passagem os conceitos de fantasia, de ilusão da imaginação, de ilusões em geral, e de sub-reptício. Então vejamos por partes quais as diferenças. Os órgãos que Kant considerou na citação dizem respeito ao “sensório da alma”, área do cérebro que acompanha as imagens e as representações da alma pensante. A fantasia sugere imagens produzidas pela

---

<sup>29</sup> David-Ménard (1996, p. 89) também aponta para a presença da ironia nessa obra de Kant.

imaginação, porém que estão de acordo com o aquilo que o próprio sujeito determina que quer fantasiar. Já, ao contrário, a ilusão da imaginação produz uma aparência de exterioridade que faz com que se tome os próprios objetos internos por uma presença espiritual externa, o que indica uma ocorrência independente da vontade do sujeito. De toda forma, a sensação de ordem espiritual é transformada em algo de outra ordem (o sujeito parece não se aperceber que se trata de uma fantasia/ilusão, julgando ser real o que vê), no que Kant notou que isso “dificilmente poderá ser útil para alguma coisa, porque nisto a sensação necessariamente é entretecida na fantasmagoria da imaginação, de modo que será impossível distinguir nela o verdadeiro da *ilusão grosseira* que o cerca” (TG II 340) (os grifos são nossos). Por fim, o sub-reptício, conforme vimos anteriormente, avizinha-se à ilusão da imaginação, ao mesmo tempo que permite pensar em algo que surge de modo furtivo.

Essa ilusão introduzida sub-repticiamente mistura (ou confunde talvez) o que é da ordem da fantasia com o que seria a própria verdade. Ponderamos que o fator sub-reptício que se adere sugere, mais uma vez, a falta de atenção por parte do sujeito (assim como foi visto em *O único argumento*), pois, se entendemos que o sub-reptício se inscreve de maneira furtiva e escorregadia, podemos concluir que o sujeito, de alguma forma, descuida-se e admite tal ocorrência. É possível considerar-se o quadro a partir de uma afecção que compromete o sujeito, pois “um tal estado indicaria uma doença efetiva, uma vez que pressupõe um equilíbrio alterado dos nervos” (TG II 340).

No entanto, filósofos também podem se defrontar com histórias de fantasmas, consoante ao que Kant afirmou: “Ignoro, ademais, se mesmo certos filósofos estão inteiramente livres dessa dura condição, os quais tão laboriosa e profundamente apontam suas lentes metafísicas para aquelas regiões longínquas e sabem delas narrar coisas maravilhosas” (TG II 341). Mas a conclusão é de que, por um lado, um visionário pode ser ao mesmo tempo um fantasista, e, por outro, que a própria metafísica poderia ser afetada por semelhante procedimento que julga poder conhecer regiões imateriais. Daí resta que “o conhecimento intuitivo do outro mundo só pode ser obtido aqui na medida em que se perde um pouco daquele entendimento de que se tem necessidade para o mundo presente” (TG II 341).

No terceiro capítulo, são apresentados dois exemplos de “construtores de castelos no ar” (TG II 342): Wolff e Crusius. O primeiro tem pouco material advindo da experiência e muito decorrente de conceitos sub-reptícios; o segundo, baseia-se na “força mágica de algumas fórmulas do pensável e do impensável” (TG II 342). Dessa forma, asseverou Kant, ao contrário do que ocorre

quando se trata da matemática, que é uma matéria comum a todos os homens, com os dois filósofos mais parece o sonhar, cada qual a seu modo e dentro de seu próprio universo, do qual excluem os outros homens (TG II 342).

Assim, após esboçar no capítulo anterior um paralelo entre a ilusão que acomete o visionário e os problemas que podem ocorrer ao filósofo, são acrescentados à questão os sonhos da razão e os da sensação. No último caso estão aqueles que “vêm [sic] algo que nenhum outro homem saudável vê” (TG II 342), e, se o que surge daí são “*quimeras*” (TG II 342) (o grifo é nosso), podemos falar de fantasias de sonhador, que “são elas mesmas *imagens inventadas*, que mesmo assim iludem os sentidos como se fossem objetos verdadeiros” (TG II 343) (os grifos são nossos). Quimera e fantasia então iludem os sentidos.

Mas há também referências a dois tipos de ilusões que possuem gêneses diferentes (provavelmente ele falava dos sonhos da razão e da sensação). Deste modo, o sonhador acordado se aprofunda em suas fantasias e em suas quimeras, logo mais caindo em sono, quando as suas quimeras se tornam sonhos. Este sonhador é capaz de representar as suas quimeras como localizadas dentro dele mesmo e sabe diferenciá-las dos objetos externos. A consequência disso é que as suas quimeras e suas fantasias não o iludem.

Caso diferente, em grau e espécie, ocorre com os visionários, que “põe fora de si a *ilusão de sua imaginação* e precisamente em relação ao seu corpo, do qual eles têm sensação também através dos sentidos externos” (TG II 343) (os grifos são nossos). Não é tanto a clareza dessa ilusão que instigou o interesse de Kant, mas muito mais a questão do seu lugar, pois não deveria ela afinal confinar-se à cabeça, ao invés de insinuar-se no lugar dos objetos reais?

Kant questionou “como a alma põe tal imagem (...) em um lugar exterior” (TG II 344), sem se contentar com comparações com outros casos, pois “saudável ou doente, seja qual for o estado do enganado, não se quer saber se algo semelhante acontece também em outras ocasiões, mas como é possível esse *engano*” (TG II 344) (o grifo é nosso) (apenas para lembrar, havíamos visto até aqui a auto-ilusão, as ilusões juvenil, da imaginação, e a bizarra, a sub-repção, a fantasia, a quimera, imagens inventadas e agora temos uma referência ao engano). Ele ainda considerou que a representação do objeto sentido (aquele que de fato se encontra no exterior) localiza-se no lugar no qual convergem as linhas diretrizes da impressão provocadas pelo mesmo objeto, e explicou que

[p]or 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*). 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 II 344).

Lançando mão das experiências óticas<sup>30</sup> (como a de um espelho côncavo) para compreender como se estabelece o lugar aparente de um objeto próximo, Kant encontrou dificuldades em determinar o lugar do *focus imaginarius*, pois

[os] 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 (TG II 344-5 NR).

Contudo, apesar de reconhecer esse embaraço, ele prosseguiu levando em consideração o assumido por Descartes, e assim, para Kant,

todas as representações da imaginação são acompanhadas simultaneamente de certos movimentos do tecido nervoso ou espírito nervoso do cérebro, chamados de *ideae materiales*, (...) semelhante àquele movimento que poderia causar a impressão sensível de que ele é uma cópia. (...) 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* (...) é posto fora de mim no caso das sensações claras do estado de vigília e o das *fantasias* (...) é posto dentro de mim, eu não posso falhar, enquanto estou desperto, em distinguir as imaginações, como *quimeras* minhas, da impressão dos sentidos (TG II 345) (os grifos são nossos).

Nesta passagem, além da busca pela compreensão de como é possível projetar ao exterior uma imagem produzida no interior do cérebro, temos uma referência ao teste da realidade “eu não posso falhar, enquanto estou desperto, em distinguir as imaginações, como quimeras minhas, da impressão dos sentidos” e também ao julgamento sobre a procedência (real ou ilusória) da imagem. A questão que aparece aqui gira em torno das condições de possibilidade dos juízos acerca do que se encontra fora de nós e do que lá não estando engana os sentidos. Ao estudar o que acontece em um juízo apropriado, Kant procurou entender o movimento que coloca fora do cérebro uma imagem que é produzida dentro dele:

Posto então que, por um acaso ou uma doença quaisquer, certos órgãos do cérebro sejam torcidos e tirados de seu devido equilíbrio de tal modo que o movimento dos nervos que vibram harmoniosamente com algumas fantasias ocorra conforme linhas diretrizes tais que, quando prolongadas, se cruzam fora do cérebro, assim o *focus imaginarius* é posto fora do sujeito pensante, e a imagem, obra simplesmente da imaginação, é representada como um objeto que estaria presente aos sentidos externos (TG II 346).

Refletimos que a palavra “*focus*” foi escolhida para representar o ponto no qual se reúnem os raios de luz que vêm a formar uma imagem. Para discutir a questão do local onde se produz a

---

<sup>30</sup> Ainda na linha que investiga as contribuições de Lambert a Kant, Ferreira (1988, p. 33) nota que Lambert também se referiu à perspectiva ótica ao tratar da distinção entre aparência e verdade no âmbito da experiência.

imagem ilusória (assim como a real), Kant pensou tal lugar em termos de um ponto para o qual convergem as linhas de luz ou de som. O que produziria a ilusão, em todo caso, passaria por um problema na projeção desse ponto, pois, ao invés de se concentrar no interior do cérebro quando fruto da imaginação, a imagem, fixando-se no exterior, provocaria um engano no juízo, convencendo o sujeito de que ele estaria de fato frente a objetos reais. Ainda, para Kant, “[e]sse engano pode se dar com qualquer um dos sentidos externos” (TG II 347) (o grifo é nosso).

Ainda temos a menção à visão dupla dos embriagados, como caso semelhante às doenças aludidas anteriormente, na qual, por ocorrência de uma dilatação dos vasos sanguíneos na área dos olhos, o alinhamento das linhas diretrizes é prejudicado. Do mesmo modo, uma “distorção dos vasos cerebrais” (TG II 347) poderia contribuir para a formação fora do corpo de uma imagem da fantasia. Contudo, Kant fez uma ressalva: quando o uso excessivo de bebidas alcoólicas, ou mesmo o langor provocado pelo sono, “[a] ilusão acaba assim que se quer e a atenção é recobrada. Aqui a transposição do *focus imaginarius* está submetida em certa medida às fantasias do arbítrio, ao passo que na alienação ela não pode ser impedida pelo arbítrio” (TG II 346 NR).

Segundo Kant, casos há em que é possível ao sujeito verificar que o que ele vê não passa de uma ilusão, porém ocorrem outros nos quais o comprometimento cerebral não permite ao sujeito que disponha da sua faculdade de julgar através do arbítrio, pois

a doença do fantasista dizendo respeito não propriamente ao entendimento, mas à *ilusão dos sentidos*, o infeliz não pode eliminar suas *quimeras* por nenhum tipo de raciocínio, por que a sensação dos próprios sentidos, verdadeira ou aparente, precede a todo juízo do entendimento e tem uma evidência imediata que suplanta de longe toda persuasão (TG II 347) (os grifos são nossos).

O fantasista que padece da ilusão dos sentidos não refere então um problema de entendimento e, por isso, não pode eliminar o que vê através do raciocínio. A sensação dos seus sentidos, sendo anterior ao ajuizamento, resguarda-se de qualquer interferência desse tipo. Corrobora ainda para esse pensamento a seguinte citação:

o engano da razão, 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! (TG II 360) (os grifos são nossos).

Primeiro, as citações acima agregam à nossa lista a ilusão dos sentidos e o engano da razão. Depois, notamos claramente neste ponto o viés fisiológico percorrendo o encadeamento das explicações. A ele se liga a perspectiva ótica, que fornece as comparações necessárias para tecer uma teoria a respeito da ilusão baseada em modelos orgânicos, fisiológicos e físicos. Trata-se de

uma consideração importante, pois fornece as bases para se pensar que as condições físico-cerebrais, conforme esboçadas nesse momento, seriam determinativas para o tipo de ajuizamento possível. Claro que não podemos nos esquecer de que, ao tratar do tipo de problemas que concerne à metafísica, Kant descartou os conceitos que foram oferecidos por uma razão “ora meio inventiva ora meio dedutiva” (TG II 348).

Temos então uma amostra da determinação fisiológica da natureza: se o caso é de ilusão dos sentidos, ao sujeito é inescapável um certo tipo de juízo ligado a essa ilusão. Mas ao lado da perspectiva fisiológica, Perez aborda a semântica<sup>31</sup>, que diz respeito, neste caso, a verificar qual o campo em que se inscrevem os conceitos, o dos objetos físicos ou o do mundo não-físico. Assim, para ele,

de acordo com Kant, esse tipo de casos [o de Swedenberg] revela ou um problema fisiológico na percepção ou um problema semântico 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. O ‘contato com espíritos’, que lhe proporcionaria acesso a um mundo não-físico, apresentaria um paradoxo ou uma contradição em termos. A relação entre o material e o imaterial não se daria pela execução de um passo numa sequência, mas por um salto em um abismo. A palavra espírito como algo imaterial jamais poderia referir um objeto do nosso conhecimento que, por definição, seria necessariamente material (PEREZ, 2009, p. 102).

A utilização de conceitos “para além dos objetos físicos” considera os objetos da fantasia tão válidos quanto os reais, produzindo um material sem nenhum significado efetivo. Para Perez, o procedimento desenvolvido nesse texto já havia sido utilizado em 1763 por Kant quando ele tratou da diferença entre os conceitos matemáticos e os metafísicos. A simples transferência dos conceitos, de um contexto a outro, sem o devido exame, não garante nenhuma realidade objetiva, pois “para cada conceito se trata de achar o significado pelo uso em diferentes proposições que pertencem a distintos tipos de discursos” (PEREZ, 2009, p. 105).

E quando os metafísicos falavam de alma, eles também a consideravam um problema tão válido quanto o era a questão dos espíritos aos visionários. E fica claro que a consideração desse tema (e enfim de todos aqueles incapazes de encontrar uma correspondência empírica) não cabe à metafísica. Assim, toda a problemática do conhecimento foi deslocada para um campo objetivamente válido, o que de fato Kant fez. E mesmo se David-Ménard pareça sugerir que Kant não deixou de se referir à loucura nas suas obras (DAVID-MÉNARD, 1996, pp. 9/11/119), nós, por outro lado, pensamos que independentemente disso ele deu um novo passo, e a partir de 1766, ao

---

<sup>31</sup> Para Loparic, o enfoque semântico contempla domínios de interpretação das representações. Assim, “[n]o caso das ideias teóricas, o domínio de interpretação é o constituído de dados intuitivos, no caso das práticas, é o de sentimentos morais, no caso de ideias estéticas e teleológicas, outros domínios sensíveis devidamente explicitados” (LOPARIC, 1999, p. 24.).

deixar de lado os aspectos fisiológicos, a questão da localização da imagem e a problemática dos espíritos, ele claramente estabeleceu os diferentes campos concernentes às faculdades cognitivas com as quais trabalhava.

A essa altura, salientamos dois aspectos que discordamos do trabalho de David-Ménard. Primeiro, da leitura que a comentadora faz do texto de 1766, na qual ela destaca haver, por parte de Kant, inquietação e angústia, como se o filósofo, a fim de trabalhar conteúdos difíceis de lidar - não apenas conceitualmente, mas psicologicamente falando -, resolvesse escrevê-los para elaborá-los. Ora, a abordagem da comentadora insiste em uma possível denegação (designação psicanalítica para o que, não sendo aceito conscientemente pelo sujeito, é trazido pelo intelecto na forma negativa) e tal persistência acaba por tomar, talvez de maneira excessiva, a parte pelo todo, obliterando a luz sobre outras considerações. Assim, baseada nesse seu parecer, ela tece afirmações de peso, difíceis de aceitar de forma integral, tais como, que “só suas hesitações em relação a Swedenborg puseram Kant no caminho da estrutura dialética da razão” (DAVID-MÉNARD, 1996, p. 83). Pensamos diferentemente, pois afirmamos no início que o que colocou Kant no caminho da ilusão, já em 1763, foi a busca pela causa dos ajuizamentos errôneos. Lembremos que àquela época Kant considerava de perto a questão da existência de Deus e não refutava o conhecimento a seu respeito. Tampouco transpareceu estar preocupado com questões de ocultismo. A pretensão era antes identificar os erros presentes nas proposições teóricas, problema este que continuou a perseguir-lo por muito tempo.

Além disso, para David-Ménard “o que mantém o filósofo tentado pelo ocultismo é a estreita ligação de uma intuição fanática e alucinada com um estudo sutil da bipartição do mundo” (DAVID-MÉNARD, 1996, p. 86). De fato, Kant fez um paralelo entre a condição de crença em espíritos e o interesse metafísico na alma. Mas, diferentemente da comentadora, que vê uma certa fixação de Kant ao tema ocultista - “Kant teme ser tragado por seu outro, o ocultismo” (DAVID-MÉNARD, 1996, p. 89) -, nós entendemos que ele reparou na existência de uma temática subjacente àquela dos espíritos - a morte - que é tratada de modo a assegurar que o seu significado seja amenizado ou neutralizado: “a principal causa da credibilidade das histórias sobre espíritos (...) nasceu presumivelmente da esperança lisonjeira de que se continue de algum modo depois da morte” (TG II 350). O interesse de Kant (impossível de afirmar que fosse o único, mas como tecer considerações sobre aquilo que não se tem dados a respeito?) no trabalho de Swedenberg estava em poder usá-lo para melhor compreender o que acontecia às teorias metafísicas (pelo fato de possuir um colorido significativo em virtude de saltar aos olhos), pois estas abordavam

um tema que, se por um lado nasce do mais profundo anseio humano - despistar a morte -, por outro, como consta na *Crítica*, surge espontaneamente da natureza da razão humana.

Mas Kant estava só no início de estabelecer o solo adequado ao fruto filosófico, tendo em vista que tal solo estava longe de se encontrar pronto. E para isso fora preciso justamente a tarefa de distinguir o que cabia à metafísica que se emaranhava em problemáticas irresolúveis. Assim disse Kant:

mesmo as primeiras *ilusões* acerca de supostas aparições de pessoas defuntas nasceram presumivelmente da esperança lisonjeira de que se continue de algum modo depois da morte, tendo então a *ilusão* enganado os sentidos em sombras noturnas e criado a partir de figuras ambíguas fantasmas adequados à opinião precedente, o que constituiu então para os filósofos finalmente ocasião para conceberem a ideia racional de espíritos e apresentá-la como doutrina (TG II 348) (os grifos são nossos).

As ilusões consideradas em 1766 podem ser corrigidas por uma avaliação que observa o campo empírico e a ele se atém. A perspectiva é então aquela que verifica se se trata de objetos empíricos ou não, e foi a partir desse ponto de vista que Kant pôde começar a indicar à metafísica aquilo que era possível conhecer. Entretanto, ele foi enfático em dizer que no que tange a espíritos é possível “ter todo tipo de opinião, mas nunca mais saber algo a seu respeito” (TG II 351).

Assim, ao lado das ilusões até aqui listadas temos ainda que observar que Kant fez uma breve menção à ilusão de ótica ao se referir à mudança de ponto de vista que ocorre quando se examina os próprios juízos a partir da razão de uma outra pessoa. Ele disse: “[p]or certo a comparação de ambas as observações resulta em fortes paralaxes, mas ela é também o único meio de evitar a *ilusão de ótica* e de pôr os conceitos em seu devido lugar” (TG II 349) (os grifos são nossos). Kant não discutiu mais o assunto, contudo podemos considerar o seguinte: a paralaxe<sup>32</sup> refere-se à alteração que surge como diferença entre a observação de um sujeito na posição A e na B em relação a um mesmo ponto observado, e a ilusão de ótica alude à distorção visual que nos faz ver o que não está lá. Com isso, Kant se referia à possibilidade de os juízos não serem totalmente isentos de enganos, pois “[a] balança do entendimento não é inteiramente imparcial” (TG II 349). Observamos ainda que na *Crítica* a ilusão de ótica também foi abordada, mas desta feita em

---

<sup>32</sup> Para Zizek, paralaxe é “o deslocamento aparente de um objeto (mudança de sua posição em relação ao fundo) causado pela mudança do ponto de observação que permite nova linha de observação” (ZIZEK, 2012, p. 32) e ele a toma em relação à constituição subjetiva que implica a relação sujeito/objeto, quando então os contornos do objeto mudam conforme a posição do sujeito. Nessa abordagem, ele também trata da antinomia kantiana, que confronta o empirismo e o realismo (portanto, dois pontos de vista sobre um mesmo objeto), apontando para o fato de Kant ter mudado, com a “virada transcendental” (ZIZEK, 2012, p. 36), os termos do debate, assim não mais discutindo quem está com a razão, mas considerando que há uma lacuna irredutível entre os polos racional e sensível, a qual não admite nem conciliação nem síntese das duas dimensões. Não se trata tanto do ponto de vista A ou B, mas de considerar a paralaxe que resulta justamente como diferença entre os dois pontos.

comparação com a transcendental, quando Kant argumentou que, embora todas as diferenças entre elas, ambas têm em comum a inevitabilidade.

Por fim, a respeito do empreendimento que Kant tomou para si, ou seja, o de demarcar os limites do conhecimento, temos a seguinte consideração:

a ciência chega à determinação dos limites que lhe são postos pela natureza da razão humana; e todos os projetos infundados, que em si mesmos talvez não fossem indignos, apenas se encontrando fora da esfera do homem, fogem para o limbo da vaidade. Então a própria metafísica se tornará aquilo de que ela esta agora ainda muito longe e que pouquíssimo se esperaria dela, a saber, a acompanhante da sabedoria (TG II 369).

Kant se referiu à natureza da razão humana, aqui podendo ser entendida como um limite ao conhecimento ou como uma trava que, se não considerada, arremessa o incauto a regiões obscuras e incertas, embaraçando o propósito kantiano de alcançar um conhecimento seguro. Contudo, como veremos adiante, ele verificou com a ilusão transcendental (que é parte dessa mesma natureza da razão) que, se a razão, por um lado, tem seus limites, por outro, está nela mesma a motivação para ultrapassá-los.

Chegamos ao fim do texto de 1766 com a seguinte relação de problemas: auto-ilusão (TG II 319/50) e ilusão juvenil (TG II 319), conceitos sub-reptícios e ilusão da imaginação (TG II 320 NR; 343), caminho errado (TG II 327), ilusão bizarra (TG II 332), fantasia e ilusões em geral (TG II 339/40), ilusão grosseira (TG II 340), sonhos da razão, sonhos da sensação e quimeras (TG II 342), imagens inventadas (TG II 343), engano (TG II 344), ilusões acerca de supostas aparições (TG II 348), ilusão de ótica (TG II 349), invencionices (TG II 350), engano da razão e a ilusão dos sentidos (TG II 360).

Primeiramente, em relação à ilusão, são vários os tipos aos quais Kant se referiu, dentre eles: I. a auto-ilusão, II. a juvenil, III. a da imaginação, IV. a dos sentidos, e V. a de ótica. A auto-ilusão é a aceitação de algo não relacionado à experiência simplesmente por esperança de que assim fosse (TG II 350). Quanto ao segundo tipo, sugerimos que ela se refere a uma certa ingenuidade ou a uma crença infantil. O terceiro diz respeito ao sonhador acordado, capaz de diferenciar a realidade das suas próprias construções imaginárias, enquanto o quarto concerne aos visionários que põem fora de si as ilusões da sua imaginação - e por se tratar de um fundamento primeiro dos juízos, neste caso não é possível ao visionário sanar tal ilusão (TG II 360). Já a ilusão de ótica engloba os enganos do sistema visual. Salientamos que excetuando a ilusão dos sentidos todas as outras podem ser evitadas, mas é preciso lembrar que, muito embora a ilusão de ótica possa deixar de enganar, ela continua em operação.

Além das ilusões há ainda as fantasias, o engano da razão, as quimeras, as invenções, o caminho errado e os conceitos sub-reptícios. A fantasia liga-se a imagens produzidas pela imaginação. Pensamos que, se ela é produzida pelo sonhador acordado, pode se limitar ao âmbito da fantasia, mas se quem a produz é o visionário, este com dificuldade a distingue da realidade. Já o engano da razão pode ser evitado, segundo Kant, “por uma direção voluntária das forças do ânimo e um pouco mais de sujeição de uma curiosidade vazia” (TG II 360). Temos nessa passagem uma indicação em direção da ideia sobre a responsabilidade do sujeito, isto é, nela Kant apontou no sentido de dizer que para escapar ao engano é possível voluntariamente reunir forças e fazer um pouco mais do que faria uma curiosidade meramente vazia. Esta curiosidade vazia faz referência a uma falta de conteúdo, o que nos reporta à nossa consideração, já trabalhada, da falta de ilustração. Tanto o erro de *O único argumento* quanto a ilusão juvenil e o engano da razão de *Sonhos* são perfeitamente sanáveis frente a um conhecimento sólido, que se constitui a partir de criteriosos exames racionais e críticos. Quanto à quimera, ela vincula-se à fantasia (TG II 338), à imaginação (TG II 343) e a algo não real (TG II 320) tanto quanto as invenções. Os conceitos sub-reptícios são conclusões obscuras transferidas de uma experiência à outra (TG II 321). Ainda notamos que o “caminho errado” (TG II 327) foi a única menção que encontramos em *Sonhos* a algo relativo a um erro propriamente dito.

Para concluir nossa análise do texto de 1766, faremos uma comparação com o anterior, de 1763. O erro se associa, em 1763, à contradição lógica (possibilidade ocorrendo ao mesmo tempo que o nada de efetivo), à mistura indiscriminada de conceitos (tempo e espaço se referindo à existência), assim como a um método inadequado. Em 1766, Kant abordou as ilusões (auto-ilusão, juvenil, da imaginação dos sentidos, etc.), as fantasias, as quimeras e os enganos. Aqui sua preocupação mais parece ser alertar para o absurdo de a metafísica considerar seriamente o tema sobre o conhecimento da alma (o que seria ilusório) do que registrar em especial os erros das teorias. Nos dois textos vemos o valor dado à experiência: em *O único argumento*, a experiência empírica, representada pela filosofia de Newton, é referência para sustentar ou refutar as teorias, enquanto em *Sonhos*, a ilusão está em se considerar conceitos que não eram retirados da experiência.

Há mudanças no que concerne ao tipo de assunto tratado. Se em 1763 podia-se discutir a existência de Deus, em 1766 a consideração da alma foi eliminada da discussão que se pretende científica e não faz parte daquilo que é possível conhecer. Kant foi, nesse sentido, taxativo ao dizer

“ponho agora de lado, como resolvido e concluído, todo esse assunto de espíritos, um vasto capítulo da metafísica” (TG II 352).

Em relação à responsabilidade, defendemos a interpretação segundo a qual uma certa falta de ilustração estava na base do erro em 1763. O defeito lógico ou a combinação inadequada dos conceitos apontavam para um sujeito desatento aos termos do problema que estudava, assim como à conclusão obtida da sua pesquisa. No texto de 1766, Kant mostrou que é imprescindível a escolha acertada do tema, pois investigar aqueles dissociados da experiência acarreta o risco de gerar teorias recheadas de fantasias. Então, enquanto a desatenção à esfera empírica vai de mãos dadas à fantasia, o sujeito pode ser visto como responsável por essa escolha, mas no caso do visionário que apresenta um problema que pode ter uma origem fisiológica, não é possível responsabilizá-lo pelas suas fantasias. Assim, em *Sonhos*, os problemas podem ter duas causas diferentes: I. uma inabilidade na escolha do tema a tratar ou II. uma disfunção orgânica que provocaria a visão de espíritos e a consequente crença e teorização ocultista.

Vemos ainda que em 1766 dois elementos chamam a atenção: o interesse dirigido ao local no qual se forma a imagem ou ao *focus imaginarius* (interno/externo) e a implicação fisiológica presente nas considerações sobre os espíritos: o “transtorno do tecido nervoso” (TG II 347) como causa no caso das ilusões da sensação. Tanto uma preocupação quanto a outra mostraram-se prescindíveis nos trabalhos futuros que examinaremos (a *Dissertação* e a *Crítica*). Isso porque nem o lugar nem a fisiologia dão conta de explicar o que incomodava Kant no que concerne à formulação e resolução de problemas metafísicos. Então é justo que perguntemos: o que continuou a prender a sua atenção? Dentre outras coisas, pensamos estar aquilo que subjaz à questão dos espíritos, que mais tarde veio a ser a ilusão inerente à natureza da razão humana (em 1766 há referência a uma razão, mas não a uma razão pura, muito menos havia investigado sua extensão e seus limites).

Assim colocada a problemática em 1766, uma solução viável para evitar os problemas direciona-se à necessidade de escolha dos temas a discutir, estabelecendo a devida investigação empírica para analisá-los. Destacamos a utilidade de examinar as perguntas e de descartar aquelas ociosas, cuja investigação redundaria em nada, para ater-se apenas às úteis (TG II 318). Mas veremos na próxima obra que, para encontrar temas adequados à pesquisa filosófica, deve-se obter o significado preciso dos conceitos envolvidos, pois a precariedade ou a falta de exame quanto ao seu sentido (aqui entendido como a faculdade de conhecimento na qual se inserem) pode conduzir a erros e a ilusões. Assim, estabelecer os diferentes tipos de domínios - sensível e inteligível - foi uma

das tarefas da *Dissertação acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e inteligível*, que passamos a examinar a seguir.

### 1.3 O ERRO DECORRENTE DO DESACORDO ENTRE AS FACULDADES SENSITIVA E INTELECTUAL

Na obra de 1770, intitulada *Dissertação acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e inteligível*<sup>33</sup>, Kant avançou em relação ao problema do erro em comparação à de 1766, pois ele abandonou as considerações voltadas à fisiologia e ao orgânico, centrando-se na questão de como o mundo aparece ao sujeito à luz das duas formas possíveis de conhecimento, a sensível e a inteligível. Essa linha de investigação adota (ou reafirma) o ponto de vista cognitivo, aquele que apreende o mundo e tece juízos relativos a ele, realizando portanto um deslocamento de foco, que vai de um sentido de determinação para o homem (o fisiológico das causas naturais) para a investigação do funcionamento do aparelho cognitivo e daquilo que nesse funcionamento permite que se façam construções errôneas<sup>34</sup>. Como veremos, se o erro presente em um ajuizamento advém de um problema gerado no enlace das faculdades, há que por certo distingui-las de forma a saber o que pertence a cada uma delas e assim evitar - ou corrigir - o engano. É exatamente isso o que se desdobra nesse texto: Kant estabeleceu os domínios do sensível e do inteligível para que, em os tornando claros, a metafísica, que “só se debate em um mar de ilusões” (MSI II 42), pudesse aprumar-se e, no novo rumo, discutir tão somente as questões possíveis de serem resolvidas. Logo, salientamos que a relevância da *Dissertação* para o nosso estudo está em ela apontar para o que parece estar em causa no erro da argumentação metafísica: a reunião em um mesmo juízo de elementos pertencentes a dois domínios distintos.

Ao abordar o conceito de mundo e a questão da composição, Kant anunciou a “dupla gênese [desses conceito] a partir da natureza da mente” (MSI II 387)<sup>35</sup>. Esta pode apresentar dois

---

<sup>33</sup> Daqui para frente, a *Dissertação acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e inteligível*, será designada *Dissertação*, no corpo do texto, enquanto as citações e as referências serão marcadas como MSI II, de acordo com a Akademie-Ausgabe.

<sup>34</sup> Na *Crítica*, estabelece-se de vez a investigação das condições de possibilidade *a priori* do conhecimento teórico que permitem formular as operações de ajuizamento.

<sup>35</sup> Notamos que Licht dos Santos (2008) e também Leonel Ribeiro dos Santos (2004) (tradutor da *Dissertação*, que ora discutimos) adotam o emprego de “mente” ao lidar com o conceito.

modos de proceder: elaborar uma noção como um problema da razão por meio da faculdade sensitiva - fundamentada nas condições de tempo - e/ou conceber abstratamente um conceito com o auxílio das ideias universais do entendimento. O funcionamento geral cognitivo investigado implica, portanto, nesses dois campos (sensibilidade e entendimento). Logo, na *Dissertação*, ele preocupou-se em estabelecer as bases conceituais dessas faculdades, delineando o campo próprio de significações de cada uma delas.

Assim, de início, Kant considerou o erro proveniente do desacordo entre as faculdades ao se rejeitar, por exemplo, a representação do infinito, devido ao fato de o conhecimento sensitivo não admitir, pois “é, contudo, da máxima importância lembrar que caem num gravíssimo erro aqueles que usam *um* tão perverso modo de argumentar” (MSI II 388-9) (o grifo é de Kant). Mas, diante de tal circunstância - e constatada a impossibilidade de um conceito quando vai contra o entendimento e a razão -, é feita uma advertência de que as coisas se passam diferentemente com o que sendo objeto da razão pura não se submete ao conhecimento sensitivo (MSI II 389). É apontado então para aquilo que engana em certos argumentos que, confundidos em relação à natureza do que afirmam, julgam ser o limite da mente similar ao do próprio objeto. Assim,

o desacordo entre a faculdade sensitiva e a intelectual (...) nada indica a não ser que *as ideias abstractas que a mente possui recebidas do entendimento muitas vezes não podem realizar-se no concreto e transformar-se em intuições*. Mas esta relutância subjetiva tem muito frequentemente a aparência de uma repugnância objetiva e engana facilmente os incautos, fazendo-os tomar os limites nos quais está circunscrita a mente humana por aqueles nos quais se contém a própria essência das coisas (MSI II 389) (os grifos são de Kant).

Nem sempre as ideias encontram respaldo material concreto. Então, ao ler tais considerações, é curioso reparar na mudança que se verifica na *Dissertação*, pois Kant pareceu se desviar das admoestações de *Sonhos*, quando os voos da razão eram fonte de problemas insolúveis, e deixar de lado a necessidade expressa de se ater apenas àquilo que podia ser verificado através da experiência<sup>36</sup>.

Ainda, a definição de mundo considera a matéria, a forma e a universalidade. Quanto à primeira ele destacou o seguinte: “não mencionei aqui a natureza das substâncias que constituem o mundo, se são *contingentes* ou necessárias, nem escondo gratuitamente essa determinação na sua definição para em seguida, como é hábito, daí mesmo a tirar por meio de uma certa maneira ilusória de tagarelar” (MSI II 389-90) (o grifo é de Kant). Já quanto à forma, ele advertiu àqueles que “são *enganados* pelos conceitos de espaço e de tempo” (MSI II 391) (o grifo é nosso) que estes conceitos

<sup>36</sup> Este fato foi ressaltado por Grier (2007, p. 49), para quem a tentativa de utilização da razão pura como conhecimento *a priori* em *Sonhos* é especulativa e improdutiva, enquanto que na *Dissertação* são os princípios da sensibilidade que recebem restrições de uso.

não são condições dadas por si mesmas, mas sim fenômenos. Portanto, há referência a uma maneira de argumentar que é ilusória e outra à possibilidade de ser enganado por uma concepção de espaço e tempo como condições já dadas. Assim sendo, até aqui temos três registros de problemas que podem surgir: “gravíssimo erro” (MSI II 388), de uma “ certa maneira ilusória de tagarelar” (MSI II 389-90) e a possibilidade de sermos “enganados pelos conceitos de espaço e de tempo” (MSI II 391).

Na continuação o filósofo deixou claro que são duas as maneiras de conhecer, cujas origens distintas devem ser respeitadas. A primeira (sensibilidade) é a receptividade àquilo que se apresenta aos sentidos e está na dependência da índole subjetiva do sujeito. As representações pensadas a partir do sensível perfazem os *phaenomena* ou “as coisas tais como aparecem” (MSI II 392). Por outro lado, o conhecimento (do entendimento) advindo do âmbito inteligível não é abstraído dos sentidos e representa os *noumena* ou “as coisas tais como elas são” (MSI II 392)<sup>37</sup>. A esfera sensível é passiva e afetada pelo que lhe é dado, e os sentidos testemunham o objeto no espaço e no tempo, que são os princípios formais da sensibilidade. Já no campo inteligível os axiomas e os princípios são objetivos e dados *a priori* pelo entendimento.

Bem se pode ver que as duas faculdades (MSI II 389) têm papéis relevantes frente ao ajuizamento e, quando mal discernidos os seus campos, incorre-se em erros. Para se evitar esse problema, é preciso que se aprofundem as suas diferenças. Assim sendo, na Seção II (MSI II 392), Kant distinguiu o sensível do inteligível e no § 3 e § 4 estabeleceu que na representação dos sentidos há matéria e forma. Matéria é a sensação, enquanto a forma é a espécie das coisas sensíveis (a forma, coordenada por uma lei natural do espírito, revela-se após afetar os sentidos). Aquele que conhece é afetado pela matéria da sensibilidade, mas por outro lado a constituição própria do sujeito (“lei ínsita na mente” (MSI II 393)) tem o efeito sobre a representação da forma. Logo, matéria e forma, enquanto representações, são dependentes da constituição daquele que conhece<sup>38</sup>.

Quanto ao papel do entendimento, no § 5 o seu uso é duplo: no uso real, é dado o conceito das coisas ou das suas relações; no lógico, são realizadas comparações entre os conceitos, segundo o princípio de contradição. Em relação ao lógico, verifica-se se um conhecimento é oposto ou idêntico aos outros. Isso pode ser feito de forma imediata e próxima (juízos) ou mediata (raciocínios). Contudo, o uso lógico pode ser aplicado tanto ao material provindo da sensibilidade

---

<sup>37</sup> Nesta obra de 1770, as coisas em si correspondem a representações processadas pelo domínio do inteligível. Porém, assim entendemos, na *Crítica* não haverá acesso nenhum (ou nenhuma correspondência possível) às coisas como elas são em si mesmas.

<sup>38</sup> Essa linha de pensamento é distinta à da metafísica tradicional, na qual são os objetos que afetam o sujeito.

quanto ao que advém intelectualmente. Daí Kant ter explicitado que frente a um dado sensível o conhecimento permanece sendo sensitivo, mesmo depois de trabalhado pelo uso lógico do entendimento, pois o que lhe confere a classe das coisas sensitivas é a sua origem ou gênese (MSI II 393). Assim, “os conceitos empíricos não se tornam intelectuais na aceção real mediante a redução a uma maior universalidade, e não ultrapassam o gênero do conhecimento sensitivo, mas, por muito que subam na abstração, permanecem indefinidamente sensitivos” (MSI II 394).

Para uma melhor compreensão, vale notar que Kant trabalhou com os conceitos de “coisa sensitiva”, “fenômeno”, “aparência” e “experiência”, distinguindo-os assim: “nos conhecimentos sensíveis e nos fenômenos, aquilo que precede o uso lógico do entendimento chama-se aparência, mas o conhecimento reflexivo que nasce da comparação de várias aparências, mediante o entendimento, chama-se experiência” (MSI II 394). A reflexão, portanto, marca a transição da aparência para a experiência, e ainda os conceitos da experiência são ditos empíricos, enquanto que os objetos designam-se fenômenos. No que tange ao uso real, explicitado no § 6, os conceitos intelectuais são dados através da própria natureza do entendimento, que nada contém de sensitivo. O uso dos sentidos não entra em causa aqui, o que significa dizer que o conceito intelectual, ou ideias puras, prescinde de tudo o que é sensitivo, ou seja, ele não é em hipótese alguma abstraído do sensitivo.

De tal forma são dispostas as coisas que um conceito empírico será sempre empírico, não importando se ele tenha passado pelo processo da universalidade, pois continuará sempre conforme a sua origem sensitiva. Com isso, Kant estabeleceu não apenas delimitações de domínios - sensibilidade e inteligibilidade - mas determinou também uma ancoragem à origem da representação, a qual obriga que o conceito se faça acompanhar dos atributos próprios ao seu campo (não se admitindo mesclar de forma indiscriminada a outros fatores sem ônus, conforme teremos oportunidade de ver mais adiante).

E a propósito disso, Kant evidenciou o seguinte:

[t]emo, porém, que o Ilustríssimo WOLFF, mediante esta distinção entre os sensitivos e os intelectuais - que para ele não passa de uma distinção lógica -, tenha abolido, com grande prejuízo para a Filosofia, aquela nobilíssima tradição da antiguidade de dissertar *acerca dos fenômenos e dos noumenos*, e assim tenha desviado os espíritos da indagação dos mesmos a maior parte das vezes para minúcias lógicas (MSI II 395) (os grifos são de Kant).

Kant indicou que o tratamento dado por Wolff quanto à classificação sensitivo/intelectual é apenas lógico e escamoteia a diferença entre fenômeno e noumeno, e, nesse caso, o fato de desviar os espíritos para minúcias lógicas pode resultar em perda para a filosofia.

Na sequência, os fins dos conceitos intelectuais podem ser elêntico e dogmático. Os fins elênticos fazem a separação do material que pertence à sensibilidade daquele outro que é inteligível “e, ainda que não façam avançar a ciência o tamanho de uma unha, conservam-na todavia imune ao *contágio dos erros*” (MSI II 395) (os grifos são nossos). O segundo conduz ao modelo conhecido pelo entendimento da perfeição *noumenon*, que, teoreticamente falando, é Deus, e que do ponto de vista prático é a perfeição moral. Assim, a filosofia moral é uma filosofia pura - daí, explicou Kant, que os epicuristas podem ser censurados por tecerem considerações a respeito do sentimento de prazer em relação à filosofia moral (MSI II 396). Anotamos que os fins elênticos conservam a ciência imune ao contágio dos erros.

O § 10 esclarece que, quanto às intuições, o homem conta apenas com as sensíveis, isto é, ele não possui ao lado das últimas uma intuição intelectual, pois apenas a intuição divina alcança ser intelectual. É a intuição sensível aquela que através dos sentidos acolhe a matéria para o conhecimento. A intuição é passiva e limitada por um princípio da forma, e este princípio formal corresponde ao espaço e ao tempo (MSI II 396-7). A forma das coisas é intuída de maneira imediata, concreta e singular. A condição sob a qual algo pode ser intuído são os princípios formais do espaço e do tempo. O nómeno e as ideias não são concebidos através de representações sensíveis e, portanto, ao inteligível não cabem os dados intuitivos. As coisas intelectuais fornecem conhecimento simbólico por meio de conceitos universais em abstrato.

A Seção III trata dos princípios da forma sensível (que é diferente da forma inteligível, que liga o que existe por meio de um princípio objetivo) e estabelece os seguintes pontos: se o princípio da forma do universo contém um nexos universal de todas as substâncias, perfazendo um todo que é o mundo, o princípio da forma sensível é subjetivo (lei do espírito que permite considerar as coisas como pertencendo ao mesmo todo) e contém o nexos universal das coisas enquanto fenômenos. Os princípios formais da sensibilidade são o espaço e o tempo. O tempo como ideia não aparece com os sentidos, mas é suposto por eles (MSI II 398). O tempo, como prévio a toda experiência, oferece a possibilidade para ela. A ideia de tempo, pensado como parte de um único tempo, é singular. De modo que tal ideia “é uma intuição, e, uma vez que é concebida antes de toda a sensação, como condição das relações que se manifestam nas coisas sensíveis, ela é uma intuição não sensível, mas pura” (MSI II 399). O tempo como grandeza contínua não é a soma de partes simples, tampouco é objetivo e real, mas é, pela própria natureza da mente (MSI II 400), uma condição subjetiva. O conceito de tempo é verdadeiro e diz respeito à lei imutável das coisas sensíveis (MSI II 401). É

primitivo, originário, e o mundo como fenômeno surge através dele (MSI II 402). Mas Kant notou que

[o]s que afirmam a realidade objetiva do tempo, ora o concebem como um certo fluxo contínuo no existir, embora sem nenhuma coisa existente (invenção das mais absurdas), como fazem principalmente os filósofos dos Ingleses, ora o concebem como um ser real abstraído da sucessão dos estados internos, como afirmam *Leibniz* e seus discípulos. Porém, a falsidade da última sentença é bem clara, uma vez que ela mesma se revela no círculo vicioso da definição do tempo e, além disso, ela negligencia completamente a *simultaneidade*, que é o mais importante derivado do tempo, e, desse modo, perturba todo o uso da sã razão (MSI II 400-1) (os grifos são de Kant).

Destacamos na citação acima que Kant qualificou de invenção absurda a concepção que toma o tempo como fluxo contínuo, tanto quanto apontou para a clara falsidade e a negligência da afirmação de Leibniz e discípulos, concluindo enfim que tal quadro perturba o uso da razão. Portanto, invenção, falsidade e argumentos perturbativos entram para a nossa lista de problemas encontrados na formulação das teorias metafísicas.

Kant também estabeleceu o conceito de espaço como um princípio formal da sensibilidade. As percepções exteriores supõem o espaço, mas ele não é abstraído delas e tampouco é uma criação sua. É uma representação singular e não abstrata, e uma intuição pura, assim como a forma fundamental da sensação externa. Kant afirmou que a representação de espaço “não é algo objetivo e real, nem substância, nem acidente, nem relação; mas algo subjetivo e ideal, saído da natureza da mente por uma lei estável” (MSI II 403). Contudo, a suposição de que o espaço seja um receptáculo absoluto que contém todas as coisas é uma “vã *ficção da razão*, [e] ela pertence ao mundo das *fábulas*, uma vez que forja verdadeiras relações infinitas sem quaisquer entes relacionados entre si” (MSI II 404) (os grifos são nossos). E ainda quanto aos que pretendem que o espaço seja a relação das coisas existentes, eles “caem num *erro* muito pior” (MSI II 404) (o grifo é nosso), pois prendem-se em um círculo e relegam a geometria unicamente ao campo das ciências empíricas. O conceito de espaço é considerado imaginário enquanto objetivo e real, mas verdadeiro em relação às coisas sensíveis (MSI II 404). Kant abordou então I. uma suposição como ficção da razão, que como tal pertence às fábulas, II. aqueles filósofos que caem em um erro ainda pior e III. um conceito imaginado em contraste com um verdadeiro. Neste trecho temos, portanto, as noções de ficção da razão, fábula, erro e conceito imaginário.

Em relação ao conceito de espaço, há a seguinte consideração: “aquele que se esforçasse por imaginar com a mente quaisquer outras relações diferentes daquelas que são prescritas pelo mesmo [conceito de espaço], a tal ponto iludia o [seu] tempo, que seria obrigado a usar desse mesmo conceito em auxílio de sua ficção” (MSI II 405). Kant estava se referindo ao espaço como

condição dos fenômenos, condição à qual não se pode escapar, se se quer representá-los. O iludir aqui remete a uma tentativa fracassada em realizar tal intento (imaginar relações diferentes daquelas prescritas pelo espaço), e tal propósito é visto como uma ficção. Anotemos o aparecimento do iludir-se, com sentido de uma tentativa vã em realizar algo que escapa às condições do espaço, e novamente o aparecimento de ficção.

E após examinar os princípios formais da sensibilidade (espaço e tempo), Kant considerou na Seção IV o princípio da forma do mundo inteligível. Havia questões - por exemplo em relação à substância - que alguns filósofos davam-se por satisfeitos ao tratar como pertencentes às condições de espaço/tempo absolutos e nada mais achavam necessário explorar. Contudo, subsiste para Kant o interesse no princípio da forma inteligível que concerne à possibilidade das várias substâncias relacionadas entre si no espaço pertencerem ao todo chamado mundo (MSI II 407). Assim, a respeito do comércio entre as substâncias (ou das relações), Kant voltou-se para a doutrina da influência física, que “admite inconsideradamente o comércio entre as substâncias e as forças transitivas como cognoscíveis apenas mediante a existência das mesmas, e, assim, ela não é tanto um sistema, quanto o desprezo de todo o sistema filosófico como supérfluo nesta matéria” (MSI II 407). O filósofo discute que, considerada a existência, as substâncias não têm necessidade de se relacionarem umas às outras, mas sim com a sua causa. Porém, a relação entre causa e efeito não constitui um comércio. E ele conclui que “a causa do mundo é um ser extramundano e não uma alma do mundo” (MSI II 408). Para ele, se há comércio, é porque as substâncias são causadas por um só: “a unidade na conjunção das substâncias do universo é uma consequência da dependência de todas relativamente a um só” (MSI II 408). Pois, se fossem muitas as causas, seriam muitos os mundos, e, como há um só mundo, é portanto uma só a sua causa “e não há arquiteto do mundo que não seja ao mesmo tempo criador” (MSI II 408). Kant ainda comentou as doutrinas da influência física, da harmonia pré-estabelecida e a do ocasionalismo (MSI II 409). Ao final dessa seção, ao tratar da legitimidade ou não de ir além dos limites da certeza que convém à metafísica, ele concluiu que “[p]arece, porém, mais prudente navegar junto à costa dos conhecimentos que nos foram concedidos pela mediania do nosso entendimento, do que arriscar-se no mar alto das indagações místicas” (MSI II 410). Essa citação mostra o relevo dado em 1770 aos argumentos fundamentados em princípios inteligíveis em detrimento daqueles nos quais preponderava a mística.

Na seção V, desenrola-se a discussão sobre o método empregado pelas ciências e pela metafísica. As ciências, cujos princípios são intuitivos (experiência ou intuição pura espacial e

temporal), são a física e a matemática (MSI II 410). O método que utilizam constitui-se por uma atividade que descobre os princípios e os axiomas. Também é por meio da tentativa e do erro que essas ciências se aprimoram, pois “é fazendo tentativas e inventando que se torna visível (...) qual a via e o plano que devem ser seguidos para que ela se torne perfeita e brilhe mais pura, uma vez limpas as impurezas provenientes tanto dos *erros como dos conhecimentos confusos*” (MSI II 410) (os grifos são nossos). O emprego do entendimento, neste caso, é lógico e através do princípio de contradição subordina os conhecimentos uns aos outros (MSI II 411). Podemos ver que, embora Kant não estivesse ainda se referindo à metafísica, fica evidente, pelo modo como ele escreveu, o quanto lhe era cara uma perspectiva “perfeita” e “limpa” de impurezas na consideração do conhecimento. Não é de surpreender então a sua preocupação em eliminar ao máximo tudo o que concernisse ao erro e aos conhecimentos confusos.

Mas, em comparação com a física e a matemática, o que ocorre com a filosofia pura ou com a metafísica é diferente. O uso do entendimento é real e o método que consiste no emprego adequado da razão para o estabelecimento dos princípios precede o científico, de forma que o estudo e a explicação das leis da razão são mesmo a gênese da ciência. Mas o fato de os conceitos serem dados pelo entendimento puro e não pelas intuições não os torna “imunes a *erros* (...) [pois] tudo o que é tentado antes que os preceitos deste [método] tenham sido cuidadosamente examinados e firmemente estabelecidos parece ter sido concebido temerariamente e deve ser rejeitado como pertencendo ao número dos vãos *enganos* da mente” (MSI II 411) (os grifos são nossos). Daí a importância de se distinguir como critério da verdade as leis autênticas da razão daquelas “*fraudulentas*” (MSI II 411) (o grifo é nosso) e fazer assim uma “justa avaliação” (MSI II 412). E Kant nos advertiu de que, ao não se aplicar esse método, o avanço da própria ciência fica comprometido, pois a metafísica, que está na sua gênese, procedendo tal como Sísifo, não consegue alcançar o seu intento e acaba causando prejuízos (MSI II 411). Uma parte do método defendido “se refere ao *contágio do conhecimento sensitivo com o conhecimento intelectual*, não apenas enquanto ele apanha desprevenidos os incautos na aplicação dos princípios, mas também enquanto ele forma os próprios princípios bastardos sob a aparência de axiomas” (MSI II 411) (os grifos são de Kant). Assim, o método ao qual Kant se referiu deve evitar que “os *princípios próprios do conhecimento sensitivo ultrapassem os seus limites e afetem os conhecimentos intelectuais*” (MSI II 411) (os grifos são de Kant).

É isso o que acontece quando as faculdades não têm respeitadas as suas fronteiras: acarretam-se contágios no ajuizamento. Dá-se então uma contaminação do conhecimento inteligível

pelo sensível, produzindo axiomas ou “princípios bastardos” (MSI II 411) com aparência de verdade. É dizer que a má aplicação dos princípios subjetivos ao âmbito inteligível falseia o juízo, pois as condições de espaço e tempo, não sendo características intelectuais, não podem ser empregadas objetivamente, e as ilusões que decorrem deste estado de coisas são chamadas de vício de sub-repção. O axioma que aí se forma é dito híbrido, bastardo ou falso. Assim,

como, porém, as ilusões do entendimento, mediante o suborno do conceito sensitivo tomado como característica intelectual, podem chamar-se um *vício de sub-repção* (...), a troca dos conceitos intelectuais e dos sensitivos será um *vício metafísico de sub-repção* (...), e, por isso, chamo *axioma sub-reptício* a esse axioma *híbrido* que faz passar os conceitos sensitivos por propriedades ligadas necessariamente ao conceito intelectual. Desses axiomas bastardos saíram sem dúvida os princípios para enganar o entendimento que infelizmente se encontram espalhados por toda a metafísica (MSI II 412) (os grifos são de Kant).

Vamos às nossas considerações: primeiro, I. adicionemos à lista de problemas os erros e os conhecimentos confusos, assim como os vãos enganos da mente, as ilusões do entendimento (vício de sub-repção) e a troca dos conceitos intelectuais e dos sensitivos (vício metafísico de sub-repção ou axioma sub-reptício ou axioma híbrido). Ao lado disso, II. vamos incluir aquilo que ocasiona tais problemas, como o uso de leis fraudulentas e o contágio do conhecimento sensitivo com o intelectual e, por último, III. faremos constar o resultado daí decorrente que é a formação de princípios bastardos e de axiomas sub-reptícios ou axiomas híbridos. Vemos que nessa parte o texto de 1770 colabora agregando os conceitos de ilusão do entendimento (ao lado dos vários tipos de 1766, como a auto-ilusão, a ilusão juvenil, a da imaginação, a dos sentidos, a de ótica, etc) e de axioma híbrido.

Notemos também que na citação acima encontra-se pela primeira vez nesse texto uma referência à ilusão. Logo em seguida também temos: “[q]ue, porém, o entendimento se submeta tão facilmente a este vício de sub-repção, isso deriva de que ele se *ilude*” (MSI II 413) (o grifo é nosso). Explicou Kant que o entendimento se ilude quando o conceito sensitivo faz um suborno ao entendimento para se passar por intelectual (ou quando um conhecimento sensitivo é enunciado como se fosse um conceito intelectual). A aplicação do conceito de ilusão recai nesse momento sobre o entendimento (e não sobre a razão, como mais tarde em 1781), que é a faculdade que lida com os conceitos intelectuais. Temos primeiramente um novo sentido de ilusão, que deixa os traços de 1763 que se relacionavam mais à sensibilidade (imaginação, sentidos, ótica), para se centrar em uma problemática sub-reptícia do entendimento (engano ilícito discursivo) e de vício (defeito e disposição para o erro, também discursivo). Como sugere o adjetivo “sub-reptício”, o engano ocorre de forma disfarçada e oculta, ou seja, em princípio, ao sujeito ou ao entendimento é despercebido o

movimento caracterizado como fraudulento. O entendimento, curvando-se à sub-repção, submete-se à determinação do espaço e do tempo.

Mas é importante ver que, além da ilusão do entendimento, Kant também se referiu às “ilusões dos conhecimentos sensitivos com aparência de intelectuais, de onde surgem os axiomas sub-reptícios” (MSI II 413). Um pouco antes, ele havia dito que “as ilusões do entendimento, mediante o suborno do conceito sensitivo tomado como característica intelectual”, chamam-se vício de sub-repção (MSI II 412), o que dá a entender que é da ilusão do conhecimento sensitivo que surge a do entendimento. É também interessante ver que Kant dispôs os axiomas problemáticos como se fossem produzidos pela sensibilidade. Quando ele disse “ilusões dos conhecimentos sensitivos” (MSI II 413), ele deixou aberta a possibilidade para se compreender que a sensibilidade era, ela mesma, capaz de produzir conhecimentos. Em todo caso, o que nos parece certo (e que vamos adotar daqui para frente) é que, em 1770, há a ilusão sensível e a ilusão do entendimento, ambas relacionadas entre si, a primeira colaborando na produção da segunda. Sendo assim, incluimos na nossa lista a ilusão do conhecimento sensível.

Segundo Kant, os axiomas sub-reptícios acima mencionados pertencem a três classes:

I. a condição sensitiva sob a qual se intui os objetos é a condição da possibilidade do objeto, quando “tudo o que existe, existe em algum lugar e em algum tempo” (MSI II 413). Este “princípio bastardo” (MSI II 413) submete todos os seres, mesmo os conhecidos apenas intelectualmente, às condições de espaço-tempo. Assim, permite elaborar “ociosas questões” (MSI II 414) sobre o lugar das substâncias imateriais, como a sede da alma, e mistura conceitos sensitivos com intelectuais (aqui, pela semelhança de conteúdo, nos recordamos dos argumentos e do contexto de *Sonhos*). Segundo Kant, ao proceder assim, “misturam-se incorretamente os conhecimentos sensitivos com os intelectuais como se fosse os quadrados com os redondos” (MSI II 414). E Kant corrigiu a quem pensa desse modo, limitando-os no alcance, ao dizer que

a presença dos imateriais no mundo corpóreo é virtual, e não local (...); e o espaço não contém as condições das possíveis ações mútuas a não ser para a matéria; porém, aquilo que constitui para as substâncias imateriais as relações externas das forças, tanto entre si como relativamente aos corpos, isso escapa completamente ao entendimento humano (...). Porém, uma vez que tenham chegado ao conhecimento de um ser supremo e extramundano, não é possível dizer-se até que ponto são enganados por estas sombras que voam em redor do entendimento. Eles inventam uma *presença local* de Deus (MSI II 414) (os grifos são de Kant).

Grier aponta para a inadequação em se empregar o espaço e o tempo, que são condições subjetivas, em lugar das objetivas. E ela explica em que consiste exatamente esses subjetivo e objetivo que se articulam diferentemente em relação à *Crítica*. Assim, na *Dissertação*, é o intelecto

que fornece as condições objetivas de julgamento, ao mesmo tempo em que oferece representações das coisas como elas são, enquanto a sensibilidade é restringida às condições subjetivas (GRIER, 2007, p. 106). Ainda, segundo Grier, Kant determinou que o campo inteligível fornece as representações dos objetos em si, enquanto o sensitivo oferece as representações das coisas como elas nos aparecerem, e, com isso, distinguem-se os princípios sensíveis dos inteligíveis. Mas o mais importante é o que a comentadora diz em seguida, a respeito do critério de conceitabilidade e de possibilidade:

Implícito em tudo isso pareceria estar a crença de que as leis do conhecimento intelectual expressam ao mesmo tempo o critério de possibilidade. Embora Kant negue esta visão em *Sonhos*, e a abandone na *Crítica*, na *Dissertação* ele repetidamente identifica o critério de conceitabilidade com aquele de real possibilidade (GRIER, 2007, p. 51)<sup>39</sup>.

Sem dúvida, na *Dissertação*, parece mesmo que Kant sugeriu uma tal autonomia intelectual. Com isso, ele relativizaria, em parte, o que fora estabelecido em *Sonhos* com relação ao erro de se tomar como verdadeiros conceitos desligados da experiência (não nos esqueçamos também de que em *O único argumento* ele estabeleceu a diferença entre fundamento lógico e existência real, demonstrando que um não implica necessariamente no outro).

Entretanto, a respeito de tudo isso, notemos que na *Crítica* tanto o entendimento quanto a sensibilidade se restringem às coisas tais como aparecem, e o intelecto não fornece mais as condições objetivas de julgamento (GRIER, 2007, p. 107). Portanto, na *Dissertação*, segundo Grier, encontramos: I. intelecto ligado às condições objetivas, II. possibilidade de representar as coisas como elas são e III. identidade entre conceitabilidade e possibilidade - três posicionamentos que passaram por modificações em 1781. Em suma, na *Crítica* pode-se notar que Kant se referiu aos princípios e às regras do entendimento como sendo subjetivos, mas na *Dissertação* o subjetivo recai apenas sobre a sensibilidade. Desse modo, Grier destaca que quanto ao primeiro axioma a intenção de Kant foi frear as pretensões da sensibilidade. Mas ela ainda se refere “à natureza enganosa das falácias sub-reptícias” (GRIER, 2007, p. 105)<sup>40</sup>, e quanto às últimas, decorrentes da subsunção das coisas possíveis às condições sensíveis do espaço e tempo, ela explica o seguinte:

[o] problema é que espaço e tempo são meras condições do conhecimento sensível (humano) e não podem ser tomados como condição de possibilidade das coisas em geral.

---

<sup>39</sup> “Implicit in all of this would appear to be a belief that the laws of intellectual cognition express at the same time the criteria for real possibility. Although Kant denied this view in the *Dreams*, and will abandon it in the *Critique*, in the *Dissertation* he repeatedly identifies the criteria for conceivability with those for real possibility” (GRIER, 2007, p. 51).

<sup>40</sup> “...deceptive nature of the subreptic fallacies” (GRIER, 2007, p. 105).

Por isso, usar espaço e tempo em juízos que são sobre coisas em si mesmas é considerar as condições subjetivas como objetivas” (GRIER, 2007, p. 105)<sup>41</sup>.

Sobre isso notamos que nos três textos consultados para este estudo, Kant se referiu a conceitos sub-reptícios, mas não a falácias<sup>42</sup>. Além disso, ele comentou que o espaço e o tempo compreendem tudo o que se apresenta aos sentidos. A isso ele comparou com algo “que não é propriamente um axioma sub-reptício, mas uma brincadeira da fantasia” (MSI II 413 NR), segundo a qual “*tudo aquilo que existe contém, em si o espaço e o tempo*” (MSI II 413 NR). Tempo e espaço, como condições de possibilidade da intuição dos objetos, são tomados como condições dos próprios objetos. E Kant prosseguiu: “embora aqueles cujos conceitos são mais grosseiros se agarrem firmemente a esta lei do imaginar, contudo eles mesmos vêm (sic) facilmente que isto diz respeito apenas ao esforço da fantasia para pintar para si as espécies das coisas, e não às condições do existir” (MSI II 413 NR). Nas citações, parece-nos que a brincadeira da fantasia aproxima-se de um axioma sub-reptício, assim como da lei do imaginar, e esta última relacionando-se ao esforço da fantasia. Entretanto a fantasia e a lei do imaginar (entrelaçadas ou não) funcionam aproximadamente como um axioma sub-reptício em relação ao que produzem, e, por isso, estas noções constarão da nossa lista.

Interessa-nos ver que o problema considerado nesse primeiro axioma sub-reptício envolve: um princípio bastardo, a noção de invenção (da presença local de Deus), a formulação de questões ociosas e absurdas e a mistura incorreta dos conhecimentos sensitivos com os intelectuais.

Na segunda classe dos axiomas sub-reptícios, conforme a *Dissertação*, temos:

II. entra em causa a condição sensitiva que permite unir os dados dos objetos a fim de formar um conceito intelectual do próprio objeto. Pode ser quantitativa (quantidade finita): “*toda a multidão atual pode ser dada mediante um número*” (MSI II 415) (todos os grifos das citações dos próximos dois parágrafos são de Kant). Neste axioma, a noção de tempo está presente como meio para se formar o conceito de finitude, a partir do que o infinito, “mediante um vício de sub-repção” (MSI II 415), revela-se impossível. Com efeito, no espaço e no tempo tudo tem início e tudo pode ser mensurável. Contudo, deve-se atentar para o fato de que o conhecimento sensitivo

---

<sup>41</sup> “The problem is that space and time are conditions simply of (human) sensitive cognition and cannot be taken as conditions of the possibility of things in general. Hence, to use space and time in judgments that are about things in themselves is to take subjective conditions to be objective” (GRIER, 2007, p. 105).

<sup>42</sup> No *Manual dos cursos de lógica geral* (1800), doravante designado *Manual* no texto e Log nas referências, encontramos a seguinte diferenciação: “[u]ma ilação da razão que, falsa em sua forma, possui embora a aparência de uma ilação correta chama-se *falácia* (*Trugschluss, fallacia*). Tal ilação é um *paralogismo* (*Paralogismus*), na medida em que nós mesmos nela caímos, e um *sofisma* (*Sophisma*), na medida em que procuramos fazer de propósito que outros nela caiam” (Log 269) (os grifos são de Kant).

estabelece proposições para o mundo sensível que não devem ser remetidas, necessariamente, ao intelectual. Já o axioma seguinte é qualitativo e afirma: “*tudo aquilo que é impossível se contradiz*” (MSI II 415). Segundo Kant, em ambos os casos o conceito de tempo afeta o conceito intelectual do sujeito. Para ele, as proposições sobre a dependência do todo e sobre a mensurabilidade da série “são erroneamente tidas por idênticas” (MSI II 415). De todo modo, Kant indicou que há casos nos quais “se associa algo *fraudulento*” (MSI II 415).

Esse segundo axioma sub-reptício surge então quando há a conversão do princípio da contradição que afirma que “*tudo aquilo que ao mesmo tempo é e não é, é impossível*” (MSI II 416) para o princípio que diz que “*tudo o que é impossível, é e não é ao mesmo tempo*” (MSI II 416). Em relação às leis sensitivas, esta afirmação pode ser verdadeira, porém, em se falando de um objeto da razão, não é. Assim, é de modo irrefletido que se chega à conclusão de que “*tudo o que não envolve contradição é por isso possível*” (MSI II 416). Aqui, as condições subjetivas do julgar são tomadas por objetivas, observando-se que “[d]ai as inúmeras invenções das *forças*, forjadas não sei em virtude de que capricho, as quais, longe do obstáculo da contradição, se desencadeiam tumultuosamente de qualquer espírito arquitectónico, ou, se se prefere, propenso a quimeras” (MSI II 416). Ele concluiu assim que a “impossibilidade das forças falsamente forjadas *não depende da mera contradição*. Por conseguinte, não é lícito tomar nenhuma *força originária* como possível, a não ser que seja *dada a partir da experiência*” (MSI II 416-7)<sup>43</sup>.

Mais uma vez Grier acentua que para Kant a falácia surge ao se tratar as condições subjetivas como sendo objetivas, emprestando ao espaço e ao tempo, que são condições subjetivas, o status de manter objetivamente tudo o que existe. Ao predicar um conhecimento sensível, o princípio deveria se limitar a coisas circunscritas a conhecimentos sensíveis, e, “por isso, para Kant, sensibilidade e os axiomas sensíveis apenas são capazes de juízos fundados subjetivamente, isto é,

---

<sup>43</sup> A respeito desses axiomas, é interessante notar que Kemp Smith identifica já na *Dissertação* a preocupação de Kant em torno do problema das antinomias, pois, para o comentador, “foi a existência das antinomias que conduziu Kant a reconhecer a subjetividade do espaço e do tempo” (KEMP SMITH, 2012, p. 432), assim como o levou a desenvolver a doutrina do Idealismo transcendental. O comentador aponta para três aspectos que mudaram entre a *Dissertação* e a *Crítica*: I. a demanda pela totalidade em 1781 terá como ponto de partida uma nova faculdade, pois “àquele tempo [1770] ele [Kant] era inclinado a imputar [essa demanda] a um mero e extravagante devaneio ou à imaginação” (KEMP SMITH, 2012, p. 432), II. na *Dissertação*, as antinomias são tratadas todas juntas sob o enfoque da incidência do tempo e do espaço no pensamento puro, mas na *Crítica* foram separadas segundo outras classificações e III. o caráter ilusório está ligado, na *Dissertação*, a um ponto de vista lógico, e “isso foi considerado inteiramente evitável e como ‘desaparecendo como fumaça’ após a adoção de um verdadeiro ponto de vista filosófico” (KEMP SMITH, 2012, p. 432); “...it was regarded as entirely preventable and as ‘vanishing like smoke’ upon adoption of a true philosophical standpoint”.

fornecem a base do juízo sobre objetos apenas enquanto considerados sob a restrita condição da nossa representação intuitiva (aparências)” (GRIER, 2007, p. 106)<sup>44</sup>.

Relativamente à terceira classe dos axiomas de sub-repção, temos:

III. a condição subjetiva que subsume um objeto é estendida à possibilidade do próprio objeto. Assim,

é deste gênero aquele axioma (...) segundo o qual *tudo o que existe de forma contingente, não existe em algum momento*. Este princípio fraudulento nasce da penúria do entendimento que, na maior parte das vezes, vê as características *nominais* da contingência ou da necessidade, mas raramente vê as suas características *reais*” (MSI II 417) (os grifos são de Kant).

O axioma sub-reptício também é um “axioma adulterado e errôneo” (MSI II 417). Assim, em adição aos princípios fraudulentos, há nesta terceira classe a referência a um axioma adulterado e errôneo. Portanto, em objeção aos axiomas sub-reptícios, podemos dizer que não é possível compreender o âmbito intelectual aplicando-se a ele os fundamentos relativos ao sensível. Dá-se, nos casos examinados, a mistura de uma condição objetiva com uma subjetiva, sendo que esta última pode recair sobre os objetos inteligíveis, que são independentes das formas de intuição. E em função disso ocorrem os problemas que foram listados até aqui.

Mas, após explicitar os axiomas sub-reptícios, Kant ainda elencou os princípios de conveniência, que são associados aos princípios sub-reptícios. Eles não transferem ao conceito intelectual a marca sensível, mas associam-se a este último como que por conveniência. São eles (MSI II 418):

I. “*tudo no universo acontece mediante a ordem da natureza*”. Sem este princípio, disse Kant, o mundo pareceria aos nossos olhos desordenado e caótico.

II. “*os princípios não devem ser multiplicados sem uma imperiosa necessidade*”. Este manifesta a unidade no mundo.

III. “*da matéria absolutamente nada nasce ou se perde e todas as vicissitudes do mundo dizem respeito apenas à forma*”, pois admitida a transitoriedade e a fluidez da matéria, nada restaria de estável e perdurável que servisse para explicar os fenômenos segundo leis universais e perpétuas.

Assim perfazem três princípios, sejam eles, da ordem da natureza, da unidade sistemática (também da natureza), e da constância da matéria. Neste caso, é o entendimento que em decorrência da sua singular natureza ocupa-se desses princípios como se fossem informações provindas diretamente do objeto, quando, na verdade, são recomendados apenas em função da sua utilidade.

---

<sup>44</sup> “Hence, for Kant, sensuality and the sensitive axioms are only capable of subjectively grounding judgments, that is, providing the bases for judgments about objects only qua considered under the restricted conditions of our own intuitive representation (appearances)” (GRIER, 2007, p. 106).

Os assim chamados princípios de conveniência fundam-se, portanto, em razões subjetivas e constituem-se em regras de julgar por meio das quais o entendimento se organiza, mas sem as quais ele não poderia emitir nenhum juízo sobre um objeto dado.

Agora será útil compilar todos os conceitos que colocamos na lista dos problemas encontrados por Kant na *Dissertação*: são eles: “gravíssimo erro” (MSI II 388-9), o que engana e “maneira ilusória de tagarelar” (MSI II 389-90), “contágio dos erros” (MSI II 395), invenção, falsidade e “argumentos perturbativos” (MSI II 400-1), vã ficção da razão, fábulas, erro e conceito imaginário (MSI II 404), iludir-se (MSI II 405), erros e “conhecimentos confusos” (MSI II 410), leis fraudulentas, princípios bastardos, “vãos enganos da mente” (MSI II 411), contágio do conhecimento sensitivo com o intelectual (MSI II 411), ilusões do entendimento (MSI II 412), entendimento que se ilude (vício de sub-repção) e a troca dos conceitos intelectuais e dos sensitivos (vício metafísico de sub-repção ou axioma sub-reptício ou axioma híbrido) (MSI II 412-3), “ilusões dos conhecimentos sensitivos” (MSI II 413), “princípio bastardo” (MSI II 413), “ociosas questões” (MSI II 414); fantasia e lei do imaginar (MSI II 413 NR), “vício de sub-repção” (MSI II 415), invenções e quimeras (MSI II 416), conceito falsamente forjado (MSI II 416-7), “princípio fraudulento” e “axioma adulterado e erróneo” (MSI II 417).

Dentre todos estes conceitos destacamos os seguintes: erro, invenção, ficção, conhecimentos confusos, enganos, contágio, conceito e/ou princípio sub-reptício, fantasia, ilusão sensível e ilusão do entendimento. Segundo o nosso parecer é ainda possível separá-los em dois grupos: I. um primeiro grupo sob o título maior de erros (erro, conhecimentos confusos, enganos, contágio, conceito e/ou princípio sub-reptício) e II. um segundo grupo sob o nome de ilusões (invenção, fantasia, ficção, ilusão do entendimento). Os erros centrando-se em um manejo ou uma articulação defeituosa dos conceitos, enquanto as ilusões encontram-se ligadas a percepções distorcidas ou a crenças sem nenhum embasamento empírico. Tendo em vista que Kant não elaborou tais distinções, propomos essa diferenciação que nos permite organizar o material de modo a perceber os dois patamares de problemas, um referido à lida inadequada com os conceitos (erros), outro à introdução de elementos da imaginação e à percepção deformada do sujeito que elabora os argumentos (ilusões). Até aqui (1770), erros e ilusões podem ser evitados, bastando a atenção e um exame criterioso, além de um conhecimento do que pertence a cada faculdade cognitiva.

Vejamus que aqui Kant demarcou e diferenciou a extensão dos conhecimentos sensíveis e inteligíveis e depois expôs os erros e as ilusões. O que está em causa é a investigação dos princípios que estão por trás de algumas teorias ou explicações, cujo encadeamento peca diante de uma utilização imprópria de algum dos termos envolvidos. Um raciocínio não contraditório, por si só,

não garante uma demonstração inequívoca. Porém, no decorrer de toda a *Dissertação*, Kant investigou precisamente o que nesse encadear aparece como sub-reptício, ou como elemento externo ao registro no qual se está operando e estranho à natureza intelectual da questão, problema esse, que já dissemos, pode ser corrigido, se analisado atenciosamente.

Nesse sentido, para Grier, “Kant localiza a fonte do erro metafísico no fato de que nós somos compelidos a deslizar de certos princípios meramente formais e subjetivamente necessários para outros (correlatos) materiais” (GRIER, 2007, p. 122)<sup>45</sup>. Embora Grier considere esse “deslizamento” como obrigatório, Kant deixou perceber que se trata de algo a cujo poder pode-se perfeitamente escapar e mesmo evitar de antemão, de modo que a tal erro não seria possível imputar um caráter de inevitabilidade (como o da ilusão transcendental na *Crítica*).

Já as ilusões às quais Kant se referiu na *Dissertação* são da ordem do funcionamento tanto da sensibilidade quanto do entendimento, que despercebidamente permitem que o erro sub-reptício se instale. Parece mesmo que em algumas situações é a ilusão que promove o erro. Assim, se ela é utilizada em um sentido bastante próximo do engano que aparece nos erros (e ainda deixa presente a questão da possibilidade de corrigir-se frente a uma posição melhor informada a respeito da diferença entre os domínios sensível e inteligível), pode-se também entender que é diferente do erro, pois seria anterior a ele, provocando-o.

Grier (2007, p. 48) afirma que nesse trabalho Kant desenvolveu a teoria da ilusão como parte do procedimento metodológico que visa evitar os erros advindos da aplicação incorreta das condições sensíveis aos objetos inteligíveis. Para a comentadora (2001, p. 63), na *Dissertação*, a ilusão se assenta no simples remetimento a silogismos falaciosos. Destacamos que de nossa parte, em relação a uma teoria da ilusão antes de 1781, somos mais modestos e apenas verificamos um patamar incipiente, que coloca a ilusão em um plano semelhante ao do erro, isto é, ilusão e erro são ambos evitáveis e passíveis de correção. Queremos então dizer que no período pré-crítico a noção de ilusão carece ainda de elementos essenciais, como, por exemplo, a localização da sua sede na razão e a verificação de seu caráter irreduzível como parte integrante da natureza da razão, e, por isso, pensamos que nesse momento ocorre mais uma ilusão que se insere na teoria do erro do que uma ilusão, propriamente dita, pensada em termos decididamente distintos do erro.

Bem, com todo esse material em mãos, estamos em condições de colocar como hipótese o seguinte: em 1770, as circunstâncias teóricas eram tais que, admitida a possibilidade de representar as coisas em si e de identificar conceitabilidade com possibilidade, não havia modo de pensar a ilusão como sendo inevitável (e transcendental), pois ainda estava aberta (por Kant e pela

---

<sup>45</sup> “Kant located the source of metaphysical error in the fact that we are compelled to slide from certain merely formal, but subjectively necessary, principles to other (related) material ones” (GRIER, 2007, p. 122).

metafísica) a possibilidade de se considerar o tema do suprassensível de perto, ou seja, como cognoscível, além de Kant não ter ainda a concepção definitiva da perspectiva *a priori* em sua filosofia. Assim, pensamos que o que abriu o caminho em direção à ilusão transcendental foram os passos dados no período pré-crítico, sim, mas que o que possibilitou o seu estabelecimento definitivo foram (mantidas então a distinção entre fenômeno e noumeno e a definição daquilo que se pode conhecer como dependente do empírico e da experiência), primeiro, a impossibilidade de evitar os erros apenas lidando com as precauções contidas nas obras anteriores à *Crítica* (ou seja, a constatação de que a busca pelo incondicionado não cessa de se impor, apesar das precauções), e segundo, a possibilidade de estabelecer as condições *a priori* (elementos transcendentais) do conhecimento (formas puras da intuição, categorias e ideias da razão).

#### 1.4 CONCLUSÕES DO CAPÍTULO I

Procurando apontar as contribuições dos textos pré-críticos para o que veio a se constituir na ilusão transcendental, está o fato de eles abordarem a problemática de uma falsa conclusão - pista essa que levou Kant à ilusão transcendental. Porém, para nós, a colaboração mais expressiva pode ser vista no estabelecimento de um método que, permitindo dissecar os diversos componentes de um juízo (analisar como os juízos se estruturam), remete cada elemento, ou cada uma das partes, à sua origem e à sua própria esfera de significação (sensível ou inteligível). Isso implica que a devida compreensão dos princípios de cada campo permitiu a Kant verificar que, em parte, a causa dos erros estava na mistura conceitual indiscriminada (ao lado dos erros lógicos e de método). Contudo, restou ainda uma dificuldade: os problemas relativos às formulações não se esgotavam só nisso, pois, mesmo se tais erros fossem evitados, ainda assim persistia a propensão para ir adiante com os temas metafísicos interditados. Kant então prosseguiu com sua investigação. E é dessa forma que pensamos que as exposições de 1770 e dos textos anteriores prepararam o caminho para a *Crítica*, pois foi “preciso parar de considerar o erro como um brusco acesso de loucura ou como a irrupção, no encadeamento das verdades, de uma causalidade fisiológica contingente, e desenterrar o seu germe na junção tenebrosa da *natureza* e da *ilusão*” (LEBRUN, 2002, p. 60) (os grifos são do comentador), obtendo assim o conceito da ilusão transcendental.

Então, relembremos sucintamente o percurso de Kant, resgatado por nós até aqui. Assim, segundo o ponto de vista que nos guia, ou seja, o de investigar os erros e as ilusões nas três obras, fazemos os seguintes apontamentos:

I. Em *O único argumento*, focalizamos quatro pontos principais: I. a procura por um método adequado para a pesquisa metafísica, II. o destaque dado à necessidade da experiência empírica como apoio às pesquisas, III. a falha lógica (confusão entre um fundamento lógico e um real) que é apontada como causa dos erros nos argumentos da metafísica tradicional e IV. as muitas referências a erros, mas contudo apenas uma à ilusão. Em 1763, o privilégio da investigação recai sobre os erros, não sendo dado maior relevo ao conceito de ilusão.

II. Em *Sonhos*, também são quatro os pontos que mereceram destaque: I. o fato da necessidade de uma escolha correta do tema a tratar. Aqui a preocupação tem como foco a advertência sobre o absurdo de a metafísica se debruçar sobre um tema (a alma), do qual nada se pode falar nem contra nem a favor, II. a importância dada à experiência empírica para o embasamento das teorias, III. a comparação entre a disfunção orgânica, capaz de provocar a projeção de imagens para fora do cérebro (espíritos), e a formulação metafísica de teorias relativas à alma, ambas produzindo materiais desprovidos de validade empírica. Neste ponto foram abordados a fisiologia, o mecanismo que produz as imagens e o local no qual elas se formam (*focus imaginarius*) e IV. a consideração de várias ilusões (auto-ilusão, juvenil, da imaginação dos sentidos), assim como de fantasias, quimeras e enganos, e, se comparado ao texto de 1763, *Sonhos* enfatiza menos os erros do que as ilusões.

III. Na *Dissertação*, segundo o que observamos, há três tópicos a ressaltar: I. a delimitação os mundos sensível e inteligível (com coisas como aparecem e coisas como são) e o estabelecimento dos princípios relativos a cada um, II. os princípios da sensibilidade recebem as restrições de uso e III. os problemas das formulações decorrem da imprevidência em relação às fronteiras de cada faculdade (a mistura incorreta dos conhecimentos sensitivos com os intelectuais), do que surgem os erros (erros, enganos, conhecimentos confusos, contágios, conceitos sub-reptícios - vício de sub-repção e vício metafísico de sub-repção, além dos princípios de conveniência), além do aparecimento das várias ilusões e fantasias (invenção, fantasia, ficção, ilusões, contribuindo com uma ilusão que diz respeito aos conhecimentos sensíveis e outra que concerne ao entendimento). Há também as influências da imaginação e de uma percepção distorcida na formulação das teorias.

Notamos que nas três obras a ilusão mantém um sentido próximo ao de engano e ao de erro e a sua correção é possível. Também encontramos a falta de ilustração presente em todas elas

justamente porque, se o erro é sanável, então para evitá-lo bastariam a tomada de precauções e o conhecimento de causa por parte do sujeito cognoscente. Dessa forma, Kant chegou a 1770 com a ilusão habitando um patamar semelhante ao do erro. Contudo, talvez uma diferença pudesse ser estabelecida, se pensássemos no erro como um produto da ilusão (esta então como um dos fatores a promover o erro). Outra forma de equacionar essa diferença seria dizer que as ilusões ligam-se à escolha de temas (espíritos, por exemplo), que não são dados empiricamente (uma possibilidade que se avizinha bastante da própria ilusão transcendental). Assim, a auto-ilusão, a ilusão da imaginação ou as ilusões dos conhecimentos sensitivos poderiam conduzir ao erro ao tratar de assuntos a respeito dos quais nada pode ser afirmado nem a favor nem contra. Esse modo de compreender a ilusão como promotora dos erros é corroborado pela passagem na qual Kant explica os axiomas sub-reptícios. Lá ele diz que “[t]odas as ilusões dos conhecimentos sensitivos com aparência de intelectuais, de onde surgem os axiomas sub-reptícios, podem reduzir-se a três espécies” (MSI II 413). Aqui fica claro que, ao menos nesse caso, os axiomas sub-reptícios surgem das ilusões.

Porém vejamos que o conceito de ilusão do período pré-crítico liga-se a determinações *a posteriori* do entendimento e da sensibilidade, isto é, o que está em jogo é um modo ilusório de conceber e de lidar com o conteúdo material e lógico dos juízos, quando no exercício dos mesmos, e não com as determinações cognitivas *a priori* (como se dá na *Crítica*). O significado da ilusão recai em grande medida (considerando que ele ainda tem conotações de erro) sobre uma possibilidade de conhecer os temas interditados (Deus, alma), ilusão essa que pode ser contornável ou evitável pelo reconhecimento dessa impossibilidade, enquanto o significado de erro vincula-se a um resultado que ocorre segundo processos fisiológicos (sonhos do visionário) ou como falta de *savoir faire* (erro lógico) ou ainda em decorrência de uma ilusão (quanto ao assunto a tratar).

Agora estamos aptos a responder à pergunta que nos colocamos na introdução deste capítulo: seria possível assinalar alguma semelhança entre as ilusões apresentadas nos textos pré-críticos e aquela de 1781? Se “aquela de 1781” se referir à transcendental, a resposta é não, pois a transcendental se circunscreve ao campo *a priori*. Mas é importante notar que na *Crítica* permanecem ilusões *a posteriori* (como a do entendimento) que também podem promover os erros. Então, como veremos mais adiante, em 1781 permanecem alguns sentidos de ilusão que acompanham em alguma medida os que encontramos nos textos pré-críticos. De toda maneira, propomos que foi o estabelecimento desses conceitos de ilusão e de erro que viabilizaram a formulação da ilusão transcendental.

Então, colocado em uma balança aquilo que lucramos com o nosso percurso através dos textos pré-críticos verificamos que o resultado, se pensado em termos da ilusão transcendental e não da ilusão da sensibilidade ou do entendimento, é muito mais negativo<sup>46</sup> do que positivo. Isso significa que ficamos com uma impressão bastante consistente do que o conceito de ilusão, vinculado à razão, dispensou daqui para frente. A ilusão de 1781 desdobra-se em ilusão transcendental, ilusão do entendimento e ilusão de ótica, e a transcendental não requer nenhuma das várias faces das ilusões da imaginação, da bizarra ou da dos conhecimentos sensitivos. Com a *Crítica*, apresentada nos próximos capítulos, o sentido do conceito de ilusão avançou de forma decisiva para a produção de um novo significado, o transcendental.

Para finalizar, deixamos um breve resumo de todo o processo pelo qual o conceito de ilusão passou: de auto-ilusão, ilusão juvenil, da imaginação, dos sentidos e de ótica (1766), e dos conhecimentos sensíveis e do entendimento (1770), à inevitável, transcendente ou imanente (1781), como ainda veremos, ou seja, de algo relacionado à produção *a posteriori* do entendimento e da sensibilidade (1766 e 1770) para parte integrante do funcionamento da razão *a priori* (1781). Porém, isso não ocorreu sem que antes Kant fundasse um novo domínio: o transcendental, que diferentemente da ilusão, dita por nós do entendimento, estabeleceu a fonte e a dinâmica de uma outra ilusão, a transcendental. Esta mudança indica que o que Kant procurava (a causa para os erros da metafísica) não era completamente encontrável no que acontecia ao se formular as teorias analisadas por ele antes de 1781. Esta era apenas uma parte - não nos esqueçamos disso -, pois, como ficou claro mais tarde, o erro do entendimento está inserido no contexto da ilusão transcendental. Nossos próximos passos serão então revelar os novos elementos que surgiram com a publicação de 1781 quanto à estrutura e ao modo de funcionamento das três faculdades (segundo capítulo), discernir as diferenças entre os erros e as ilusões (terceiro capítulo), oferecer a contribuição de um novo contexto para a ilusão transcendental (quarto capítulo).

---

<sup>46</sup> O negativo é usado aqui com o sentido daquilo que um conceito não é (apenas de forma semelhante, na *Crítica*, o noúmeno no sentido negativo “não é objeto de nossa intuição sensível” (KrV B 307)).

## CAPÍTULO II

*O mestre disse a um dos seus alunos: Yu, queres saber em que consiste o conhecimento? Consiste em ter consciência tanto de conhecer uma coisa quanto de não a conhecer. Este é o conhecimento.*  
Confúcio

*Pouco conhecimento faz com que as pessoas se sintam orgulhosas. Muito conhecimento, que se sintam humildes. É assim que as espigas sem grãos erguem desdenhosamente a cabeça para o Céu, enquanto que as cheias as baixam para a terra, sua mãe.*  
Leonardo da Vinci

### 2 AS FACULDADES COGNITIVAS NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

Com o exame feito no capítulo anterior, tivemos a oportunidade de ver que a fase pré-crítica discerniu o trabalho das faculdades da sensibilidade e do entendimento, contudo sem sentir ainda a necessidade de desdobrar o aparelho cognitivo em uma terceira instância que abrigasse funções diferenciadas das outras<sup>47</sup>. Também pudemos constatar que, em relação aos problemas apresentados nas formulações teóricas da metafísica, a ilusão do entendimento (MSI II 412) apresentava equivalência ao erro, enquanto que a ilusão dos conhecimentos sensíveis (MSI II 413) contagiava o conhecimento intelectual. Já no período crítico, como veremos neste capítulo, encontramos uma distinção mais apurada entre a sensibilidade, o entendimento e a razão<sup>48</sup>, acarretando tanto uma melhor delimitação das faculdades, no que concerne às suas funções e origem, quanto um avanço nas investigações dos problemas envolvendo as formulações metafísicas

---

<sup>47</sup> Kant se referiu algumas vezes à razão no período pré-crítico (MSI II 402/4/5), mas sem lhe atribuir um lugar especial, como foi feito com a sensibilidade e o entendimento.

<sup>48</sup> Em *Prolegômenos a toda metafísica futura*, encontramos duas passagens que atestam esse fato. A primeira, quando Kant comentou sobre a distinção entre as ideias da razão e as categorias, ele disse que “[s]e a Crítica da razão pura tivesse apenas conseguido primeiramente realçar esta distinção, teria já assim contribuído mais para esclarecer o nosso conceito e dirigir a investigação no campo da metafísica, do que todos os esforços inúteis para satisfazer os problemas transcendentais da razão pura (...), e que, por conseguinte, se enumeravam, de uma assentada, conceitos do entendimento e conceitos da razão, como se fossem de uma só e mesma espécie” (Prol A 128). Na segunda consta que na “Crítica, a minha maior preocupação foi sempre a de como poderia não só distinguir cuidadosamente os modos de conhecimento, mas também derivar da sua fonte comum todos os conceitos pertencentes a cada um deles, a fim de não só conseguir, sabendo a sua origem, determinar o seu uso com segurança, mas também de ter a vantagem (...) de reconhecer *a priori* e, por conseguinte, segundo princípios, se a enumeração, a classificação e a definição dos conceitos eram completas” (Prol A 129-30).

e seus equívocos<sup>49</sup>, e principalmente em relação ao funcionamento do aparelho cognitivo, a partir de seus elementos *a priori*.

Neste capítulo, como um trabalho preparatório para a análise dos erros e das ilusões, examinaremos o papel e o funcionamento das três faculdades, conforme elas aparecem na *Crítica*, e no próximo nos deteremos nos juízos problemáticos. A visão obtida do estudo das faculdades nesta etapa será de grande valia na próxima, na qual verificaremos as dificuldades encontradas nas questões metafísicas (insolúveis). Notamos ainda dois pontos: I. prezando uma melhor comparação entre o que Kant chamou de uso regulativo e de aplicação constitutiva das ideias da razão, decidimos estabelecer o seu uso regulativo no segundo capítulo e o constitutivo dialético no terceiro, quando então nos demos o direito de aprofundar a discussão que envolve o emprego de ambos os princípios e assim voltar a discuti-los à luz das implicações do *Apêndice*. Pensamos que, dessa forma, além de atendermos à sequência que o próprio Kant escolheu para debater o tema, estaremos melhor informados sobre as duas perspectivas, de modo a concebê-las sob um prisma mais abrangente, e II. conforme feito no capítulo anterior, neste abordaremos as faculdades do conhecimento sob um enfoque que evidencia o sentido das diferentes esferas cognitivas (sensível e inteligível) que participam da produção dos conceitos e ajuizamentos teóricos.

## 2.1 AS FACULDADES DO CONHECIMENTO

A *Crítica* é dividida em *Doutrina transcendental dos elementos* e em *Doutrina transcendental do método*. Neste capítulo, a primeira parte é a que mais nos interessa, pois dela consta a perspectiva funcional do processo cognitivo que envolve as faculdades da sensibilidade, do entendimento e da razão. A *Doutrina transcendental dos elementos*, por sua vez, é repartida em outras duas: *Estética transcendental* e *Lógica transcendental*. A sensibilidade é estudada na primeira, enquanto o entendimento e a razão, na segunda.

---

<sup>49</sup> Não nos esqueçamos de que o problema relacionado às formulações metafísicas errôneas não é o único foco de interesse da *Crítica*. Por exemplo, como bem aponta Licht dos Santos, Kant também visava, ele mesmo, uma metafísica, pois “se é verdade que a filosofia crítica se volta contra a metafísica, o campo de batalha sem vencedor duradouro, também é verdade que ela se volta à metafísica” (LICHT DOS SANTOS, 2008, p. 173). Isso tudo além, é claro, de buscar a resposta à pergunta clássica “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*” (KrV B 72).

Mas, para investigar as duas últimas faculdades separadamente, a *Lógica* é subdividida em *Analítica* e *Dialética*. A respeito das últimas, Figueiredo e também Loparic esclarecem e diferenciam os seus papéis. Segundo o primeiro,

[d]e um lado a Analítica transcendental, erigida sobre a tese de que só pode haver conhecimento dos fenômenos quando determinados como objetos pelo conhecimento, assinala a substituição da ontologia pela lógica da verdade<sup>50</sup>, conforme os parâmetros fornecidos pela analítica da experiência. (...) De outro lado, a Dialética transcendental ensina que as figuras da totalidade sobre a qual se projetam as determinações empíricas não correspondem a nada real e existente por si mesmo, sendo, antes, simples ideias da razão (FIGUEIREDO, 2005, p. 55).

Para Loparic (2005, p. 4), a *Crítica* como um todo é uma teoria da solubilidade dos problemas inevitáveis à razão, que estabelece se as questões propostas são válidas ou não e se os problemas são ou não solúveis, de tal modo que as proposições podem ser provadas ou refutadas. Contudo, ele indica que mais especificamente a *Analítica* pode ser considerada uma doutrina, pois prova que e como<sup>51</sup> as categorias aplicam-se aos objetos de conhecimento, enquanto que a razão pura, sem apresentar proposições sintéticas *a priori* que pudessem ser comprovadas, funciona como uma “doutrina negativa de limites” (LOPARIC, 2005, p. 133) ou como um “sistema de precauções” (LOPARIC, 2005, p. 133) capaz de controlar a atividade da razão. Dessa forma,

enquanto a doutrina da analítica transcendental fixa o escopo ou o domínio (Umfang) do conhecimento e também seus conteúdos (Inhalt), ou as propriedades básicas dos objetos cognoscíveis, a dialética transcendental fixa seus limites (Grenzen). O cânon<sup>52</sup> doutrinal fundamentado na analítica transcendental determina o quadro geral (baseado em conceitos e proposições *a priori*) da aplicação correta de operações *a priori* da faculdade do juízo, ao determinar conceitualmente representações intuitivas dadas (reflexão) ou ao exibir intuitivamente conceitos dados (subsunção). O cânon heurístico, baseado nos resultados da dialética transcendental, fornece regras para organizar com eficácia as operações governadas pelo cânon doutrinal (LOPARIC, 2005, p. 134).

---

<sup>50</sup> O comentador destaca que, antes de Kant, a metafísica dogmática dividia-se em metafísica geral e metafísica especial. A geral ou ontologia “tratava de expor os predicados do ser enquanto ser - os assim chamados ‘transcendentes’” (FIGUEIREDO, 2005, p. 55), enquanto a especial lidava com os conhecimentos relativos à alma (psicologia racional), ao mundo (cosmologia racional) e a Deus (teologia racional).

<sup>51</sup> Central para o problema da filosofia transcendental é discernir “o quê” e “o quanto” é possível conhecer *a priori* (LOPARIC, 2005, p. 67).

<sup>52</sup> Embora encontremos em Kant passagens que relevam o cânone com um sentido mais restrito, de um uso correto de uma faculdade de conhecimento (KrV B 85; B 88; B 824), e o órgãoon como ampliação e alargamento ilícitos de conhecimento (KrV B 85-7; B 823), encontramos também um trecho no qual Kant reconhece o cânone como servindo para o “uso estendido e coerente do entendimento” (KrV B 385). Loparic em relação ao cânone considera as duas perspectivas, a restrita e a ampliada, pois, ao lado de destacar que há um cânone na *Analítica transcendental*, como totalidade de princípios para o uso correto das faculdades de conhecimento (LOPARIC, 2005, p. 132), ele admite uma ampliação que concerne à teoria científica. Segundo ele, “a semântica transcendental kantiana determina condições universais *a priori* que devem ser obedecidas pelas operações da faculdade do juízo, que ampliam o conhecimento ao ordenar aparecimentos de uma maneira que não foi aprendida da experiência” (LOPARIC, 2005, p. 133). Para ele, os objetos do entendimento e os da razão “são fundamentais para a teoria kantiana da ampliação do conhecimento” (LOPARIC, 2005, p. 127). Assim, “[q]uanto à ampliação do conhecimento, ela consiste em encontrar proposições sintéticas possíveis e demonstrá-las. A teoria kantiana da ampliação do conhecimento objetivo é, pois, essencialmente uma teoria da pesquisa científica” (LOPARIC, 2005, p. 29).

Assim, o exame de uma divisão da Lógica geral em analítica e dialética, como lógica da verdade (como apontou Figueiredo) versus lógica da ilusão, como Kant indicou (KrV B 349), concerne manifestadamente ao nosso tema, que investiga os erros e as ilusões na filosofia teórica kantiana. Mas ainda é preciso ressaltar que da *Analítica* examinaremos detalhadamente a *Analítica dos conceitos* pelo fato de nela residir o subsídio que nos servirá de base para o estudo dos erros do entendimento. Já do conteúdo da *Analítica dos princípios* recolheremos apenas as informações necessárias para o nosso propósito, pois do uso destes princípios não há indícios, que tenham sido apontados por Kant, de enganos ou de erros, tal como acontece a partir dos conceitos. No que concerne à *Dialética*, é nela que Kant apresentou tanto o funcionamento regulativo da razão quanto aquele capaz de gerar as inferências dialéticas. Notamos assim que neste capítulo nos voltamos ao aspecto regulativo dos conceitos da razão, deixando o exame das inferências dialéticas para o espaço dedicado aos erros e às ilusões (terceiro capítulo).

### 2.1.1 A sensibilidade

O processo de conhecer envolve três etapas e tem início quando o sujeito do conhecimento é afetado pela representação dos objetos. O acolhimento (receptividade) de tais representações<sup>53</sup> é feito de forma passiva pela sensibilidade (KrV B 33). A receptividade enquanto dispositivo permite, segundo Loparic (2005, p. 94), que o estado interno do aparelho cognitivo mude sob a influência de coisas externas (heteroafecção) ou segundo as operações do próprio aparelho (auto-afecção).

A respeito desse caráter receptivo, assinalamos que, para Paton, a sensibilidade seria uma fonte de intuições passiva na qual as intuições não seriam criadas, mas apenas recebidas, diferentemente do entendimento, que compreenderia uma atividade ou um poder (PATON, 1984, vol. I, p. 94). Por outro lado, Longuenesse acrescenta que

mesmo sob esse aspecto essencialmente passivo e receptivo, a mente humana, de acordo com Kant, tem uma capacidade peculiar para ordenar em um todo os objetos de representações assim recebidos, e deste modo antecipar representações adicionais e a unidade que seus objetos poderiam ter com objetos de representações passadas e futuras. Esta ordenação e localização de objetos individuais de representações em um todo [é]

---

<sup>53</sup> Para Kant (KrV B 376), uma representação em geral, quando apresenta a característica consciente, remete à percepção, esta podendo ser uma sensação (ao se referir ao próprio sujeito) ou uma percepção objetiva (conhecimento), que por sua vez pode ser uma intuição (referência imediata ao objeto) ou um conceito (de modo mediato).

possível por meio das formas a priori da nossa capacidade de receptividade: espaço e tempo (LONGUENESSE, 2009, p. 3)<sup>54</sup>.

Logo, para a comentadora, à sensibilidade passiva cabe algum tipo de trabalho quanto a ordenar e localizar o material recebido segundo o espaço e o tempo. Ainda Allison propõe notar que, embora a passividade da faculdade sensível demande que um objeto lhe seja apresentado, ou ao menos tenha condições de ser apresentado, esta faculdade possui uma incumbência, seja ela a de colocar o material ou as representações à disposição do entendimento de um certo modo ou de uma certa maneira (ALLISON, 2004, pp. 13-15). Também Licht dos Santos observa que

[n]ão sendo atividade que produza o objeto, o ver depende de que um objeto seja oferecido à visão (a afecção); dependente de uma afecção, a intuição é passiva. Contudo, sua passividade não é absoluta, em todos os aspectos, mas é relativa ao ponto de vista da matéria e da existência do objeto; já o princípio formal de intuição, o modo peculiar de intuir os objetos, não é efeito nem depende dos objetos. Daí que a passividade possa ser mais bem caracterizada como receptividade, que é, decerto, passividade, mas ainda assim modulada por *certo modo* de acolher o que é dado (LICHT DOS SANTOS, 2012, p. 161) (os grifos são do comentador).

As reflexões dos comentadores nos permitem ver que a sensibilidade cumpriria um papel um tanto menos passivo do que aquele sugerido por Paton, quer ordenando os objetos no espaço/tempo, quer dispendo-os frente ao entendimento ou ainda realizando uma ligação própria a ela.

Para Kant (KrV B 34), tal acolhimento sensível tem algumas etapas : I. a sensação, que se relaciona ao objeto empírico e ao efeito causado pelo mesmo. Por ser provocada pela aparição do objeto, a sensação é dita *a posteriori*; II. a intuição<sup>55</sup>, que é o modo pelo qual o conhecimento se relaciona imediatamente ao objeto<sup>56</sup>. A intuição, ou a representação do objeto, antes de ser pensada pelo entendimento, subdivide-se em empírica (com a presença do objeto) ou pura (quando não envolve a sensação, mas apenas o espaço e o tempo ou as formas puras da sensibilidade); III. a

---

<sup>54</sup> “...even under that essentially passive, receptive aspect, the human mind, according to Kant, has a peculiar capacity to order in one whole the objects of the representations thus received, and thus to anticipate further representations and the unity in which their objects might stand with the objects of present and past representations. This ordering and locating of individual objects of representations in one whole is made possible by the a priori forms of our receptive capacity: space and time” (LONGUENESSE, 2009, p. 3).

<sup>55</sup> Segundo Kemp Smith, etimologicamente o termo intuição servia para se referir apenas às sensações visuais. Kant ampliou esse significado para todas as sensações. Além disso, a intuição também lhe parece mais apropriada que a sensação para abranger o espaço e o tempo. Para o comentador, a intuição tem conteúdo, o qual provê o material para o pensamento (KEMP SMITH, 2012, p. 79).

<sup>56</sup> Já, segundo Paton, a “sensação não é separada da intuição, mas é um elemento dentro dela” (PATON, 1984, vol. I, p. 97 NR 5); “...sensation is not separable from intuition, but is an element within it”.

matéria ou presença material do objeto, que no fenômeno equivale à sensação; e IV. a forma<sup>57</sup>, que corresponde à parte *a priori* do aparelho cognitivo, composta pelos princípios formais do espaço e do tempo, que organizam os objetos intuídos, ordenando o múltiplo do fenômeno em um lugar (aqui, lá) e em um tempo (antes, depois)<sup>58</sup>.

Para investigar o conhecimento assimilado pela sensibilidade, Kant isolou esta última, na *Estética Transcendental*, das outras faculdades (KrV B 36). A propósito do que lembra Paton (PATON, 1984, vol. I, p. 98), que o conhecimento propriamente dito é derivado da combinação do trabalho da sensibilidade e do entendimento, vemos que Kant a fim de estudar a sensibilidade considerou nesta parte da *Crítica* o conhecimento advindo apenas da faculdade sensível. E assim ele verificou que há na sensibilidade dois princípios *a priori*, ou duas formas puras da intuição, o espaço e o tempo (KrV B 35). Com a finalidade de examiná-las, as formas foram delimitadas sob dois métodos, o metafísico e o transcendental. A razão para essa diferenciação de método está no fato de que o metafísico contempla os conceitos como dados *a priori* (KrV B 38), enquanto que sob a perspectiva transcendental os mesmos podem ser examinados como fornecedores de outros conhecimentos sintéticos *a priori* (KrV B 40). Kemp Smith esclarece que “a exposição metafísica determina a natureza do conceito de espaço e mostra-a como sendo uma intuição dada *a priori*. A exposição transcendental mostra como o espaço, quando visto desta maneira, torna compreensível a possibilidade do conhecimento sintético *a priori*” (KEMP SMITH, 2012, p. 110)<sup>59</sup>.

Na *Exposição metafísica do espaço*, o sentido<sup>60</sup> é diferenciado em interno e externo (KrV B 37-40). Os objetos dispostos no espaço são representados na mente pelo sentido externo,

---

<sup>57</sup> Hanna (2013) observa que a forma é, enquanto representação mental, intrinsecamente estrutural. Segundo ele, isso pode ser notado na *Estética*, na qual as percepções têm formas quanto ao espaço e ao tempo, e também na *Analítica*, quanto aos juízos terem forma ou estrutura lógica. Em relação à matéria, o comentador diz que esta é o conteúdo qualitativo ou a informação que a mente tem sobre os objetos e “[d]esde que o mesmo objeto pode ser representado de diversas maneiras, existe uma relação muitos-para-um entre os conteúdos mentais (sentidos, significados) e seus objectos correspondentes” (HANNA, 2013, p. 196); “Since the same object can be represented in different ways, there is a many-to-one relation between mental contents (senses, meanings) and their corresponding objects”. O comentador ainda acrescenta que esta doutrina foi trabalhada por Frege no contexto linguístico de sentido e referência.

<sup>58</sup> Mais adiante veremos que é função do entendimento fornecer unidade às regras, assim como a razão opera a sistemática unidade dos conceitos. Depreende-se, então, que cada faculdade contribui com o seu papel na tarefa de unificar o conhecimento em seus distintos campos (sensível e intelectual). No caso da sensibilidade, o espaço e o tempo dispõem a diversidade recebida pelas intuições em uma determinada forma, a espaço-temporal (aqui, lá, frente, trás, antes, depois, simultaneamente).

<sup>59</sup> “The metaphysical exposition determines the nature of the concept of space, and shows it to be a given *a priori* intuition. The transcendental exposition shows how space, when viewed in this manner, renders comprehensive the possibility of synthetic *a priori* knowledge” (KEMP SMITH, 2012, p. 110).

<sup>60</sup> Para Kant, na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, o sentido, como parte da sensibilidade, “é a faculdade de intuição na *presença* do objeto”, em contraste com a imaginação, que trabalha sem essa presença. O sentido divide-se em interno e externo, sendo que o último tem como representação consciente a sensação (Anth 153) (o grifo é de Kant).

enquanto ao interno cabe a intuição da mente quanto a si mesma em relação ao tempo (ou ainda quanto ao seu estado interno). A representação do espaço é anterior a toda experiência e, em relação a esta última, serve-lhe de fundamento. A propósito do conceito de espaço não-empírico, Kemp Smith salienta o seguinte:

A prova de que a representação do espaço é não-empírica pode ser explicitamente indicada como se segue. As sensações são não-espaciais e diferem [entre si] apenas qualitativamente, e a representação do espaço deve ter sido adicionada a elas. E como [a representação do espaço] não é suprida pelas sensações dadas, ela deve, como última alternativa, ter sido oferecida pela mente. A representação do espaço, longe de ser derivada da experiência externa, é o que primeiro oferece a sua possibilidade. Como forma subjetiva que repousa pronta na mente, ela precede a experiência e coopera para produzi-la (KEMP SMITH, 2012, p. 101)<sup>61</sup>.

Além de não-empírico, o espaço é uma representação necessária *a priori*, pois oferece as condições de possibilidade dos fenômenos externos e das representações dos objetos. Para Kemp Smith, com o “espaço sendo necessário *a priori*, os objetos podem apenas ser apreendidos nele e através dele. Consequentemente ele não é dependente dos objetos apreendidos, mas ele mesmo está na base das aparências externas como condição de sua possibilidade” (KEMP SMITH, 2012, p. 104)<sup>62</sup>. O comentador observa que esta característica (*a priori* e necessária) é bastante semelhante à anterior (não-empírica), diferindo apenas na orientação, pois enquanto “uma prova que o espaço é um *antecedente subjetivo* necessário; a outra, que é um *componente objetivo* necessário” (KEMP SMITH, 2012, p. 104) (os grifos são do comentador)<sup>63</sup>. Se, como considera Kemp Smith, a primeira tem um cunho psicológico subjetivo, a segunda apresenta-se como um constituinte necessário objetivo da experiência.

Para Kant, a representação do espaço é uma intuição (*a priori*) e não um conceito discursivo<sup>64</sup>. Esta diferenciação ganha luz sob a explicação de Paton, pois para ele um conceito “é uma ideia geral contendo pontos comuns de diferentes objetos individuais. Uma intuição é uma

<sup>61</sup> “The proof that the representation of space is non-empirical may therefore be explicitly stated as follows. As sensations are non-spatial and differ only qualitatively, the representation of space must have been added to them. And not been supplied by the given sensations, it must, as the only alternative have been contributed by the mind. The representation of space, so far from being derived from external experience, is what first renders it possible. As a subjective form that lies ready in the mind, it precedes experience and co-operates in generating it” (KEMP SMITH, 2012, p. 101).

<sup>62</sup> “Space being necessary *a priori*, objects can only be apprehended in and through it. Consequently it is not dependent upon the objects apprehended, but itself underlies outer appearances as the condition of their possibility” (KEMP SMITH, 2012, p. 104).

<sup>63</sup> “The one proves that space is a necessary *subjective antecedent*; the other that it is a necessary *objective ingredient*” (KEMP SMITH, 2012, p. 104).

<sup>64</sup> Ao considerar o entendimento (KrV B 93), Kant deu a este último o estatuto de conceito discursivo, em contraposição às formas intuitivas (como o espaço, por exemplo). Mas, para Allison, “afirmar que o conhecimento humano é discursivo é dizer que ele requer tanto conceitos quanto intuição sensível” (ALLISON, 2004, p. 13); “to claim that human cognition is discursive is to claim that it requires both concepts and sensible intuition”.

ideia singular ou individual, isto é, uma ideia de um objeto individual. Eu concebo a triangularidade, mas eu intuo esse triângulo” (PATON, 1984, vol. I, p. 115)<sup>65</sup>. Podemos compreender que obtemos a enunciação das características gerais do objeto por meio de um conceito e, a partir dessa enunciação, podemos fazer uma ideia, não de um único objeto apenas, mas dos outros que se enquadrariam nessa definição. Já através da intuição temos o objeto mesmo no seu aspecto singular e individual.

O espaço está dado na faculdade sensível como intuição pura que antecede todas as outras e como princípio formal da sensibilidade. Diferentemente de um conceito, que só pode ser concebido pelo entendimento, ele é *a priori* e organiza os fenômenos recebidos pelo sentido externo. O espaço também é uno. Verifica-se a unidade pelo fato de vários espaços fazerem parte do mesmo espaço. Para finalizar, ele é infinito, sendo que a sua infinitude apresenta-se como uma grandeza dada. Heidegger esclarece que “[d]izer que o espaço é uma magnitude infinita não quer dizer que tem tal ou qual extensão, e magnitude infinita tampouco equivale a uma magnitude ‘sem fim’; a palavra ‘magnitude’ significa aqui esse ‘ser grande’ que torna possível esta ou aquela extensão (‘quantidade’)” (HEIDEGGER, 1981, p. 47)<sup>66</sup>.

O importante a se destacar da *Exposição transcendental* é a possibilidade de um conceito dar ensejo a outros conhecimentos sintéticos *a priori* (no caso do espaço, a geometria, por exemplo). O espaço como intuição encontra-se *a priori* e não é, portanto, uma intuição empírica. Isto significa que ele antecede a percepção dos objetos *a priori* no sujeito (KrV B 41), viabilizando o conhecimento sintético puro dos mesmos (esse conhecimento, então, se dá por meio do espaço como intuição). Kant perguntou-se como é possível que a intuição externa localize-se na mente, respondendo em seguida que “apenas na medida em que ela tem seu lugar simplesmente no sujeito, como a constituição formal do mesmo para ser afetado por objetos e, assim, receber uma *representação imediata* dos mesmos, i.e., uma *intuição*; apenas, portanto, como forma do *sentido externo em geral*” (KrV B 41) (os grifos são de Kant).

Tendo em vista que considerar espaço e tempo de outro modo pode gerar concepções equivocadas (como veremos no próximo capítulo), salientamos que as *Conclusões* apresentam um dado relevante para a presente pesquisa: “o espaço não representa nenhuma propriedade de coisas em si ou das relações destas entre si” (KrV B 42). O que se faz representar é o fenômeno, única

<sup>65</sup> “...is a general ideia containing the commun marks of different individual objects. An intuition is a singular or individual ideia, that is, an ideia of an individual object” (PATON, 1984, vol. I, p.115).

<sup>66</sup> “Decir que el espacio es una magnitud no quiere decir que tiene tal o cual extensión, y magnitud infinita tampoco equivale a una magnitud ‘sin fin’; la palabra ‘magnitud’ significa aquí ese ‘ser grande’ que hace posible esta o aquella extensión (‘cantidades’)” (HEIDEGGER, 1981, p. 47).

forma possível de se conhecer do objeto, considerando-se o espaço como a “única condição subjetiva da sensibilidade sob a qual nos é possível a intuição externa” (KrV B 42). A forma subjetiva da receptividade presente na mente condiciona que os objetos nos apareçam como fenômenos, inviabilizando a compreensão das coisas em si mesmas<sup>67</sup>, e, desta forma, se o espaço é contemplado em relação ao fenômeno, ele tem validade objetiva, mas, se diferentemente ele é tomado como fundamento das coisas em si, não é mais da realidade empírica que se trata e sim da idealidade do espaço. A abordagem transcendental (idealidade transcendental) não considera o espaço quando desconectado da possibilidade da experiência empírica (KrV B 44). No entanto, é certamente um equívoco compreender o “transcendental” como se fosse “transcendente”, como Kemp Smith (2012, p. 116) quando ele diz:

[n]a frase ‘idealidade transcendental do espaço’ Kant, como pode-se notar, toma o termo idealidade como significando subjetividade, e o termo transcendental como equivalente a transcendente. Ele está dizendo que, julgado a partir do ponto de vista transcendente, i.e., do ponto de vista da coisa em si, o espaço tem uma realidade meramente subjetiva ou ‘empírica’” (KEMP SMITH, 2012, p. 116)<sup>68</sup>.

É claro que o texto da *Crítica* exige que se distinga a idealidade que acolhe os objetos como coisa em si daquela outra (a de Kant) que os toma apenas como fenômenos.

Na *Segunda seção*, em consideração ao tempo, o argumento metafísico expõe que ele tampouco é um conceito empírico, mas, levando-se em conta o seu caráter *a priori*, é, como o espaço, o fundamento para a experiência (KrV B 46). É apenas tendo o tempo como fundamento que a simultaneidade e a sucessão podem ser percebidas. O tempo compartilha com o espaço o carácter da unicidade (pois tempos distintos fazem parte de um único tempo), assim como o da infinitude (o tempo é dado como ilimitado) (KrV B 47). Kant acrescentou que, tal como o espaço, o tempo também não é um conceito discursivo. A consideração transcendental do tempo explicita que

---

<sup>67</sup> Kant verificou que, para além do que é possível conhecer no campo da sensibilidade, há a coisa em si, que de modo algum encontra referentes no mundo empírico, configurando então dois modos de considerar um objeto, como fenômeno ou como coisa em si. Esta diferenciação foi explicitada por Kant ao final da *Analítica* (KrV B 294). Por ora, no entanto, temos que “o fenômeno, o qual tem sempre dois lados: um em que o objeto é sempre considerado em si mesmo (independentemente do modo de intuí-lo, permanecendo sempre problemática, todavia, a sua constituição), e outro em que se visa a forma da intuição desse objeto, a qual tem de ser procurada não no objeto em si mesmo, mas no sujeito a quem ele aparece, muito embora ela pertença efetiva e necessariamente ao fenômeno desse objeto” (KrV B 55). Mais adiante, disse que “o que poderiam ser os objetos em si mesmos, apartados de toda essa receptividade de nossa sensibilidade, permanece inteiramente desconhecido para nós” (KrV B 59). Ainda na *Estética Transcendental*, Kant salientou que “aquilo que é encontrável não no objeto em si mesmo, mas sempre nas relações deste ao sujeito, e inseparável da representação do último, é o fenômeno” (KrV B 70 NR). Notemos ainda que Allison (2004, p. 16) frisa a diferença entre pensar o fenômeno e a coisa em si da perspectiva de dois modos de considerar os objetos e do ponto de vista de duas entidades ontológicas.

<sup>68</sup> “In the phrase ‘transcendental ideality of space’ Kant, it may be noted, takes the term ideality as signifying subjectivity, and the term transcendental as equivalent to transcendent. He is stating that judged from transcendent point of view, i. e. from the point of view of the thing in itself, space has a merely subjective or ‘empirical’ reality” (KEMP SMITH, 2012, p. 116).

o movimento e a modificação são possíveis unicamente por seu intermédio, o que é dado *a priori* (KrV B 49).

As *Conclusões* tiradas por Kant em relação ao tempo apontam para ele como condição subjetiva para as outras intuições, e, enquanto o espaço diz respeito ao sentido externo, o tempo é a forma do sentido interno. Ele é também a condição formal para todos os fenômenos. Se abstraídas as coisas sensíveis, a validade objetiva do tempo não subsiste ou não permanece por si só (KrV B 49). Para Kant, o tempo

só tem validade objetiva com relação aos fenômenos porque estes já são coisas que nós assumimos como *objetos de nossos sentidos*; mas ele já não tem validade objetiva quando se faz abstração da sensibilidade de nossa intuição, portanto, do modo de representar que nos é próprio, e se fala das *coisas em geral* (KrV B 51) (os grifos são de Kant).

A validade objetiva do tempo e a sua universalidade dependem da sua consideração ou não em relação ao fenômeno. Como condição subjetiva da mente (KrV B 50) ou da intuição humana sensível (KrV 51), ele nada é fora da esfera fenomenal. Sendo assim, “nossas afirmações ensinam, portanto, a *realidade empírica do tempo*, i.e., a sua validade objetiva com relação a todos os objetos que possam ser dados a nossos sentidos” (KrV B 52) (os grifos são de Kant), recusando-se ao tempo qualquer ambição quanto a ter uma realidade absoluta. De forma que, segundo Paton,

o tempo é real, mas apenas subjetivamente, apenas como condição da sensibilidade humana, ou como forma do sentido interno. (...) O tempo como o espaço dependem, não da natureza da coisa-em-si, mas da natureza do sujeito cognoscente. Ele é empiricamente real, e tem sob si necessariamente todas as aparências de mim para mim mesmo. Mas isso não implica uma realidade absoluta (PATON, 1984, vol. I, p.181)<sup>69</sup>.

Entretanto, vale ressaltar a diferença entre o tempo representar a condição *a priori* imediata para os fenômenos internos, enquanto representa a mediata para os externos (KrV B 50).

Esclarece Kemp Smith que o tempo

não pode ser a determinação das aparências externas, mas apenas as representações do nosso estado interno. Aparências externas, contudo, como Kant reconhece, podem ser conhecidas somente por e através de representações. Nessa medida, elas pertencem ao sentido interno e conseqüentemente (tal é o argumento de Kant) estão sujeitas ao tempo. O tempo, como a condição imediata de nossas representações, é também a condição mediata das aparências (KEMP SMITH, 2012, p. 136)<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> “Time is real, but only subjectively, only as the condition of human sensibility, or as the form of inner sense. Time like space depends, not on the nature of the thing-in-itself, but on the nature of the knowing subject. It is empirically real, and has under it necessarily all appearances of myself to myself. But this implies no absolute reality” (PATON, 1984, vol. I, p.181).

<sup>70</sup> “...it cannot be a determination of outer appearances, but only of representations in our inner state. External appearances, however, as Kant recognises, can be known only in and through representations. To that extent they belong to inner sense, and consequently (such is Kant’s argument) are themselves subject to time. Time, as the immediate condition of our representations, is also the mediate condition of appearances” (KEMP SMITH, 2012, p. 136).

Após as *Conclusões*, Kant ainda trabalhou a questão do tempo na *Elucidação*, frisando mais uma vez que, em sendo a forma real da intuição interna, ele tem realidade subjetiva em relação à experiência do sujeito. Inerente ao sujeito, e não aos objetos, o tempo não tem realidade absoluta, pois não se liga objetivamente às coisas (KrV B 54). Tanto os objetos do sentido externo (espaço) quanto do interno (tempo) são fenômenos e não coisas em si. O tempo inerente ao sujeito e possuidor de uma condição sensível de percepção não existe sem a sensibilidade. Para a nossa investigação do próximo capítulo sobre os erros mantém-se essa importante advertência: em relação ao uso das formas puras da sensibilidade devemos considerar o fenômeno e não a coisa em si (que é impossível de se conhecer). A idealidade transcendental do tempo consiste nesta relação ao fenômeno, quando devemos deixar de lado a coisa em si, adotando exclusivamente a perspectiva do objeto da experiência.

Kant ainda formulou o parágrafo oito (§8), *Observações gerais sobre a estética transcendental*, para discutir a filosofia leibniz-wolffiana, trazendo o argumento pré-crítico da origem do conhecimento (faculdade à qual determinado conhecimento é pertencente) (KrV B 61-2). Este aspecto será trazido mais adiante no capítulo sobre os erros que envolvem a faculdade da sensibilidade, porém, além da discussão sobre a utilização imprópria de representação clara e obscura para se referir ao entendimento e à sensibilidade, Kant retomou a noção do espaço e do tempo como intuições *a priori*, a partir das quais são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, e como condições subjetivas, que fornecem o conhecimento dos fenômenos. Ele disse:

É indubitavelmente certo, portanto, e não apenas possível ou mesmo provável, que o espaço e o tempo, como condições necessárias de toda experiência (externa e interna), são apenas condições subjetivas de toda a nossa intuição, em relação às quais, assim, todos os objetos são meros fenômenos e não coisas dadas por si mesmas desse modo - a respeito das quais, também em virtude do que concerne à sua forma, pode-se dizer muito *a priori*, mas jamais o mínimo sobre as coisas em si mesmas que pudessem servir-lhes de fundamento (KrV B 66).

A propósito da idealidade dos sentidos interno e externo, Kant acrescentou que a parte do conhecimento que se relaciona à intuição contém apenas meras representações das relações do objeto ao sujeito, ocasionando com isso a impossibilidade de se conhecer uma coisa em si mesma (KrV B 67). Essas relações, ou o modo como a mente é afetada pelos objetos, podem ser quanto aos lugares (extensão) em uma intuição, ao movimento ou às modificações desses lugares, e às forças ou leis que determinam as modificações. Isso quer dizer que o tempo, como condição formal e como modo de colocar a experiência na mente, contém *a priori* as relações de sucessão, simultaneidade ou permanência das coisas.

E importante para nós, em função do tema da ilusão, reconhecer que Kant advertiu que, apesar de a intuição representar os objetos como eles aparecem e não como eles são, não há nisso nada de ilusório. Considerando que a qualidade do tempo e do espaço está no modo de intuir e não nos objetos em si, não se pode dizer, portanto, que eles (os objetos) constituam uma ilusão, pois suas propriedades são, de fatos, dadas na sensibilidade (KrV B 69).

Sobre esse ponto, Paton fornece uma analogia esclarecedora. Para ele, supondo que

nós tivéssemos nascido com algo como óculos azuis sobre nossos olhos, como - poderia-se perguntar - poderíamos determinar se o azulado das coisas de fato pertenceriam às coisas em si mesmas ou não? (...) Nós devemos também assumir que seria impossível para nós imaginar um objeto que não tivesse algum aspecto de azul, da mesma forma que seria impossível imaginá-lo de modo a que não ocupasse espaço nem permanecesse no tempo. (...) nós poderíamos não ter nenhum fundamento para decidir se o azulado pertence às coisas em si mesmas ou depende da natureza dos nossos olhos (PATON, 1984, vol. I, p. 168)<sup>71</sup>.

A partir de tal exemplo, fica evidente que a natureza do aparelho cognitivo impõe um certo modo de receptividade à faculdade sensível, que condiciona que os objetos nos apareçam como fenômenos e não como coisas em si. Além disso, acrescentou Kant, a nossa sensibilidade não apresenta uma intuição originária, mas sim derivada, não sendo, portanto, de modo algum intelectual (KrV B 72).

Como *Conclusão da Estética Transcendental* e como parte da resposta à questão “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*”, Kant mostrou aquilo que se encontra *a priori* na intuição, espaço e tempo, a partir do que é possível então perceber e representar o objeto, contudo com a ressalva de que o campo do conhecimento é restrito à experiência, não podendo se dirigir para além dos objetos sensíveis (KrV B 72).

Importante notar ainda que Loparic (2005, pp. 95-8) oferece uma interpretação operacional sobre o espaço e o tempo, distinguindo-os como formas da intuição ou como intuições formais, o que permite compreender alguns trechos da *Crítica*. Ele destaca a seguinte passagem acrescida por Kant na *Analítica transcendental*: “[o] espaço e o tempo, contudo, são representados *a priori* não apenas como *formas* da intuição sensível, mas como *intuições* mesmas (que contêm um diverso), portanto com a determinação da *unidade* desse diverso neles” (KrV B 160) (os grifos são de Kant). Para o comentador, “[e]spaço e tempo são, portanto, estruturas relacionais impostas *a priori* aos dados sensíveis pela nossa receptividade” (LOPARIC, 2005, p. 95), mas há distinção entre espaço e

---

<sup>71</sup> “...we were all born with something like blue spectacles on our eyes, how - it may be asked - could we determine whether the blueness of things really belonged to things-in-themselves or not? (...) We must also assumed that it would be as impossible for us to imagine an object which was not some shade of blue as it is to imagine an object which does not occupy some space and last for some time. (...) we could never have any ground for deciding whether blueness belonged to things in themselves or depended on the nature of our eyes” (PATON, 1984, vol. I, p. 168).

tempo como intuições formais e espaço e tempo enquanto formas puras da intuição, no último caso, formas aplicadas aos dados sensíveis. Ainda para ele, “o espaço e tempo são mais do que simples formas *a priori* de composição (*Zusammenfassung*) do múltiplo empírico *dado*” (LOPARIC, 2005, p. 96) (o grifo é do comentador). De fato, como ressaltado por Loparic, Kant se referiu textualmente a essa distinção na seguinte nota de rodapé:

Representado como *objeto* (tal como, de fato, se requer na geometria), o espaço contém mais do que a mera forma da intuição, a saber, a *reunião* do diverso dado em uma representação *intuitiva* segundo a forma da sensibilidade, de tal modo que a *forma da intuição* fornece apenas o diverso, mas a *intuição formal* fornece a unidade da representação (KrV B 161) (os grifos são de Kant).

O que deixa claro que, além de conter o múltiplo intuitivo, espaço-tempo fornecem a unidade do múltiplo nas representações. E Loparic conclui: “[e]m termos da minha interpretação: a intuição *material* impõe ao múltiplo empírico dado certas formas puras, as quais correspondem às condições de unidade representadas na intuição *formal*” (LOPARIC, 2005, p. 98) (os grifos são do comentador).

Temos então que a sensibilidade, com o espaço e o tempo como suas formas puras, é a faculdade que acolhe os objetos empíricos (múltiplo intuitivo) enquanto fenômenos (e não como coisas e si), organizando-os de modo a conferir-lhes a unidade em uma representação. Feito isso, o próximo passo, seja ele a produção de conceitos, requer o envolvimento de uma outra faculdade, como veremos a seguir.

### 2.1.2 O entendimento

O material recrutado pela sensibilidade (receptividade das representações) é, em um segundo momento, pensado pelo entendimento (espontaneidade do conhecimento) ou a faculdade envolvida no processo cognitivo que produz subsequentemente os conceitos. Assim, os

seres humanos são dotados com o que Kant chama de ‘espontaneidade’, a saber, uma capacidade, governada por regras, de adquirir representações que não são causadas apenas pelo impacto do mundo, mas [são] ativamente integradas em uma rede unificada, na qual os modos com os quais a mente combina representações possibilitam discernir quando elas devem ser aprovadas (como verdadeiras) ou rejeitadas (como não verdadeiras). As regras de acordo com as quais representações são deste modo integradas são regras para a formação

de juízos, que determinam elas mesmas as regras de raciocínio (LONGUENESSE, 2009, p. 3)<sup>72</sup>.

Mas, embora o destaque do entendimento quanto a essa formação (ativa) dos juízos, Kant conferiu igual importância às duas instâncias (sensibilidade e entendimento), pois para ele “nenhuma dessas faculdades pode ser preferida à outra. Sem a sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem o entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (KrV B 75).

A fim de dimensionarmos a mútua colaboração das faculdades, notamos que Loparic (2005, pp. 216-7) observa, por exemplo, que as figuras intuitivas<sup>73</sup> que representam as formas produzidas pelas operações categóricas devem ser homogêneas tanto às intuições quanto às categorias. Figuras que sejam universais e apoiem-se em regras *a priori* cumprem com requisitos que permitem atribuir a essas figuras as formas lógicas dos juízos de experiência do entendimento. Portanto, o conhecimento é um produto da receptividade e da espontaneidade, e “a receptividade participa do processo do conhecimento não somente como provedora de bancos de dados sensíveis, mas igualmente como fonte de condições *a priori* para as operações sobre esses dados” (LOPARIC, 2005, p. 138), isto é, dispondo o material contido sob as formas puras do espaço e do tempo.

Mas notemos que, se as duas faculdades cooperam para o conhecimento, isso não significa que as contribuições misturem-se indistintamente, sem consequências. Não, pois é de grande importância que se distinga o funcionamento de cada uma delas como meio de se evitar cair em erros (KrV B 76). Tal advertência, lembramos, já fora feita no período pré-crítico e será também abordada no capítulo deste trabalho relativo aos erros e às ilusões.

O entendimento puro é a fonte das regras e dos princípios. Os últimos determinam que os fenômenos, a fim de serem conhecidos, estejam subordinados a regras. As próprias leis da natureza, quando consideradas pelo uso empírico do entendimento, ficam sob os princípios do entendimento (KrV B 197-8). Este fornece então regras e princípios e encontra os exemplos de suas aplicações na experiência. Assim, “[a]penas estes princípios, portanto, fornecem o conceito que contém a condição e como que o exponente para uma regra em geral, enquanto que a experiência dá o caso que se subordina à regra” (KrV B 198). Porém, os princípios puros *a priori* são extraídos ou do

---

<sup>72</sup> “...human beings are endowed with what Kant calls ‘spontaneity’ namely a rule-governed capacity to acquire representations that are not merely caused by the impingements of the world, but actively integrated into a unified network, where the ways in which the mind combines representations make it possible to discern when they ought to be endorsed (as veridical) or rejected (as non-veridical). The rules according to which representations are thus integrated are rules for forming judgments, which themselves determine rules of reasoning” (LONGUENESSE, 2009, p. 3).

<sup>73</sup> Segundo Loparic (2005, p. 157), há figuras de objetos empíricos que se vinculam à faculdade empírica da imaginação produtiva e formas figurativas puras que são produzidas pelos esquemas puros (geométricos e transcendentais).

entendimento ou ainda de intuições puras, como o caso da matemática. Mas embora isso todos os conceitos são produzidos pelo entendimento. E Kant ainda destacou que a aplicação dos conceitos puros do entendimento (categorias) à experiência ocorre segundo um uso matemático ou um uso dinâmico. O primeiro relaciona-se à intuição e detém uma certeza intuitiva; o segundo concerne à existência do fenômeno e é contingente. Quanto às intuições sensíveis e aos conceitos do entendimento, Loparic nota dois pontos importantes. Antes de tudo, que uma diferença entre intuição e conceito reside em que a primeira relaciona-se imediatamente ao objeto, como já vimos, enquanto o segundo, mediamente (LOPARIC, 2005, p. 171). O conceito constitui-se por representações universais ou discursivas e trabalha com a unidade da consciência, que equivale à composição do múltiplo das representações realizada por uma regra lógica ou discursiva. Tal unidade do entendimento é *a priori* e diferencia-se da unidade material *a posteriori* e da unidade intuitiva, realizada no âmbito das formas *a priori* da sensibilidade, espaço e tempo. Em segundo lugar, interessa-nos que o comentador destaca que as regras do entendimento têm forças diferentes, pois, enquanto umas são “construções reais ou procedimentos de cálculo” (LOPARIC, 2005, p. 113), como os axiomas do entendimento, outras “são apenas regras para se procurar objetos na experiência e não para efetivamente constituirlos” (LOPARIC, 2005, p. 114), como o caso das analogias (lembramos que tanto os axiomas quanto as analogias estão melhor detalhados mais à frente).

O entendimento pode lidar exclusivamente com regras lógicas ou pode relacionar-se também com a experiência. A averiguação do funcionamento lógico do entendimento é realizada pela ciência da lógica, que estuda as regras empregadas na aquisição de conhecimentos. É ela a lógica geral e se subdivide em pura e aplicada. A pura, *a priori* ou formal requer a abstração de todo o material empírico, seja ele a imaginação ou a memória, interessando-se exclusivamente pela forma e pela universalidade do pensamento, às expensas de todo conteúdo, pois ela não recolhe nada dos princípios empíricos ou da psicologia. Em função dessa abstração de conteúdo, a lógica pura não pode fornecer regras para a faculdade que exerce a tarefa de ajuizar e que aplica as regras aos casos concretos (KrV B 171-3). Portanto, a parte pura da lógica geral “*abstrai de todo conteúdo do conhecimento, [e] não lhe resta nada, portanto, senão a tarefa de dividir analiticamente a mera forma do conhecimento em conceitos, juízos e inferências e, assim, estabelecer regras formais para todo uso do entendimento*” (KrV B 171-2) (os grifos são de Kant). Já a lógica aplicada admite tanto as condições empíricas quanto as contingenciais, relativas ao sujeito que conhece, e relaciona-se também com os conteúdos psicológicos (KrV B 77-9).

Contudo, coroando o interesse da *Crítica* está a lógica transcendental, que, entendida como ciência que lida com a origem, o alcance e a validade do conhecimento de objetos, vai além da lógica geral e perquire a origem do conhecimento dos objetos (KrV B 81)<sup>74</sup>. É de sua alçada também corrigir e amparar a faculdade de julgar, indicando *a priori* os casos aos quais as regras devem se aplicar (KrV B 174).

Antes de aprofundar mais as diferenças entre a lógica formal e a transcendental, Kant ressaltou que tanto uma quanto a outra podem ser analíticas ou dialéticas. Considerando que a matéria, até mesmo pela sua diversidade, não pode oferecer um critério universal de verdade, a forma das regras universais é apontada como um índice de maior certeza, mas se, e apenas se, essa forma for tomada como cânone e não como órganon. No primeiro caso (cânone), trata-se da analítica, que “dissolve todo o trabalho formal do entendimento e da razão em seus elementos, e os expõe como princípios de todo o julgamento lógico de nosso conhecimento” (KrV B 85). A lógica geral lida no uso analítico com a concordância entre as leis lógicas e o conhecimento adquirido. Porém - questão essa à qual retornaremos mais adiante -, não há possibilidades, nesse caso, para afirmar sobre a verdade material do conhecimento, visto que o conteúdo não é abordado pela lógica formal, e, salientamos, incorre-se em um erro dialético, se se pretende usá-la como órganon. Ainda em relação à questão da analítica e da dialética, a lógica transcendental, que se volta para origem do pensamento, é analítica se não perde de vista a referência à experiência, tornando-se dialética quando se descuida desse apoio e emprega os elementos puros do entendimento além dos limites empíricos.

Para Kant, uma das diferenças entre as duas lógicas está nesse fato (a entrada em cena ou não da matéria da experiência), pois sobre o conhecimento, cuja origem é o entendimento tratado pela lógica transcendental, ele disse que “o uso desse conhecimento puro, contudo, baseia-se no seguinte, como sua condição: que nos sejam dados objetos na intuição aos quais aquele possa ser aplicado” (KrV B 87).

No que se refere às diferenças, Paton destaca esse ponto ao afirmar que a lógica transcendental não abstrai completamente a matéria do pensamento como faz a formal. Para o comentador, ainda como distinção entre as duas lógicas, está o fato de a formal preocupar-se com a regra e a forma, necessárias aos pensamentos como um todo, enquanto que à transcendental

---

<sup>74</sup> No *Manual*, Kant deixou claro que a preocupação da lógica geral não é a origem do conhecimento: “A Lógica Geral não tem de investigar, portanto, as *fontes* dos conceitos; não tem de investigar a maneira como os conceitos, como representações, surgem, mas unicamente como representações dadas tornam-se conceitos no pensamento” (Log AK 94) (o grifo é de Kant).

interessa exclusivamente as regras do pensamento *a priori* (sintético), além de ela procurar pela fonte ou origem do pensamento, como podemos conferir com a seguinte citação:

[A] Lógica Transcendental portanto difere da Lógica Formal, primeiramente, porque ela lida com um tipo *particular* de pensamento (sintético *a priori*), enquanto a Lógica Formal lida com todo o pensamento; e em segundo lugar, porque ela busca determinar a *origem* de cada tipo de pensamento estudado, uma questão que a Lógica Formal ignora (PATON, 1984, vol. I, p. 223)<sup>75</sup>.

Para atestar as diferenças entre ambas, Paton (1984, vol. I, p. 235) observa que a crítica endereçada por alguns comentadores a Kant, quanto a ele ter procurado dividir a lógica transcendental segundo o modelo da formal, não é procedente, pois a analítica da lógica formal lida com conceitos, juízos e inferências, podendo estabelecer com segurança um cânone para a razão, enquanto a da lógica transcendental não imita essa divisão. Se a analítica da lógica formal contém três divisões (conceitos, julgamentos e inferências), “[n]ão há nada correspondendo à terceira divisão na *Analítica Transcendental*” (PATON, 1984, vol. I, p. 236) (os grifos são do comentador)<sup>76</sup>, que se constitui pela divisão entre *Analítica dos conceitos* e *Analítica dos princípios*. Na lógica transcendental, a *Analítica* decompõe o conhecimento *a priori* em seus elementos, e, mais especificamente, a *Analítica dos conceitos* investiga os conceitos puros que surgem do próprio entendimento (as categorias) (KrV B 90) e efetua a sua dedução.

Feita essa ressalva, passamos a examinar a *Analítica transcendental*, mas não sem antes considerar o seguinte: na primeira seção da *Analítica dos conceitos*, intitulada *Do uso lógico do entendimento* (KrV B 92), Kant ressaltou, em relação ao entendimento, a diferença entre as lógicas formal e transcendental. Nós, de nossa parte, também em relação ao entendimento, depreendemos e vamos ressaltar a diferença entre três usos possíveis para ele, doravante designados como lógico, empírico e transcendental, os quais serão evocados inúmeras vezes no decorrer deste trabalho e por isso é importante destacar tal distinção. O uso lógico diz respeito à aplicação das regras lógicas ao pensamento e é gerido pela lógica geral, cujos princípios fornecem a validade formal das asserções. Neste caso, o conteúdo do juízo é abstraído, restando apenas a forma do pensamento, tal como Kant expôs na Tábuas dos juízos (KrV B 95). O uso empírico concerne à necessidade de se ter em vista sempre um objeto empírico para o emprego das categorias e nunca um puramente intelectual. Já o uso transcendental se refere justamente ao erro, e isso é bem importante, de se aplicar os conceitos do entendimento fora da esfera empírica. Nesse momento, compete então fazermos um alerta para

<sup>75</sup> “Transcendental Logic therefore differs from Formal Logic, firstly, because it deals with a *particular* kind of thought (synthetic *a priori* thinking), while Formal Logic deals with all thought; and secondly, because it seeks to determine the *origin* of the kind of thought it studies, a question which Formal Logic ignores” (PATON, 1984, vol. I, p. 223).

<sup>76</sup> “There is nothing corresponding to this division in the *Transcendental Analytic*” (PATON, 1984, vol. I, p. 236).

algo que induz facilmente a mal-entendidos: aqui Kant utilizou “transcendental” para designar um modo errôneo de procedimento<sup>77</sup>. Notemos então que a palavra transcendental é usada em pelo menos dois sentidos muito distintos em toda a *Crítica*: I. como *a priori* ou puro em relação àquele conhecimento que não é empírico, ou seja, que não recebe contribuição da experiência. A lógica transcendental é então aquela que permite reconhecer a origem *a priori* de certas representações, assim como o modo como são aplicáveis também *a priori* (KrV B 80-1), e II. como uso transcendental do entendimento, a ênfase recaindo sobre a palavra “uso”, em relação à utilização das categorias, no fornecimento de conceitos, sem a devida correspondência ao objeto empírico (o porquê de ele não ter usado “transcendente”, que parece fazer mais sentido, nos escapa à compreensão, mas, assim de antemão avisados, prosseguiremos com a atenção resignada para esse fato). É pensar que o primeiro se refere ao aparelho cognitivo e o segundo ao seu emprego. Se, para Kant, no primeiro caso é importante considerar o sentido transcendental da lógica, assim como os elementos *a priori* do entendimento (categorias), no segundo, o uso transcendental, que vamos examinar no próximo capítulo, é inteiramente ilícito ao âmbito crítico, caracterizando um erro no quadro do uso do entendimento. Todos os três usos aparecem distribuídos no decorrer do texto e nós acompanharemos os dois primeiros à medida que forem mencionados, pois, nesta etapa do trabalho, investigaremos apenas os usos lógico e empírico, deixando o transcendental, que configura um erro, para a seção especialmente designada para os erros do entendimento. Resta-nos, então, neste capítulo, lidar com os usos lógico e empírico.

Ainda a respeito da lógica formal e da transcendental, ao considerar o funcionamento do entendimento (e não portanto o seu uso), distinguimos quatro pontos importantes: I. Kant descreveu a faculdade do entendimento como geradora de conhecimento discursivo ou um conhecimento por conceitos, cujo funcionamento ocorre por meio de funções - função entendida como “a unidade da ação de ordenar diferentes representações sob uma representação comum” (KrV B 93), ressaltado

---

<sup>77</sup> Paton (1984, vol. I, pp. 229-32) aponta para o possível inconveniente da utilização, por Kant, da expressão “uso transcendental” do entendimento, com um sentido de equívoco, que escapa às outras utilizações da expressão, mais usuais (estas últimas seriam a relação com a origem *a priori* do conhecimento e com as condições necessárias à experiência), gerando, assim, um “perigo maior de confusão, se [aqui] a palavra é também usada para significar ‘transcendente’” (PATON, 1984, vol. I, p. 230); much greater danger of confusion if the word is used also to mean ‘transcendent’. Ele também diz que Kant “faz isso sem o menor cuidado de avisar que ‘transcendental’ é usado aqui em um diferente sentido”, ou seja, como ultrapassando todo o uso possível e adequado da experiência (PATON, 1984, vol. I, p. 231 NR); he does this without the slightest warning that ‘transcendental’ is here used in a different sense.

aqui o caráter de unificação que a função possui<sup>78</sup>, II. tendo em vista que a representação não se refere imediatamente a um objeto, os juízos primeiro aludem a um conhecimento mediato (representação da representação) do objeto, e, segundo, “são (...) funções da unidade de nossas representações” (KrV B 94), III. importante salientar que na consideração lógica do entendimento o exame das “regras universais e necessárias” (KrV B 83-4) faz abstração de todo o conteúdo (vimos isso acima, ao tratarmos da lógica formal), enquanto a lógica transcendental considera o conteúdo, IV. a ação de unidade executada pelo juízo lógico é a da unidade analítica, enquanto a lógica transcendental lida com a unidade sintética (KrV B 105)<sup>79</sup>. Portanto, levando em conta isso tudo, temos no funcionamento lógico e transcendental do entendimento os seguintes pontos a destacar: I. discursividade e função de unificação, II. juízos com função de unidade, III. a abstração ou não do conteúdo e IV. a unidade analítica e a sintética.

Dos pontos destacados, o último ainda merece análise. Há diferença entre reunir as representações sob conceitos, como a lógica formal faz, e pôr a síntese pura das representações sob conceitos, trabalho esse executado pela lógica transcendental. O primeiro caso corresponde à unidade analítica de um juízo lógico e o segundo à unidade sintética do múltiplo intuitivo (KrV B 104-5).

A esse respeito Paton diz que Kant considerou

dois diferentes aspectos de ajuizamento (...). O mesmo entendimento produz dois diferentes resultados, não através de diferentes ações, mas precisamente pelas mesmas ações, e essas ações são ações de ajuizamento. Além disso, produz esses diferentes resultados através de dois tipos diferentes de unidade, uma unidade analítica e uma unidade sintética (PATON, 1984, vol. I, pp. 287-8)<sup>80</sup>.

Isso esclarece o papel do entendimento como agente unificador tanto do aspecto lógico-formal quanto daquele que considera a matéria, a intuição ou o conteúdo transcendental (KrV B

---

<sup>78</sup> Nesse contexto, Paton discute o emprego do termo “função”. Para ele há um problema, pois Kant usaria como sinônimos tanto o sentido de atividade da função de alguma coisa - o barco tem a função de velejar - como o de forma - no qual está presente a passividade de um objeto - a mesa com a função de apoio. Isso porque Kant se referiu à função de unificar do entendimento (KrV B 93) e à função do mesmo nos juízos (KrV B 95). Para Paton, as funções e as formas do entendimento são semelhantes, tornando sinônimos, portanto, a atividade de uma com a passividade da outra (PATON, 1984, vol. I, p. 246).

<sup>79</sup> A abordagem transcendental contempla a unidade sintética, enquanto a lógica formal trabalha com a analítica. Essa diferença, quando mal compreendida, pode levar a equívocos, pois dizer que a lógica formal lida com a análise não é o mesmo que dizer que ela só lida com juízos analíticos. Tal preocupação levou Paton a trabalhar a distinção entre I. análise (abstração, comparação e reflexão) e II. juízo analítico, assim como a distinguir I. síntese de II. juízo sintético (PATON, 1984, vol. I, pp. 200-2, 213-4 e 219).

<sup>80</sup> “...the two different aspects of judgement (...). The same understanding produces two different results, not by different acts, but by precisely the same acts, and these acts are acts of judgement. Furthermore it produces these different results by means of two different kinds of unity, an analytic unity and a synthetic unity” (PATON, 1984, vol. I, pp. 287-8)

105) que preenchem um conceito. E embora se trate de dois casos, eles enquadram-se em uma mesma ação de ajuizamento.

Para um aprofundamento maior sobre o entendimento, cabe aqui discutir o sentido de conteúdo transcendental na seguinte passagem da *Crítica*: o “mesmo entendimento (...) introduz também, por meio da unidade sintética do diverso na intuição em geral, um conteúdo transcendental em suas representações, em virtude do qual elas são denominadas conceitos puros do entendimento” (KrV B 105).

Paton nota que a expressão “forma transcendental” talvez fosse mais adequada, para o que Kant está querendo dizer, do que a de “conteúdo transcendental” (PATON, 1984, vol. I, p. 290 NR 1). Tal apontamento faz sentido, se pensamos que o conteúdo se refere às categorias *a priori*, que não possuem matéria, mas apenas forma. Contudo, o comentador parece pensar de outro modo, pois para ele o entendimento realmente introduz um conteúdo (transcendental) nas suas ideias (conceitos puros do entendimento que recebem o conteúdo transcendental)<sup>81</sup> por meio da unidade sintética do múltiplo da intuição. Ele diz que

pelos seus atos de ajuizamento, tanto quanto eles nos dão conhecimento de objetos reais, pode-se dizer que o entendimento introduz um conteúdo transcendental nas categorias, porque, impondo a unidade sintética ao múltiplo da *intuição em geral*, ele necessariamente impõe a unidade sintética ao múltiplo puro do espaço e do tempo (PATON, 1984, vol. I, p. 291) (os grifos são do comentador)<sup>82</sup>.

Paton primeiro conclui que a unidade sintética do múltiplo puro do espaço e do tempo seria o conteúdo transcendental recebido pelas categorias, que se tornariam esquematizadas, mas em seguida ele diz: “eu duvido que Kant tenha pretendido explicitar aqui uma referência à unidade sintética do múltiplo puro do espaço e do tempo” (PATON, 1984, vol. I, p. 291)<sup>83</sup>. O conteúdo transcendental (puro) seria diferente da unidade sintética do múltiplo da intuição em geral (categoria esquematizada), mas depois ele afirma que

Kant quer *identificar*, ao invés de distinguir, estas duas coisas. Assim, ele está preocupado com as categorias puras, e não com as esquematizadas; e ele está dizendo que a unidade

---

<sup>81</sup> Curiosamente o comentador se refere a ideias que pertenceriam ao entendimento (PATON, 1984, vol. I, p. 289/1). Nós, diferentemente, preferimos manter a expressão “ideias” para os conceitos da razão, conforme Kant indicou na *Dialética* (KrV B 369).

<sup>82</sup> “...understanding produces this result ‘by means of the synthetic unity of the manifold in intuition in general’” (PATON, 1984, vol. I, p. 290).

<sup>83</sup> “I doubt whether he intends to make explicit here the reference to the synthetic unity of the pure manifold of time and space” (PATON, 1984, vol. I, p. 291).

sintética das intuições *em geral* (...) é exigida ou imposta pela natureza do julgamento ou da conceituação como tal (PATON, 1984, vol. I, pp. 291-2) (os grifos são do comentador)<sup>84</sup>.

Apesar da pertinência da explicação de Paton, nós pensamos que o conteúdo introduzido pelo entendimento, tal como mencionado na *Crítica*, refere-se àquele conteúdo *a priori* que as categorias aplicam ao objeto (qualidade, quantidade, etc, vistos mais adiante) e não ao conteúdo dado diretamente pelos objetos empíricos (ou aquilo que possa se referir ao tempo e ao espaço, formas puras da sensibilidade). Parece-nos que Kant quis mostrar que o entendimento, além da contribuição lógica - ajuizamento lógico -, também insere um cunho transcendental à sua produção de conceitos. Assim, o conteúdo transcendental nada mais é do que a aplicação das categorias à matéria do conhecimento.

O entendimento, ligado assim à ação de ajuizar, é chamado de faculdade de julgar<sup>85</sup> e de faculdade de pensar (conhecimento realizado por meio de conceitos). Kant diferenciou o trabalho do entendimento daquele da razão pelo tipo de inferência que realizam. Dessa forma,

[e]m toda inferência há uma proposição que constitui o fundamento, e uma outra, qual seja a conclusão, que é extraída a partir daquela, e finalmente a dedução (consequência), segundo a qual a verdade da última está indelevelmente conectada com a verdade da primeira. Se o juízo deduzido já se encontra de tal modo no primeiro que pode ser dele deduzido sem a mediação de uma terceira representação, então a inferência é denominada imediata (...); eu preferiria denominá-la inferência do entendimento (KrV B 360).

O entendimento lida com inferências imediatas que decorrem diretamente da proposição que funciona como fundamento e que prescindem de um juízo intermediário.

Segundo Kant, as funções transcendentais do entendimento, as categorias, podem ser extraídas observando-se quais sejam as funções lógicas da unidade nos juízos (KrV B 94)<sup>86</sup>, tarefa essa que passa, portanto, pela Tábua dos Juízos até alcançar a Tábua das categorias<sup>87</sup>.

---

<sup>84</sup> “Kant wishes to *identify*, rather than to distinguish, these two things. If so, he is concerned with the pure, and not with the schematised, categories; and he is saying that the synthetic unity of intuitions *in general* (...) is demanded or imposed by the very nature of judgement or conception as such” (PATON, 1984, vol. I, pp. 291-2).

<sup>85</sup> Loparic (2005, p. 93) destaca que nem sempre Kant diferenciou o entendimento da faculdade de julgar, assim como da própria razão. Para o comentador, tal imprecisão soma-se às dificuldades advindas de as faculdades cognitivas possuírem um mesmo tronco comum. E ele acrescenta: “[v]ejo nesse descuido terminológico um sinal da falta de interesse de Kant em questões concernentes às faculdades do conhecimento enquanto *causas* hipotéticas, ou mesmo supra-sensíveis, das operações produtoras de conhecimento. Seu problema central é, na realidade, ‘o *que* e *quanto* o entendimento e a razão podem conhecer’” (LOPARIC, 2005, p. 93) (os grifos são do comentador).

<sup>86</sup> Para Paton, “as formas de ajuizamento são a fonte das categorias”; “...the forms of judgement are the source of the categories” (PATON, 1984, vol. I, p. 220).

<sup>87</sup> Há na *Dedução* uma parte metafísica e outra transcendental. Kant disse que na primeira a *Crítica* explicita a origem das categorias em concordância com as funções lógicas do pensamento, enquanto na segunda a sua possibilidade é demonstrada como conhecimento *a priori* dos objetos empíricos (KrV B 159).

Ao tratar *Da função lógica do entendimento nos juízos* (KrV B 94), Kant forneceu a Tábua dos juízos. Para Paton, temos “uma necessária e completa lista das formas de ajuizamento, *que são totalmente independentes da natureza particular dos objetos julgados*” (PATON, 1984, vol. I, p. 209) (os grifos são do comentador)<sup>88</sup>. Assim, ao abstrair o conteúdo material do juízo, resta apenas a forma do entendimento, a partir do que Kant obteve o seguinte: I. Quantidade - universais, particulares, singulares; II. Qualidade - afirmativos, negativos, infinitos; III. Relação - categóricos, hipotéticos, disjuntivos; IV. Modalidade - problemáticos, assertóricos, apodícticos. Esta tábua trata da função lógica do entendimento quando este tece juízos.

Mas há também uma Tábua das categorias, que se dirige *a priori* aos objetos da intuição (KrV B 106). Ela se constitui por: I. Quantidade - unidade, pluralidade, totalidade, II. Qualidade - realidade, negação, limitação, III. Relação - inerência e subsistência, causalidade, comunidade, IV. Modalidade - possibilidade, existência, possibilidade. A partir dessa tábua é possível pensar um objeto da intuição ou mesmo compreender o diverso oferecido pela sensibilidade. Para Kant, a Tábua das categorias é útil

e mesmo indispensável, para a parte teórica da filosofia, no sentido de traçar um *plano completo para o todo de uma ciência* (na medida em que esta se baseie em conceitos *a priori*) e *dividi-la matematicamente segundo princípios determinados*, isto é algo que se torna claro por si mesmo pelo fato de que a referida tábua contém absolutamente todos os conceitos elementares do entendimento (KrV B 109) (os grifos são de Kant).

O entendimento divide-se em puro (aspecto formal do pensamento) e empírico (que se refere ao objeto efetivo), e a sua parte pura, ou *a priori*, chama-se categorias. É a partir delas que o objeto sensível pode ser pensado e conceitualizado, de modo que o entendimento possa reduzir o diverso (múltiplo) da intuição. As categorias diferenciam-se de quaisquer outros conceitos. Nas palavras de Paton:

Eu descrevo as categorias como conceitos ‘*universais*’ e as contrasto com conceitos ‘*particulares*’. Um conceito ‘universal’, em sentido especial, é aquele que se aplica a todo e qualquer objeto; enquanto um conceito ‘particular’ aplica-se apenas a *alguns* objetos, isto é, a objetos de um tipo particular. Conceitos empíricos, matemáticos e factícios podem ser chamados ‘particulares’: eles aplicam-se a alguns objetos e não a outros (PATON, 1984, vol. I, p. 303) (os grifos são do comentador)<sup>89</sup>.

As categorias, como conceitos puros do entendimento, são formas do pensamento que permitem conhecer um objeto empírico tanto quanto pensá-lo. Para o nosso interesse, vale

<sup>88</sup> “...a complete and necessary list of the forms of judgement *which are wholly independent of the particular nature of the objects judged*” (PATON, 1984, vol. I, p. 209).

<sup>89</sup> “I describe the categories as ‘*universal*’ concepts and contrast them with ‘*particular*’ concepts. A ‘universal’ concept, in this special sense, is one which applies to any and every object; while a ‘particular’ concept applies only to *some* objects, that is, to objects of a particular kind. Empirical, mathematical, and factitious concepts may all be called ‘particular’: they apply to some objects and not to others” (PATON, 1984, vol. I, p. 303).

especialmente notar que Kant enfatizou em toda a *Crítica* que as categorias só conferem validade objetiva ao conhecimento quando são aplicadas a objetos empíricos. O objeto é então “colhido” ou apreendido segundo a configuração própria e *a priori* do aparelho cognitivo (abrangendo aqui as formas puras da intuição - espaço, tempo - e as formas *a priori* do entendimento - categorias). Paton ressalta que o “*nosso* pensamento impõe sobre o objeto certas características categoriais, e o objeto enquanto objeto conhecido por nós *deve* ter estas características” (PATON, 1984, vol. I, p. 343) (os grifos são do comentador)<sup>90</sup>.

Para Loparic (2005, p. 107), as funções lógicas do entendimento produzem conceitos em obediência às condições formais que residem *a priori* nas categorias. Estas, enquanto conceitos transformados a partir de juízos, efetuam a síntese das intuições e “são tão somente condições universais de regras sintéticas para construção de estruturas de dados intuitivos, que visam garantir que os juízos gerados pelas funções lógicas do entendimento sejam objetivamente válidos, isto é, objetivamente verdadeiros ou falsos no domínio dessas estruturas” (LOPARIC, 2005, p. 188). O emprego das categorias não ocorre mediante uma decisão do sujeito que conhece, mas se dá automaticamente (LOPARIC, 2005, p. 187), e o seu papel (das categorias) em relação às operações produtoras de juízos é paralelo ao das intuições puras (espaço e tempo) quanto à extensão e à figura dos objetos da sensibilidade (LOPARIC, 2005, p. 105). Sobre esse paralelo, trata-se do papel que as intuições puras têm quanto a determinar *a priori* a forma dos fenômenos e o conceito que fazemos dele. Nos dois casos, formas puras e categorias são condições *a priori* para as operações que produzem o conhecimento intuitivo.

A propósito das tábuas, Loparic (2005, p. 215) tece ainda mais alguns comentários. A respeito da quantidade da Tábua dos juízos, ele indica que a lógica geral não distingue entre juízos singulares e universais, pois ela abstrai todo o conteúdo e só se preocupa com a forma do pensamento. Mas a situação é outra considerando-se o juízo do ponto de vista transcendental, ou seja, a quantidade em comparação com outros conhecimentos, quando o singular é diferente do universal.

Já, quanto à qualidade, ele nota que a lógica geral contempla os juízos infinitos entre os afirmativos, pois abstraindo o conteúdo não há distinção entre predicados positivos e negativos. De outro modo, a lógica transcendental faz distinção entre juízos afirmativos e limitativos (afirmação de um predicado positivo e afirmação de outro negativo), e também entre juízos negativos e

---

<sup>90</sup> “...*our* thinking imposes upon the object certain categorial characteristics, and the object as an object known to us *must* have these characteristics” (PATON, 1984, vol. I, p. 343).

limitativos (negação de um predicado positivo e afirmação de um negativo) (LOPARIC, 2005, pp. 223-4).

Porém, em relação às operações categoriais lógicas que constam da Tábua dos juízos, Loparic, sem se propor a resolvê-lo, levanta o seguinte problema:

[n]essa classificação, muitos pontos são obscuros e mesmo objetáveis. O conceito de quantificação é confuso e parcamente desenvolvido. Não há clareza, por exemplo, quanto à diferença entre a negação proposicional e predicativa. O ponto de vista da relação mistura a relação entre conceitos, expressa pelos juízos ‘categóricos’, com relações entre juízos (LOPARIC, 2005, p. 210).

No capítulo *Da dedução dos conceitos puros do entendimento*, Kant buscou oferecer a justificativa para o emprego das categorias (KrV B 116). Segundo Grier, o objetivo da *Dedução* é justamente demonstrar o papel dos conceitos do entendimento como fornecedores tanto das condições para a experiência sensível quanto das condições objetivas de julgamento (GRIER, 2007, p. 107). O propósito geral é então indicar como as categorias, em sendo conceitos não empíricos, podem ser aplicadas *a priori* a objetos sensíveis, obtendo, desta forma, realidade objetiva (GRIER, 2007, p. 77).

A *Dedução* apresenta duas edições, a A (KrV A 94-130) e a B (KrV B 118-69), nas quais constam diferentes disposições em relação ao papel da síntese cognitiva. Vamos destacar separadamente os principais elementos de cada uma. Começemos com a edição A, na qual Kant se referiu às três fontes originárias, ou fundamentos *a priori* da experiência, sejam elas, o sentido, a imaginação e a apercepção. Estas fontes, por sua vez, estão por detrás das três sínteses, assim relacionadas: I. síntese da apreensão na intuição (a sinopse *a priori* do diverso através do sentido), II. síntese da reprodução na imaginação (a síntese do diverso através da imaginação) e III. síntese do reconhecimento no conceito (a unidade da síntese através da apercepção originária). Estas sínteses têm tanto um tratamento empírico quanto um transcendental e *a priori* (KrV A 94).

A sinopse do diverso, ou apreensão (a primeira síntese da série), relacionada diretamente à intuição, é empírica e envolve a percepção dos fenômenos, mas, por outro lado, só uma síntese pura da apreensão seria capaz de ter *a priori* a representação do espaço e do tempo (KrV A 99), o que implica na existência também de uma apreensão pura da intuição. Em relação aos termos “sinopse” e “síntese”, empregados por Kant, Paton faz uma diferenciação, segundo a qual “a palavra ‘sinopse’ é aplicada ao sentido porque há sempre na intuição, empírica ou pura, uma multiplicidade. A palavra ‘síntese’ seria inapropriada em conexão com o sentido, porque a síntese envolve uma

unidade ativa do múltiplo, enquanto o sentido é passivo e não une o múltiplo” (PATON, 1984, vol. I, p. 347)<sup>91</sup>.

E muito embora Kant também utilizasse a expressão ‘síntese’ para falar da primeira das três fontes originárias (KrV A 98-9)<sup>92</sup>, para o comentador, a sinopse, caracterizada pela passividade, não pode, por si só, unir ou combinar o diverso intuitivo, sendo necessário para tal a ação de uma síntese (PATON, 1984, vol. I, p. 354). Mais para frente, contudo, Paton só leva em conta a síntese, pois ele argumenta que a “[a]preensão envolve mais do que ‘se apossar’ do dado no momento em que é dado. (...) nós devemos, se é para termos experiência de objetos, sermos capazes de manter ante nossa mente o que foi dado, quando isso não é mais dado. Este é o trabalho da memória” (PATON, 1984, vol. I, p. 363)<sup>93</sup>. Para ele, seria mais claro considerar que “não que haja dois tipos inseparáveis de síntese, mas que síntese de apreensão inclui a reprodução como um elemento necessário nela mesma” (PATON, 1984, vol. I, p. 364)<sup>94</sup>. A essa altura, acreditamos ser importante atentar para os diferentes níveis de significado, pois parece-nos que Kant separou cada uma das etapas envolvidas no processo de conhecimento e quando ele se referiu à sinopse foi justamente para destacar que, nesse ponto preciso, ainda não estava em funcionamento nem a ação do entendimento propriamente dita nem a da imaginação ou da memória (o trabalho da imaginação será visto em separado mais adiante). Haveria na primeira das três sínteses um incorporar de representações de objetos completamente passivo, seguido pela apreensão em si ativa. E, se ainda

---

<sup>91</sup> “The word ‘sinopsis’ is applied to sense, because there is always in intuition, whether empirical or pure, a manifoldness. The word ‘synthesis’ would be inappropriate in connexion with sense, because synthesis involves an active uniting of the manifold, while sense is passive and does not unite its manifold” (PATON, 1984, vol. I, p. 347).

<sup>92</sup> Em A 97, lemos: “pelo fato de o sentido conter um diverso em sua intuição, eu lhe atribuo uma sinopse, a esta corresponde sempre uma síntese, e a *receptividade* só pode tornar conhecimentos possíveis juntamente com a *espontaneidade*” (grifos de Kant). Kant deixou claro que há diferença no emprego dos dois termos. Em A 94, trata-se da sinopse do diverso por meio do sentido, enquanto em A 98 é da síntese da apreensão que se trata, sugerindo a distinção entre os dois momentos. Se a sensibilidade é receptiva, então ‘sinopse’ pode ser interpretada como tomada de posse e/ou assimilação passiva, e a apreensão, sucessiva à sinopse no tempo, como um trabalho de ligação definitivamente ativo. Desta forma, seria incorreto sobrepor um momento ao outro ou falar da primeira das três sínteses sem levar em conta a sinopse.

<sup>93</sup> “Apprehension involves more than ‘taking up’ the given at the moment when it is given. (...) we must, if we are to have experience of objects, be able to keep before our minds what has been given, when it is no longer being given. This is the work of memory” (PATON, 1984, vol. I, p. 363).

<sup>94</sup> “...not that there are two inseparable synthesis, but that the synthesis of apprehension includes reproduction as a necessary element within itself”. Ainda, no volume II, Paton diz que a apreensão “envolve mais do que juntar e unir aparências na ordem em que são dadas. Ela arranja as aparências dadas no espaço e no tempo e então nós podemos apreender não apenas uma mera sucessão de aparências dadas, mas um objeto empírico, tal como uma casa. O que a apreensão não pode nos dar é a necessidade desses arranjos ou combinações, e afora a necessidade não há, de acordo com Kant, diferença entre uma combinação objetiva ou uma meramente subjetiva” (PATON, 1984, vol. II, p. 168 NR 3); “...involves more than a taking up and holding together of appearances in the order in which they are given. It arranges the given appearances in space and time, so that we can apprehend, not merely a succession of given appearances, but an empirical object such as a house. What apprehension cannot give us is the necessity of these arrangements or combinations, and apart from necessity there is, according to Kant, no difference between an objective, and a merely subjective or imaginary, combination”.

assim tudo se passasse simultaneamente, Kant, ao menos a título de estudo, preocupou-se em separá-los.

Loparic (2005, p. 152 NR 14) acrescenta que Kant denominou de apreensão a operação *a priori* envolvida na produção de perceptos, na qual se distinguem agregações, que geram quantidades extensivas como os números, e coalizões, as quais geram quantidades intensivas como os *quanta* espaciais e temporais, assim como as qualidades sensíveis.

No que concerne à síntese da reprodução (a segunda da série), ela é uma lei empírica que realiza a conexão entre as representações dos objetos. Contudo, subjaz a essa lei um fundamento *a priori* que viabiliza a reprodução dos fenômenos e assim toda experiência. É a síntese da imaginação, realizada antes da experiência, e que serve base para ela. Tal síntese é também designada de faculdade transcendental da imaginação (KrV A 102), pois contém a imaginação produtiva como faculdade responsável pela síntese *a priori*, que liga ou conecta o diverso que aparece na intuição com as condições de unidade da apercepção pura (KrV A 124).

Parece que Paton não vê uma diferença significativa entre se referir à imaginação produtiva e à reprodutiva: “as duas doutrinas da imaginação (como reprodutiva e como produtiva) não são, contudo, tão diferentes como poderia parecer à primeira vista” (PATON, 1984, vol. I, p. 365)<sup>95</sup>, e mais adiante ele prossegue: “não há mudança radical em passar da imaginação reprodutiva para a produtiva (ou construtiva), e a segunda doutrina [produtiva] é apenas uma expressão mais adequada do que foi imperfeitamente expressado na primeira [reprodutiva]” (PATON, 1984, vol. I, p. 366)<sup>96</sup>. Durante a leitura da obra ficamos na dúvida quanto a se o comentador sugere utilizar uma nomenclatura que considere o par “imaginação reprodutiva pura e imaginação reprodutiva” ao invés de “imaginação produtiva e imaginação reprodutiva”, ou, se de fato ele supõe alguma equivalência entre as duas imaginações, a pura e a empírica, ou ainda a dispensabilidade de falar em imaginação produtiva<sup>97</sup>. Mas, se nós pensarmos que na edição A, a produtiva envolve não apenas o fato de ser pura, mas também o de poder proporcionar as condições de possibilidade para a experiência, ao passo que a reprodutiva liga-se ao empírico, então a diferença não é tão pequena quanto Paton faz crer. De toda forma, vamos manter o estabelecido por Kant, isto é, que a lei da reprodução da

---

<sup>95</sup> “The two doctrines of imagination (as reproductive and as productive) are not, however, so different as might seem at first sight” (PATON, 1984, vol. I, p. 365).

<sup>96</sup> “There is no revolution in passing from reproductive to productive (or constructive) imagination, and the second doctrine is only a more adequate expression of what was imperfectly expressed in the first” (PATON, 1984, vol. I, p. 366).

<sup>97</sup> O comentador estende-se nesse debate (PATON, 1984, vol. I, pp. 371-4), mas, para nós, permanece como válido que Kant deixou presente a distinção transcendental/empírico na *Crítica* como um todo.

representação de objetos é uma lei empírica (KrV A 100), enquanto que o fundamento da unidade sintética que torna possível a reprodução é um fundamento *a priori*. Kant ainda insistiu no assunto ao dizer o seguinte: “somente a síntese produtiva da imaginação, contudo, pode ter lugar *a priori*; pois a reprodutiva se baseia nas condições de experiência (KrV A 118).

Em se tratando da apercepção (a terceira fonte originária da série), verificamos que a empírica relaciona-se ao sentido interno, sendo continuamente modificável, e, em função da sua fluidez, não é capaz de fornecer um eu estável e permanente. Por outro lado, a apercepção transcendental (consciência pura, originária e imutável) antecede toda a experiência e confere a ela validade. A unidade transcendental garantida pela apercepção originária concatena as representações segundo leis ou regras *a priori*. Notemos que a consciência empírica é remetida necessariamente à transcendental, pois esta última é a apercepção originária que antecede toda e qualquer experiência. Paton destaca que a apercepção é uma fonte separada das outras duas (do sentido e da imaginação), tratando-se antes de um poder de pensar e não de conhecer (PATON, 1984, vol. I, p. 353).

A nosso ver, é correto afirmar que na *Crítica* há um jogo entre o puro e o empírico. Dessa forma, Kant explicitou, no contexto do conhecimento teórico *a priori*, a necessidade de remetê-lo à experiência, pois ele disse que “é somente em uma experiência que todas as percepções são representadas como concatenadas de maneira completa e conformemente a leis: do mesmo modo como é apenas em um espaço e um tempo que têm lugar todas as formas do fenômeno e toda relação do ser ou não ser” (KrV A 110).

Mas restringir a consideração da questão apenas à experiência tampouco bastaria, tendo em vista que os conceitos empíricos só são capazes de fornecer uma unidade sintética arbitrária, quando então “seria possível que uma enxurrada de fenômenos enchesse nossa alma sem que se pudesse jamais formar uma experiência a partir disso” (KrV A 111). Kant acrescentou que nesse caso também “faltaria a conexão segundo leis universais e necessárias” (KrV A 111). Logo, é requerido um trabalho em conjunto, pois são os fundamentos ou condições *a priori* que possibilitam o acesso aos objetos empíricos ou aos fenômenos, assim como são os objetos da experiência que dão garantia objetiva ao funcionamento das categorias. Assim há conceitos *a priori* (formas da sensibilidade e categorias) e há objetos empíricos, os primeiros antecedendo o conhecimento dos segundos. O trabalho da mente é aquele que se encarrega de fazer a ligação necessária entre I. o múltiplo intuitivo, oferecido na sensibilidade e por ela recebido, e II. o entendimento, que envolve a apercepção pura, as categorias e a imaginação transcendental. Estabelecer a necessidade desse

vínculo é um importante resultado da *Crítica*, que nos servirá para o esclarecimento dos erros do entendimento no próximo capítulo. E a mencionada correlação entre as faculdades (sensibilidade e entendimento) é explicada por Paton da seguinte maneira:

Conceitos não têm conteúdo à parte das intuições, as quais unicamente podem oferecer os objetos a nós. Intuição em geral constitui o campo, ou o total do objeto dado, da experiência possível. Por isso, um conceito *a priori* deve ser relacionado à experiência possível, se for para ser um pensamento de um objeto e não uma mera forma vazia que não pensa nada (PATON, 1984, vol. I, p. 350)<sup>98</sup>.

Acima falamos que a apercepção empírica refere-se ao sentido interno. A *Dedução* como um todo relaciona-se ao tempo ou à forma do sentido interno. Em um conhecimento, seja ele empírico ou puro, o tempo é sempre incluído, ainda que ele represente a receptividade da sensibilidade e a passividade intuitiva. Mas, a essa altura, já está claro para nós que não é só ele, nem mesmo só o espaço, que participa no conhecimento; o ato de conhecer requer também uma ação: aquela da síntese, executada pelo entendimento, que é ativa e promotora da unidade. Não é demais destacar, então, o seguinte: “a mente deve ser ativa tanto quanto passiva. O múltiplo precisa ‘passar por’ e ‘realizar [seu trabalho] em conjunto’ e não apenas receber passivamente do sentido” (PATON, 1984, vol. I, pp. 357-8)<sup>99</sup>.

Quando falamos em apercepção, falamos em apercepção empírica e transcendental, em categorias e consciência, assim como no “eu penso”<sup>100</sup>. A apercepção transcendental é a “consciência pura, originária e imutável” (KrV A 107) que antecede toda e qualquer experiência, assim como também lhe dá validade. A consciência originária de si mesmo é também uma consciência da unidade da síntese dos fenômenos. Na apercepção transcendental, “tudo tem de ser necessariamente conforme às condições da unidade completa da autoconsciência” (KrV A 112).

O conceito de unidade ganha um espaço importante na *Dedução*. Segundo Kant, a fim de que o fundamento interno da conexão das representações possa ser seguido, pode-se dizer que a unidade do conhecimento tem início com a apercepção pura (KrV A 116). Por um lado, para as

<sup>98</sup> “Concepts have no content apart from intuitions, by which alone objects can be given to us. Intuition in general constitutes the field, or the total given object, of possible experience. Hence an *a priori* concept must be related to possible experience, if it is to be the thought of an object and not a mere empty form which things nothing” (PATON, 1984, vol. I, p. 350).

<sup>99</sup> “...the mind must be active as well as passive. The manifold must be run through and ‘held together’, and not received passively by sense” (PATON, 1984, vol. I, pp. 357-8).

<sup>100</sup> Lembremos que Kant fez as distinções a fim de estudar um processo que na verdade é simultâneo. Se a apercepção empírica envolve o objeto, o estudo da transcendental abstrai todo o empírico, detendo-se na fonte *a priori*, mas isso não significa que, ao conhecer um objeto, os dois tipos trabalhem isolados um do outro, pois são uma e a mesma apercepção. A parte pura oferece as condições originárias de possibilidade para o uso empírico. Paton salienta esse ponto adequadamente: “Kant está analisando a experiência e, abstraindo dos elementos empíricos, determina as suas condições ou os seus elementos necessários” (PATON, 1984, vol. I, p. 405); “Kant is attempting to analyse experience, and, by abstracting from the empirical elements in it, to determine its necessary conditions or elements”.

representações adquirirem um sentido para nós, devem ser captadas na consciência, e, por outro, há a consciência *a priori* da nossa própria identidade em relação a essas representações. No que concerne à possibilidade das representações, essa identidade é sua condição necessária. Este é o princípio transcendental da unidade de todo diverso (KrV A 116). Em um conhecimento, a unidade transcendental da apercepção liga-se à síntese pura da imaginação como condição *a priori* da composição do diverso. Assim, se a unidade da apercepção quanto à síntese da imaginação é o entendimento, essa unidade em relação à síntese transcendental da imaginação será o entendimento puro. Este último “é, por meio das categorias, um princípio formal e sintético de todas as experiências” (KrV A 119).

Para avaliar a relação da unidade da apercepção com o entendimento, vejamos que o último pode ser entendido como faculdade de pensar (espontaneidade) e também como faculdade das regras ou leis (quando objetivas), que se aplicam aos objetos (KrV A 125). Assim, são as regras do entendimento aquelas que possibilitam que o diverso dos fenômenos seja organizado segundo uma unidade, e a “unidade da apercepção (...) é o fundamento transcendental da conformidade a leis de todos os fenômenos em uma experiência” (KrV A 127). Convém destacarmos ainda que a síntese tripla, ou fundamento *a priori* da possibilidade da experiência (apreensão, reprodução e reconhecimento ou apercepção transcendental), é dita subjetiva e adquire validade objetiva apenas quando em relação a uma experiência possível.

Passamos agora a investigar a edição B. Esta explica que à diferença da dedução empírica, que pondera sobre a aquisição de conceitos através da experiência, a dedução transcendental visa justificar o emprego das categorias enquanto conceitos *a priori* no conhecimento dos objetos empíricos (KrV B 117)<sup>101</sup>. Pois, para Kant, o aparelho cognitivo humano dispõe de antemão, como modo de acesso a objetos, as intuições puras (sensibilidade) e as categorias (entendimento). Como o tempo e o espaço já foram discutidos na *Estética*, trata-se na *Análítica* de explicar e legitimar o emprego dos conceitos puros do entendimento. Dessa forma, seria equivocado procurar nos objetos o princípio da possibilidade dos conceitos *a priori*. Na verdade, o que Kant verifica é justamente o contrário, isto é, ele afirma que é a experiência aquela que é possível por meio das categorias, enquanto os objetos seriam apenas a “causa circunstancial” (KrV B 118) para o despertar dos

---

<sup>101</sup> Kant lembrou aqui a distinção jurídica entre uma questão de direito (*quid iuris*) e uma de fato (*quid facti*), empregando a primeira expressão para a investigação que incide sobre a legitimidade dos conceitos *a priori* do entendimento e reservando a segunda para caracterizar o conhecimento angariado pela experiência ou pelo fato que esta é capaz de produzir.

conceitos puros do entendimento<sup>102</sup>. Assim, a experiência fornece a causa para entrada em cena dos conceitos do entendimento, ou como disse Kant, este é o “caso em que as impressões dos sentidos dão a primeira ocasião de abrir para eles [no caso, os conceitos do entendimento] a inteira capacidade cognitiva e produzir a experiência” (KrV B 118). Então, o que deve ficar claro neste capítulo é que o conhecimento depende dessas duas condições, a intuição e os conceitos *a priori*, e os conceitos que estão na mente ou que pertencem ao aparelho cognitivo são o fundamento da experiência e conformam necessariamente os objetos empíricos a eles mesmos (KrV B 125).

Se na edição A Kant falava sobre as três sínteses (apreensão, reprodução e apercepção), na B os esforços se concentram na ideia de síntese como ato da espontaneidade ou como ligação. O caráter uno e originário é então destacado. A unidade ganha proeminência na edição B e toda a sua abrangência é explorada. A unidade antecedendo os outros conceitos - sejam eles, ligação, múltiplo ou análise - está ou mesmo consiste no fundamento do próprio entendimento, que só realiza os ajuizamentos em função da possibilidade oferecida pela unidade. Esta unidade, também chamada apercepção pura, é acompanhada pela autoconsciência “eu penso”, que concede a posse ou a propriedade de todas as representações a um mesmo sujeito (caso contrário, ele não teria como identificá-las como suas). Além disso, o trabalho de ligação das representações implica em um grau de consciência por parte do sujeito, pois “somente porque eu posso ligar o diverso de representações dadas *em uma consciência* é possível que eu me represente a *identidade da consciência nessas mesmas representações*” (KrV B 133) (os grifos são de Kant). A unidade da autoconsciência (união das representações em um sujeito) é a unidade transcendental que possibilita o conhecimento *a priori* (KrV B 132). Contudo, vale notar, o “eu penso” tem um caráter eminentemente lógico e não pode, como veremos em detalhes no próximo capítulo, ser tomado como se fosse algo substancial ou como se fosse uma coisa em si mesma. É o que aponta Loparic (2005, p. 146), ao destacar que a existência do “eu penso” não guarda o significado da categoria de existência, assim como o sujeito que é designado por esse “eu” não é determinado por nenhuma das categorias, pois o “eu” é vazio, sem conteúdo e não especifica os modos pelos quais existe. Interessante ainda reparar no que Loparic nota quanto à apercepção da consciência de unidade, pois ele diz que a mesma tem dois sentidos, um subjetivo e um objetivo. Assim,

[c]onsiderada no sentido subjetivo, a apercepção implica que estou consciente de que a minha operação de reunir representações é sempre a mesma em todas as aplicações e em todos os estágios (...). Se considerada no sentido objetivo, ela implica que estou consciente da unidade do resultado (do ‘objeto’). Os sentidos subjetivo e objetivo são complementares.

---

<sup>102</sup> O dito acima suscita o fato de o conhecimento começar com a experiência, sem contudo surgir apenas dela (KrV B1).

O ponto importante aqui é que eles receberam de Kant o mesmo nome (LOPARIC, 2005, p. 147).

A perspectiva subjetiva acentua a própria consciência, ou seja, a de ser o sujeito mesmo consciente de ser o detentor da operação de ligação, ao passo que a objetiva incide sobre o objeto unificado enquanto tal. E para Loparic, Kant denominou tanto o sujeito da síntese quanto o objeto de conhecimento como o “x transcendental”, decorrendo daí que ambos, sujeito transcendental e objeto, podem ser considerados como incógnitas (x).

Mas tal é a importância da unidade sintética da apercepção que Kant lhe atribuiu não apenas o papel de originária, mas também o de ápice ou de lugar mais alto a que pode chegar o uso do entendimento. Como já indicado na edição A (e em toda a *Crítica*, que trata dos dois tipos de conhecimento, o empírico e o transcendental), há, como já vimos, diferença em relação à apercepção pura ou transcendental e à empírica.

Na *Dedução*, cabe ao entendimento, como ato da sua espontaneidade e da sua autoatividade, fazer a ligação do múltiplo dado pelas intuições. Porém, a essa ligação, enquanto síntese do diverso, precede a representação de unidade. Dessa forma, a unidade sintética do diverso, em sendo *a priori*, antecede e viabiliza a ligação (KrV B 130-1), assim como a própria unidade analítica (KrV B 133), ou seja, após o trabalho da unidade sintética, que reúne o múltiplo intuitivo, sobrevém a colaboração da unidade analítica da consciência (KrV B 133).

Enquanto o princípio supremo da sensibilidade exige que o múltiplo empírico esteja sob os princípios formais do espaço e do tempo, o princípio supremo do entendimento faz com que o diverso conecte-se sob as condições da unidade originária sintética da apercepção (conecta as representações em uma consciência) (KrV B 136). O conceito de um objeto unifica o diverso dado pelas intuições, mas antes disso terá sido a unidade da consciência na síntese aquela que unificou as representações.

A unidade transcendental da apercepção é objetiva quando o diverso é unificado em um conceito referente a um objeto, mas se trata da unidade subjetiva da consciência quando tem uma determinação via sentido interno (KrV 139). A unidade empírica da consciência é contingente, pois depende das circunstâncias, e tem portanto validade subjetiva. Também se manifesta como subjetiva a imaginação reprodutiva, assim como todo o material que concerne às leis da associação (KrV B 142-3). Kant salientou que a síntese pura do entendimento é o fundamento da síntese empírica (KrV B 140).

A unidade objetiva da apercepção está relacionada à forma lógica dos juízos, pois “um juízo não é outra coisa senão o modo de submeter determinados conhecimentos à unidade objetiva da apercepção” (KrV B 142). A apercepção transcendental unifica o múltiplo intuitivo através do ajuizamento, que por sua vez é produzido em se articulando as categorias. Assim, as categorias são funções do julgar (KrV B 143).

Havíamos dito acima que o entendimento tem um uso lógico, um empírico e outro transcendental. No primeiro entra em consideração as regras lógicas de pensar e, em relação aos outros, Kant intitulou o § 22 de *As categorias não têm outro uso, para o conhecimento das coisas, senão a sua aplicação aos objetos da experiência*. Assim, embora *a priori*, as categorias são legitimamente utilizadas apenas em relação aos dados sensíveis (se nos lembrarmos de *Sonhos*, compreenderemos como a *Crítica* recusa os problemas que envolvem a noção de espírito, não apenas como um delírio visionário ou metafísico, mas como um uso impróprio e transcendental do entendimento).

Tanto na edição B quanto na A, Kant se referiu ao sentido interno e à imaginação. Na B, levando-se em conta que, além do entendimento, o aparelho cognitivo abriga as formas *a priori* da intuição (da sensibilidade), o filósofo disse que o primeiro “pode, como espontaneidade, determinar o sentido interno, segundo a unidade sintética da apercepção” (KrV B 150), ou seja, podemos depreender que, para ele, a faculdade do entendimento tem influência (trabalha *a priori* a unidade sintética) sobre a sensibilidade.

São duas as sínteses que Kant abordou, a figurativa e a intelectual. Ambas são transcendentais, mas, enquanto a primeira liga-se aos objetos dados na sensibilidade e também se chama síntese transcendental da imaginação, a segunda é uma ligação do entendimento operada pelas categorias, que não conta com a contribuição da imaginação. Vejamos que a imaginação pertence à sensibilidade e no caso da síntese figurativa determina-a *a priori* (efeito da imaginação sobre a sensibilidade). Mas há também, como vimos acima, um efeito do entendimento sobre a sensibilidade (KrV B 152) (ou sobre o sentido interno). Parece então que o entendimento participa com a sensibilidade da síntese transcendental da imaginação. Como espontaneidade, a imaginação é produtiva e à distinção da reprodutiva, que se submete ao empírico, possui um papel ativo, apesar de pertencer à sensibilidade/receptividade. Esse papel é o de síntese das intuições, sendo que esta síntese “é um exercício da espontaneidade, o qual é determinante” (KrV B 151).

Kant justapôs essas duas sínteses transcendentais, a da imaginação e a intelectual, a primeira como faculdade sensível (que além de receptiva, tem um papel ativo), a segunda como do

entendimento. Ainda é interessante notar que, em relação à atuação do entendimento, Kant disse o seguinte:

como em nós, porém, reside *a priori* uma certa forma da intuição como fundamento, a qual se baseia na receptividade da capacidade de representação (sensibilidade), então o entendimento pode, como espontaneidade, determinar o sentido interno, segundo a unidade sintética da apercepção (KrV B 150).

O sentido interno, que corresponde à sensibilidade, é determinado pelo entendimento, o qual “exercita uma ação sobre o sujeito passivo” (KrV B 153). Assim, embora se trate de duas faculdades distintas, entendimento e sensibilidade, uma pode agir sobre a outra<sup>103</sup>. Depois, Kant concluiu que o tempo está presente em toda forma figurativa da imaginação (desenhos mentais de linhas, de círculos, das três dimensões, assim como na representação figurativa do tempo através de uma linha). Para ele, “o que conecta o diverso da intuição sensível é a imaginação, e ela depende do entendimento quanto à unidade de sua síntese intelectual, e da sensibilidade quanto à diversidade da apreensão” (KrV B 164). A atividade da imaginação participaria então na passagem entre as duas faculdades<sup>104</sup>.

Kant primeiro determinou a origem das categorias nas funções lógicas, depois a possibilidade dessas categorias como conhecimento *a priori* dos objetos sensíveis e, em terceiro lugar, pretendeu mostrar a possibilidade do conhecimento dos fenômenos (objetos como nos aparecem), segundo as leis de ligação do entendimento (KrV B 159).

Até esse momento, Kant havia falado na edição B sobre a imaginação e a apercepção, e a apreensão parecia ter ficado de fora, mas no § 26 a composição do múltiplo intuitivo em uma percepção recebeu o nome de síntese da apreensão (KrV B 160). Notemos então que é a partir desse parágrafo que Kant também estabeleceu (de vez) a necessária vinculação entre a possibilidade de conhecimento, as categorias e os objetos empíricos. Segundo ele, a percepção, como toda síntese, realiza-se por meio das categorias. As categorias “são condições de possibilidade da experiência e valem *a priori*, portanto, também para todas os objetos da experiência” (KrV B 161).

As categorias aplicam-se aos fenômenos e não às coisas em si. Os fenômenos estão na base das representações de objetos, cuja ligação ou síntese é executada pelo entendimento. Portanto, a

<sup>103</sup> É importante destacar, pois isto nos interessará mais para frente, que em B 350 Kant afirmou que a sensibilidade pode influenciar o entendimento.

<sup>104</sup> Kant indicou um sentido de ligação à imaginação, que articulando dois lados, a faz assumir dois papéis: como pertencendo à sensibilidade e como dispondo de uma espontaneidade característica do entendimento. É o que aparece no seguinte comentário: “a síntese da apreensão, que é empírica, tem de ser necessariamente conforme à síntese da apercepção, que é intelectual e está contida inteiramente *a priori* na categoria. É sempre a mesma espontaneidade que, lá sob o nome de imaginação, aqui de entendimento, introduz a ligação no diverso da intuição” (KrV B 162 NR 19). Na verdade, Kant já havia dito que “a *receptividade* só pode tornar conhecimentos possíveis juntamente com a *espontaneidade*” (KrV A 97) (os grifos são de Kant).

natureza e os objetos que ela contém são, em nós, guiados pela faculdade cognitiva e pelas categorias (KrV B 163). Tudo isso para dizer que “nós não podemos pensar nenhum objeto senão por meio de categorias; nós não podemos conhecer nenhum objeto pensado senão por meio de intuições que correspondam àqueles conceitos” (KrV B 166). Aqui, como já apontamos, alcança-se o resultado da dedução das categorias: o conhecimento possível proporcionado pelas categorias (princípios puros do entendimento) é aquele que passa necessariamente pelos objetos empíricos.

A *Analítica dos conceitos* destaca o emprego empírico do entendimento como o único modo legítimo de atingir o conhecimento. Para Kant, e isso é muito importante para a nossa pesquisa, essa faculdade só pode “fazer um uso empírico de todos os seus princípios *a priori*, e mesmo de todos os seus conceitos, e jamais um uso transcendental” (KrV B 297). Portanto, apenas com a intermediação dos objetos sensíveis é possível o acesso àquilo que se pode conhecer: os fenômenos. A *Analítica dos conceitos* também se preocupa em verificar a produção dos conceitos segundo regras, e o próximo passo da *Crítica* é abordar o uso das categorias ou da faculdade de ajuizar<sup>105</sup> na *Analítica dos princípios*. Este segundo livro começa examinando duas questões com as quais se depara a faculdade de julgar: I. como um conceito puro do entendimento se relaciona com uma intuição, caso no qual dois elementos completamente heterogêneos associam-se, e II. como os conceitos puros do entendimento originam *a priori* os juízos sintéticos que servem de fundamento ao conhecimento. No primeiro caso, é uma condição sensível aquela que possibilita a conexão entre a sensibilidade e o entendimento, examinada no capítulo sobre o esquematismo. O segundo, encontra-se visto sob o título de *Sistema de todos os princípios do entendimento puro*. Contudo, salientamos que os princípios *a priori* do entendimento não podem errar, pois o que é possível é apenas uma má aplicação deles. Ainda Fichant compreende a divisão da *Analítica dos princípios* do seguinte modo: o primeiro capítulo

expõe o método puro do uso empírico do entendimento no esquematismo (as regras da *Versinnlichung*), o capítulo 2 implementa na tábua dos princípios o quadro sistemático completo da parte pura do uso empírico do entendimento, e enfim o capítulo 3 se fixa

---

<sup>105</sup> Definitivamente contra a arquitetônica utilizada por Kant, na *Crítica*, Kemp Smith afirma que a divisão do entendimento em faculdade dos conceitos e faculdade de julgar é artificial e arbitrária, contudo ele reconhece a necessidade de uma divisão tripartite, conforme vemos a seguir: “desde que a lógica geral desenvolve o seu ensino sob três diferentes títulos, como lógica da conceitualização, a lógica do julgamento e a lógica do raciocínio, a *Crítica* tem que ser feita conforme essa divisão tripartite” (KEMP SMITH, 2012, p. 332); “Since general logic develops its teaching under three separate headings, as the logic of conception, the logic of judgment, and the logic of reasoning, the *Critique* has to be made to conform to this tripartite division”. Entretanto, nós pensamos que a divisão utilizada por Kant (faculdade dos conceitos e faculdade de julgar) favorece a compreensão dos erros e dos problemas propensos a surgir por ocasião da formulação de questões quer metafísicas quer das áreas de conhecimento em geral.

especialmente a tematizar o uso empírico do entendimento através do estabelecimento da distinção do objeto geral em fenômeno e noumeno (FICHANT, 2008, p. 79)<sup>106</sup>.

Assim, Kant iniciou a argumentação ponderando a respeito de um dos focos da *Crítica* (o alcance e o limite da razão) e afirmou que o uso das regras efetuado pela lógica geral é inteiramente válido, enquanto aquele uso transcendental da razão (ao qual já nos referimos como equivocado) é vedado, pois não tem validade objetiva<sup>107</sup>. Assim, o primeiro uso (o das regras lógicas) faz parte da lógica da verdade e da analítica, restando ao segundo (o uso transcendental) a lógica da ilusão e a sua inclusão em uma dialética, quando “a *razão*, em suas tentativas de produzir algo *a priori* sobre objetos, e estender o conhecimento para além dos limites da experiência possível, é inteiramente *dialética*, e suas afirmações ilusórias não se adequam a um cânone” (KrV B 170-1) (os grifos são de Kant)<sup>108</sup>. Como vimos anteriormente, a lógica geral desconsidera o conteúdo do conhecimento, atendo-se apenas às regras lógicas, e por isso não pode fazer qualquer prescrição para a faculdade de julgar. Esta última, no entanto, pode sim ser amparada pela lógica transcendental, que a corrige e assegura a correta aplicação das regras do entendimento aos objetos de conhecimento. Por outro lado, Kant reservou aos juízos ilusórios, aqueles que se afastam de qualquer compromisso com os objetos empíricos (tal como veremos adiante), um espaço na *Dialética transcendental* (KrV B 350).

Visando as questões sobre as condições que possibilitam I. o uso dos conceitos do entendimento e II. a origem dos juízos sintéticos, Kant buscou, no primeiro capítulo intitulado *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, o terceiro elemento, homogêneo à sensibilidade e ao entendimento, capaz de unir um dado sensível a um conceito intelectual, e no segundo, *Sistema de todos os princípios do entendimento puro*, ele investigou os juízos e os princípios que os ligam.

No primeiro capítulo, o tempo, como parte pura da sensibilidade, possui um caráter universal e *a priori* (como o próprio entendimento puro) e medeia a subsunção do fenômeno à categoria. É perceptível que a mediação é necessária devido à disparidade entre fenômeno e

<sup>106</sup> “...expose la méthode pure de l’usage empirique de l’entendement dans le schématisme (les règles de la *Versinnlichung*), le chapitre 2 déploie dans la table des principes le tableau systématique complet de la partie pure de l’usage empirique de l’entendement, enfin le chapitre 3 s’attache spécialement à thématiser pour lui-même l’usage empirique de l’entendement au travers de la mise en place de la distinction de l’objet en général en phénomène et en noumène” (FICHANT, 2008, p. 79).

<sup>107</sup> Mais para frente, Kant colocou a questão nos seguintes termos: “sem as condições formais da sensibilidade, as categorias puras têm um significado meramente transcendental, mas não têm nenhum uso transcendental, pois este é em si mesmo impossível, já que lhes faltam todas as condições de um uso qualquer (em juízos), quais sejam, as condições formais da subsunção de um suposto objeto sob esses conceitos” (KrV B 305).

<sup>108</sup> E apesar de afirmar que ao uso transcendental cabe uma dialética, Kant abordou ainda no corpo da *Analítica* os equívocos da metafísica leibniziana (na *Anfibolia dos conceitos da reflexão*, ao final da *Analítica dos princípios* (KrV B 319)).

categoria. Entretanto, para Kemp Smith, a heterogeneidade entre o sensível e o inteligível seria um falso problema, pois, se ela se verificasse, qualquer subsunção seria impossível e, caso não se verificasse, não existiria problema algum, de forma que a necessidade de um terceiro elemento como mediador não se legitima. Segundo Kemp Smith (2012, p. 334), sensibilidade e entendimento não marcam oposição, mas apenas uma diferença em relação à diversidade de funções. Ele acrescenta que “categoria e intuição, quer dizer, forma e conteúdo, mutuamente condicionam um ao outro, e o assim chamado esquema é simplesmente um nome para o último como apreendido em termos do anterior” (KEMP SMITH, 2012, pp. 335-6)<sup>109</sup>.

Mas o que os argumentos de Kemp Smith não consideram nesse caso são os diferentes campos de significação marcados por Kant<sup>110</sup>, campos esses de nosso maior interesse, pois o seu correto exame previne alguns dos erros que vamos estudar mais à frente, como aqueles sanados pela reflexão transcendental, por exemplo. Desde antes da *Dissertação*, Kant vinha construindo a importante diferenciação de status entre as faculdades e os reinos aos quais os problemas metafísicos pertenciam. Na *Crítica*, os seus argumentos se consolidam e, enquanto as distinções se tornam mais evidentes, faz-se necessário estabelecer os pontos de contato entre as diferentes partes envolvidas no processo de conhecimento.

Na interpretação de Loparic, contudo, o esquema tem considerável importância, pois ele subjaz aos conceitos puros ou empíricos, de tal modo que um conceito

é formado apenas à medida que um esquema correspondente é produzido; ou melhor, a formação de conceitos é subordinada à formação de esquemas (regras), pois a constituição de um procedimento universal é um problema mais geral do que a constituição das condições que ele tem que satisfazer” (LOPARIC, 2001, p. 111).

Também Paton, que apresenta um trabalho bem elaborado sobre o esquematismo, considera o terceiro termo importante para a teoria transcendental, mas acredita que a preocupação de Kant não se situa tanto na demonstração da sucessão temporal ou do esquema, como características dos objetos, mas sim que o seu “objetivo é meramente nos dizer qual é o esquema transcendental que corresponde a cada categoria pura; e ele espera que nós reconheçamos que o

---

<sup>109</sup> “...category and intuition, that is to say, form and content, mutually condition one another, and that the so-called schema is simply a name for the latter as apprehended in terms of the former” (KEMP SMITH, 2012, pp. 335-6).

<sup>110</sup> De modo similar, considerando a filosofia prática, a questão está na conexão entre a lei moral e a sensibilidade. O sentimento de respeito surge como remetendo a uma sensibilidade diferente daquela do domínio cognitivo ou como um elemento sensível que não é cognitivo (LOPARIC, 1999, pp. 20-1/31).

esquema transcendental descrito ajusta-se à categoria pura. Tal reconhecimento é a matéria de julgamento” (PATON, 1984, vol. II, p. 19)<sup>111</sup>.

Sem dúvida, a questão da subsunção de um objeto sob um conceito tem relevo no capítulo do esquematismo, e bem podemos perceber a importância dada por Kant à passagem de uma faculdade para outra, notando como a mudança de registro da sensibilidade para o entendimento ocupou o seu pensamento. Portanto, o terceiro elemento, ou a chave de passagem, assume um importante papel de mediador que não apenas viabiliza o esquematismo, mas mostra a atenção da *Crítica* para com os diferentes campos envolvidos no processo cognitivo.

O esquema, assim, é um produto da imaginação, mas é diferente da imagem (assim como pensar em cem laranjas é diferente de pensar e se referir ao número cardinal cem: as duas situações não são idênticas). Nisso, Kemp Smith concorda e para ele “imagens são sempre particulares; esquematismos são sempre universais. Imagens representam existências; esquematismos representam métodos de construção” (KEMP SMITH, 2012, p. 338)<sup>112</sup>. Dessa forma, o esquema da quantidade é o número que obedece a adição sucessiva no tempo; o da substância é a permanência do real no tempo; o da possibilidade é que os opostos não podem ser simultâneos, mas sucessivos, e assim por diante (KrV B 183-4). Os esquemas são determinações *a priori* do tempo, cujas regras valem para o conjunto completo do tempo: sequência, conteúdo e ordem do tempo (KrV B 185). Kant se referiu ao esquematismo como sendo o procedimento do entendimento junto ao esquema para a produção dos conceitos.

Ainda para Loparic, esquematismo “significa o procedimento, de acordo com regras, para a construção de modelos intuitivos puros para conceitos do entendimento. Além de construir relações, esse procedimento também responde por diferentes modos de figuratividade dos modelos intuitivos das categorias” (LOPARIC, 2005, p. 152). Portanto, o comentador distingue os esquemas construtivos dos regulativos, sendo os primeiros aqueles que envolvem as agregações e as coalizões, e os segundos, a ordem temporal. Como veremos logo adiante, as agregações referem-se às sequências temporais de *quanta* extensivos (axiomas da intuição) e as coalizões aos conteúdos temporais de *quanta* intensivo (antecipações da percepção).

O esquema envolve de antemão a representação do objeto empírico; no caso de abstração das condições sensíveis, resta apenas um significado lógico para as representações, mas sem aquele

---

<sup>111</sup> “His aim is merely to tell us what is the transcendental schema corresponding to each pure category; and he expects us to recognise that the transcendental schema described does fall under the pure category. Such recognition is a matter of judgement” (PATON, 1984, vol. II, p. 19).

<sup>112</sup> “Images are always particular; schemata are always universal. Images represent existences; schemata represent methods of construction” (KEMP SMITH, 2012, p. 338).

significado que adquire o conceito de um objeto (KrV B 186). Vemos, na consideração do esquematismo, que Kant apontou mais uma vez para a necessidade da referência ao objeto empírico: o esquema, através do sentido interno, intermedeia dois registros, o sensível e o intelectual, e o esquematismo não pode de forma alguma prescindir de nenhum deles.

Vimos até aqui como as categorias se relacionam ao objeto por meio do terceiro termo, o tempo. A próxima etapa, referente ao segundo capítulo da *Crítica*, verifica precisamente os juízos que o entendimento produz *a priori* e os princípios aos quais eles se ligam. Contudo, ao se investigar a produção de juízos, faz-se necessário recordar a diferença entre juízos analíticos e juízos sintéticos. Assim, ao dizer que um juízo em geral tem como condição a não contradição entre os seus termos (critério universal e negativo da verdade), e que a mera não contradição não lhe garante legitimidade, já que pode se dar uma ligação sem fundamentos entre os conceitos (KrV B 190), Kant estava se referindo à diferença entre um juízo analítico (o qual se liga ao conceito dado e ao princípio da não contradição) e um sintético (que considera algo fora do conceito e estabelece outra relação que não a de identidade ou de não contradição) (KrV B 193-4).

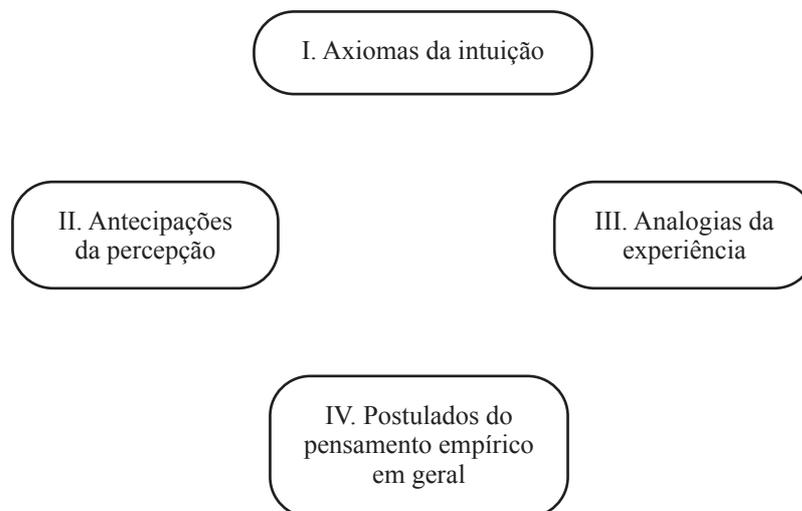
Se a discussão dos juízos sintéticos é uma preocupação da lógica transcendental, então a exata averiguação desses juízos é de fundamental importância para a *Crítica*. Diante disso temos claro que: I. a mediação em um juízo sintético pelo terceiro termo é representado pelo sentido interno, ou pelo tempo, e II. para que os conceitos engendrados pelo entendimento não se tornem vazios de significado, o objeto desse conceito deve ser dado (ou ser possível de ser dado) na sensibilidade (KrV B 194-7).

A fonte dos princípios está no entendimento como faculdade das regras e ele tem, no papel de gerador de conceitos, os fenômenos e as leis da natureza subordinados a si. Para Kant, “estes princípios, portanto, fornecem o conceito que contém a condição e como que o expoente para uma regra em geral, enquanto que a experiência dá o caso que se subordina à regra” (KrV B 198). É dizer que, enquanto o princípio contém as condições formais para gerar um conceito, a experiência fornece a matéria necessária para produzi-lo. E ainda nas palavras de Paton, todos os princípios “antecipam experiências e nos informam, antes de qualquer experiência particular, quais as características necessárias que um objeto daquela experiência deve ter” (PATON, 1984, vol. II, p. 134)<sup>113</sup>.

---

<sup>113</sup> “...they all anticipate experience and inform us, before any particular experience, what necessary characteristics an object of that experience must have” (PATON, 1984, vol. II, p. 134).

Kant retirou a tábua dos princípios do entendimento da tábua das categorias (KrV B 200) e apresentou-a em quatro títulos:



Examinaremos cada um dos princípios, segundo a exposição de Kant, mas também com a atenção voltada principalmente para a argumentação de Loparic, que estabelece uma correspondência entre os princípios e as Tábuas dos juízos e das categorias. Ele diz:

[o]s princípios do entendimento são a ‘fonte de toda a verdade’ à medida em que impõe *a priori* condições discursivas - isto é, as categorias - aos dados intuitivos, garantindo, dessa maneira, que esses dados possam servir de modelos de formas judicativas. Essas conclusões não caracterizam apenas os modelos intuitivos existentes de juízos objetivamente válidos, mas também a classe de todos os modelos intuitivos possíveis, ou seja, a experiência possível em seu todo. Em outras palavras, os princípios do entendimento caracterizam *a priori* todo o fim cognitivo do entendimento (LOPARIC, 2005, pp. 212-3).

Para ele, cada princípio possibilita um dos quatro tipos de juízos (quantidade, qualidade, relação, modalidade) ou “quatro propriedades básicas de toda forma proposicional lógica” (LOPARIC, 2005, p. 213). O princípio exposto nos axiomas funciona como fundamento para os juízos em relação à quantidade, o das antecipações quanto à qualidade, e o das analogias relativamente ao aspecto relacional das proposições, que caracteriza as leis da natureza, estas submetidas aos princípios do entendimento (LOPARIC, 2005, p. 214). Já, nota o comentador, a modalidade tem maior afinidade com questões metodológicas do que com aquelas concernentes à verdade. Enfim, o que fica claro é que os princípios do entendimento

forneem uma teoria das propriedades *a priori*, que os aparecimentos devem possuir a fim de que o conhecimento discursivo sobre eles seja possível, ou melhor, a fim de que entre eles e os juízos de experiência e matemáticos possa existir a relação de concordância entendida kantianamente como relação de preenchimento (LOPARIC, 2005, p. 214)<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Esclarecemos que Loparic utiliza “aparecimento” para designar o “fenômeno” e a expressão “preenchimento” para se referir à condição de que haja algum correspondente empírico para um conceito do entendimento.

## I. Os axiomas da intuição

O princípio relativo aos axiomas da intuição expressa que “todas as intuições são quantidade extensivas” (KrV B 202). Quantidade extensiva é a representação (anterior) das partes que faz possível a representação (subsequente) do todo. Mas o que significa isso?

Paton se refere a um *determinate extensive quantum* e a um *indeterminate quantum*. Essa referência alude a uma quantidade que deve ser determinada ou mensurada, quando então há a necessidade de se construir a síntese sucessiva das partes ou, de outro modo, em se tratando de uma quantidade indeterminada, o processo de construção torna-se desnecessário, pois não requer a composição da totalidade através de medições (PATON, 1984, vol. II, p. 112 NR 2). Ainda, segundo o comentador, há em Kant a pressuposição de que o espaço e o tempo podem ser conhecidos enquanto partes que se seguem uma após a outra, pois

ele [Kant] se preocupa primeiramente com o espaço e o tempo, espaço e tempo que estudamos na matemática em abstração dos objetos sensíveis; e ele sustenta que qualquer espaço e qualquer tempo que pensamos deve ser construído por um ato de síntese sucessiva das partes (PATON, 1984, vol. II, p. 113)<sup>115</sup>.

Dessa forma, ao se considerar uma determinada medida de tempo ou, ao se produzir pela imaginação produtiva uma linha ou uma figura geométrica no espaço, faz-se necessária a sua construção por meio de uma síntese sucessiva das partes.

Logo, o princípio em questão põe em relevo o fato de que os fenômenos, enquanto intuições dadas na sensibilidade e portanto dentro de um espaço e de um tempo, são quantidades extensivas mensuráveis, representadas parte por parte até compor o todo.

Loparic destaca que os axiomas da intuição descrevem o resultado das agregações. Para ele,

a agregação põe a sensação (o múltiplo empírico) em uma forma que é um modelo intuitivo e concreto (também chamado intuição empírica) das condições “formais” *a priori* de um ato de intuir, ou seja, de um ato de produzir representações denominadas intuições ou perceptos. Forma, neste último sentido, é um conjunto de condições prescritas *a priori* que devem ser realizadas em qualquer operação de apreensão do múltiplo sensível (LOPARIC, 2005, p. 153).

Segundo o comentador, a agregação corresponde a sequências temporais extensivas e ao esquema construtivo que ressalta a parte construtivista da teoria kantiana que diz respeito ao conhecimento intuitivo (LOPARIC, 2005, p. 152).

---

<sup>115</sup> “...he concerns himself first of all with pure space and time, the space and time which we study in mathematics in abstraction from sensible objects; and he maintains that any space and time about which we think must be constructed by an act which is a successive synthesis of parts” (PATON, 1984, vol. II, p. 113).

## II. Antecipações da percepção

O princípio das antecipações dita o seguinte: “em todos os fenômenos o real, que é um objeto da sensação, tem quantidade intensiva, i.e., um grau” (KrV B 207).

As antecipações, enquanto conhecimento determinado *a priori* a respeito do campo empírico da percepção, podem reconhecer que as sensações ligadas ao fenômeno possuem um grau ou uma quantidade intensiva (KrV B 218). A sensação corresponde à matéria e como tal não pode ser antecipada, então apenas o fato de que ela possui um grau, que pode aumentar, decrescer ou mesmo desaparecer, é que pode ser conhecido *a priori*.

Com a correspondência das antecipações à Tábua dos juízos, podemos entender que a “afirmação é interpretada pelo preenchimento esquemático do tempo com sensações de um certo grau, a negação pela ausência de preenchimento (grau zero de sensação), e a limitação do tempo em algum lugar fora do intervalo temporal em que está realizado um predicado dado” (LOPARIC, 2005, p. 224).

Então, diferentemente dos axiomas, a apreensão não se refere a uma síntese sucessiva (quantidade extensiva), mas a um instante. É isso o que destaca Paton ao dizer que

uma quantidade extensiva é feita de partes (quantidades) ao lado uma da outra no espaço ou no tempo, enquanto uma quantidade intensiva é dada como um todo de uma só vez. Um pé é composto de muitas polegadas e uma hora de muitos minutos, e é porque temos ideias separadas das partes que podemos ter a ideia do todo, mas quando experienciamos um nível de calor nós temos uma ideia do todo sem ideias separadas das suas partes (PATON, 1984, vol. II, p. 136)<sup>116</sup>.

Para Loparic (2005, pp. 154-5), os *quanta* intensivos são contínuos, têm *partes intra partes* e são construídos pelas coalizões, sendo que o modo de operar desta última é um *fluir* uniformemente. Tanto os intensivos quanto os extensivos, interpretados como dados ou incógnitas na matemática e na física, são importantes para a solução dos problemas da matemática científica.

A quantidade intensiva caracteriza-se pelo fato de ser apreendida como unidade, de possuir um grau (que pode sofrer modificações gradativas) e de ser contínua, pois há continuidade na graduação da intensidade entre aquilo que é dado no objeto<sup>117</sup> e o zero ou ausência total desse algo.

---

<sup>116</sup> “An extensive quantity is made up of parts (quantities) outside one another in space or time, while an intensive quantity is given as a whole and all at once. A foot is made up of so many inches and an hour of so many minutes, and it is because we have separate ideas of the parts that we can have an idea of the whole, but when we experience a degree of heat we have an idea of the whole without having separate ideas of its parts” (PATON, 1984, vol. II, p. 136).

<sup>117</sup> Paton oferece muitos exemplos de graus de intensidade relativos a cores, à sonoridade, a tons, timbres, etc. (PATON, 1984, vol. II, p. 144).

Neste ponto, convém atentar para a indicação de Kant do princípio constitutivo à consideração dos axiomas e das antecipações, examinados acima, e do princípio regulativo à das analogias e dos postulados, abordados logo abaixo (KrV B 221-3). Isso porque axiomas e antecipações tratam o fenômeno como quantidade numérica, pois “eu poderei, por exemplo, compor e fornecer de maneira determinada, i.e., construir, o grau das sensações da luz do sol a partir, digamos, de 200.000 iluminações pela lua. Por isso podemos denominar constitutivos aos primeiros princípios” (KrV B 221) - e assim a eles se aplica a matemática, quando é possível então construir os objetos na sensibilidade -, e por isso se chamam constitutivos.

Já com as analogias e os postulados tudo se passa de modo um pouco diferente. Eles consideram a existência dos fenômenos - que não pode ser construída jamais - e valem unicamente como princípios regulativos, pois à existência não é possível fornecer, como no exemplo anterior, nenhuma quantidade (relações de quantidades), mas apenas uma percepção em relação à outra percepção, relativamente ao tempo (relações de qualidades) (KrV B 221-2). E conforme o que Kant trabalhou no *Apêndice* (KrV B 672), ao princípio constitutivo é designado o campo que diz respeito ao conhecimento teórico, e, ao regulativo, a função de direcionar o entendimento à maior unidade possível do conhecimento através das ideias da razão<sup>118</sup>.

### III. Analogias da experiência

O princípio em causa nas analogias é: “a experiência só é possível por meio da representação de uma conexão das percepções” (KrV B 218).

As analogias são regras regulativas que antecedem a experiência, baseadas na unidade da apreensão e nos modos de tempo (permanência, sucessão e simultaneidade)<sup>119</sup>. São aplicadas à existência dos fenômenos (presença dos objetos)<sup>120</sup> no tempo por intermédio de conectivos *a priori* (conexões necessárias entre substância e acidente, causa e efeito, o todo e as partes). Pelo fato de

---

<sup>118</sup> Estes princípios estão detalhados mais a frente, com relação ao uso das ideias da razão que pode ser imanente (quando se atém ao princípio regulativo) ou transcendente (se adota o constitutivo).

<sup>119</sup> Kant se referiu aos “três modos do tempo”. Contudo devemos ter em mente o que aponta Paton sobre o fato de que o tempo, em si mesmo, não possui modos. O que acontece então é que são os fenômenos que são afetados no tempo. Deste modo, “ele [Kant] quer dizer que permanência, sucessão e simultaneidade de objetos são possíveis apenas no tempo, sendo inconcebíveis fora dele. Permanência, sucessão e simultaneidade são as três relações temporais fundamentais que, Kant acredita, devem ser encontradas em todos os objetos (até onde sejam objetos no tempo)” (PATON, 1984, vol. II, p. 166); “He does mean that the permanence, succession, and simultaneity of objects is possible only in time, and is inconceivable apart from time. Permanence, succession, and simultaneity are the three fundamental temporal relations which, Kant believes, must be found in all objects (so far as they are objects in time)”.

<sup>120</sup> Paton traduz “Dasein” como “being in time” (PATON, 1984, vol. II, p. 169).

haver três modos de tempo, há três analogias. Mas, ressalta Loparic (2005, pp. 225-6), as analogias em Kant são os princípios fundamentais da semântica que considera as três relações de juízos (categóricos, hipotéticos e disjuntivos, por um lado, e, por outro, do predicado com o sujeito, do fundamento com a consequência, do conhecimento dividido e dos membros da divisão reunidos). O comentador explica que as analogias oferecem condições objetivas e regras de síntese de duas maneiras:

[p]rimeiro, discursivamente, pois afirmam que os aparecimentos são apreensíveis como preenchimentos (modelos) das relações sujeito-predicado, condicionante-condicionado e todo-parte. Segundo, por meio de seus esquemas. Esses esquemas são regras intuitivas que permitem construir *a priori* relações de permanência, sucessão e simultaneidade (...). As relações temporais empíricas, constitutíveis pelos esquemas das analogias, são as ‘formas’ de inerência, de dependência causal e de interação. São precisamente essas suas ‘figuras’ temporais que qualificam os aparecimentos como modelos empíricos possíveis de leis universais, isto é, de juízos sintéticos considerados do ponto de vista da relação (LOPARIC, 2005, pp. 226-7).

Mas convém notar ainda o que aponta Paton: embora encontrem-se três analogias, “existe apenas uma síntese (ou um aspecto da síntese universal), e que esta síntese envolve três categorias” (PATON, 1984, vol. II, p. 159)<sup>121</sup>. Mais abaixo ele prossegue:

as relações envolvidas são aquelas de substância e acidente, de causa e efeito, e da causalidade recíproca (ou interação) entre as substâncias. As Analogias concernem, portanto, a relações de elementos heterogêneos que necessariamente pertencem um ao outro, enquanto os Axiomas e as Antecipações concerniam a elementos homogêneos que não necessariamente pertencem um ao outro (PATON, 1984, vol. II, pp. 159-60)<sup>122</sup>.

Portanto, a relação entre esses elementos heterogêneos que se encontram no tempo é determinada por regras *a priori*, as analogias, que se aplicam unicamente à experiência, quando então obtêm significado e validade objetiva.

A primeira analogia diz que “em toda modificação dos fenômenos permanece a substância, e seu *quantum* na natureza não é nem aumentado nem diminuído” (KrV B 224) (grifo é de Kant). A substância, como substrato do real, é o permanente no fenômeno e ao mesmo tempo o suporte da modificação (KrV B 225), de modo que, para Kant, “em todas as modificações no mundo a *substância* permanece, e apenas os *acidentes* mudam” (KrV B 227) (os grifos são de Kant). A substância existe em todo o tempo. Este, porém, não está sujeito à modificação, mas apenas os fenômenos estão. Tampouco o tempo, por si só, pode ser percebido, pois a modificação e a

<sup>121</sup> “...there is only one synthesis (or one aspect of the universal synthesis), and that this one synthesis involves three categories (PATON, 1984, vol. II, p. 159).

<sup>122</sup> “...the relations involved are those of the substance and accident, of cause and effect, and of reciprocal causality (or interaction) between substances. The Analogies are therefore concerned with relations of heterogeneous elements which necessarily belong to one another, while the Axioms and Anticipations were concerned with homogeneous elements which do not necessarily belong to one another” (PATON, 1984, vol. II, pp. 159-60).

simultaneidade encontram-se no objeto (KrV B 225). Vemos que nesta analogia a substância, como substrato permanente, situa-se no tempo. Devido à permanência, o *quantum* não é aumentado nem diminuído.

Loparic destaca que os juízos sintéticos, cuja verdade é possibilitada *a priori* pelo princípio da primeira analogia, são os juízos empíricos que correspondem à forma sujeito-predicado. Desse modo, “a substância fenomênica representa o sujeito; seus acidentes fenomênicos, o predicado, ao passo que a permanência da substância durante a mudança dos acidentes esquematiza a relação sujeito-predicado” (LOPARIC, 2005, pp. 227-8). Ele esclarece que “[i]nversamente, a substância fenomênica é representada discursivamente pelo conceito do sujeito (a condição), seus acidentes empíricos pelos conceitos do predicado (o condicionado) e a relação ‘objetiva’ substância-acidente, pelo expoente característico dos juízos predicativos” (LOPARIC, 2005, p. 228 NR). O comentador aponta para o fato de que na edição B a primeira analogia aparece em termos de princípio de conservação, caracterizando os aparecimentos, sem no entanto enfatizar a conexão substância-predicação<sup>123</sup>. Esta última relação não é realmente considerada uma relação, pois apenas a substância subsiste enquanto o acidente é um modo pelo qual a existência é determinada. Loparic nota que Kant não especifica a maneira como se deve proceder para separar a substância do acidente, mas

[p]arece ser kantiano, entretanto, dizer que a permanência pode ser *pensada* como uma função *empírica* constante sobre um intervalo de tempo, mesmo se não existir nenhuma regra *a priori* de computação dessa função. Quanto aos acidentes, aqueles que são permanentes podem ser representados por outras funções constantes, e aqueles que mudam, por funções variáveis, definidas, tanto umas como as outras, sobre os mesmos intervalos nos quais as substâncias são representadas como constantes (LOPARIC, 2005, p. 229) (os grifos são do comentador).

Assim, a primeira analogia destaca a permanência da substância no tempo e a mudança que incide nos acidentes. Já a segunda indica que “todas as modificações acontecem segunda a lei da conexão de causa e efeito” (KrV B 232). No fenômeno é possível verificar a ocorrência de um estado (a) em seguida a outro (b), duas percepções, portanto, que podem ser conectadas, não pelo sentido nem pela intuição, mas pela faculdade sintética da imaginação (KrV B 233). A relação assim estabelecida de causa e efeito é um conceito do entendimento puro, que subordina a modificação dos fenômenos à lei da causalidade (KrV B 234).

<sup>123</sup> Loparic nota que a edição B trata a primeira analogia como um princípio de conservação com validade para o mundo fenomênico sem fazer a conexão entre a conservação da substância e a predicação. Para o comentador, “[i]sso pode significar que, na segunda edição, Kant tentou distinguir mais claramente entre, de um lado, as relações existentes no modelo, e, de outro, as relações que caracterizam a sua abordagem discursiva. É também possível, contudo, que essa diferença de formulação se deva não a um progresso na semântica transcendental de Kant, mas a seu esforço para mostrar que o princípio mecânico da conservação da matéria é um exemplo particular da primeira analogia” (LOPARIC, 2005, p. 228).

Como já mencionado, Loparic destaca a consideração das analogias quanto às três relações de juízos, de modo que a segunda analogia encontra correspondência com a sintaxe dos juízos hipotéticos. Assim, na forma hipotética a matéria é composta por dois juízos, o antecedente (fundamento) e o conseqüente (conclusão). A conseqüência é a representação que conecta a ambos (LOPARIC, 2005, p. 230). A forma discursiva desses juízos pode ser interpretada como “relação empírica de dependência causal entre conteúdos temporais empíricos. A categoria que corresponde a juízos hipotéticos é a de causalidade e dependência, que representa conceitualmente (discursivamente) a relação empírica de causa e efeito” (LOPARIC, 2005, p. 232). Loparic (2005, p. 234) também lembra que no trabalho de Kant a relação de sucessão concerne aos perceptos em relação a um sujeito consciente e não simplesmente em função de eventos físicos, ou seja, ela é dependente da experiência. Nisso, a teoria que lida com as seqüências temporais empíricas, nomeadamente a segunda analogia, difere da teoria *a priori* do tempo de Kant, através da qual a geometria é capaz de gerar determinações e construções *a priori*. Assim, as seqüências empíricas não são uma regra *a priori* para executar cálculos, tampouco uma fórmula construtiva que desse informações sobre os objetos, mas servem apenas para realização de pesquisas empíricas (LOPARIC, 2005, p. 237). Portanto, as analogias e as seqüências causais fornecem princípios regulativos.

Vemos ainda a propósito dessa analogia que a apreensão do múltiplo intuitivo é sucessiva (uma parte se segue à outra) (KrV B 234). Porém, há diferença entre uma apreensão subjetiva e uma objetiva. Para esclarecer esse ponto, Kant utilizou como exemplos a percepção de uma casa e a de um barco. Ambas são apreendidas como sucessivas, mas apenas na apreensão de um acontecimento como o do barco que se desloca e navega rio abaixo, estando antes em um ponto do rio e em seguida em outro, podemos encontrar a relação temporal como determinada. Isso porque ao se apreciar uma casa, as diversas representações ligam-se sucessivamente, mas não há como dizer qual delas veio antes da outra (pode-se examinar a construção de trás para a frente ou de baixo para cima, sem no entanto haver uma ordem temporal estabelecida).

Diferentemente, em um acontecimento como o deslocamento do barco é possível estabelecer o antecedente e o conseqüente segundo uma regra que ordena a seqüência das percepções. No caso da casa, a apreensão é subjetiva, pois a seqüência não está no fenômeno; no segundo, é objetiva enquanto a seqüência determinada está encerrada na ordem (temporal) que acompanha o acontecimento. É importante salientar que na apreensão do barco a regra que ordena a seqüência é uma regra *a priori* do entendimento, e assim podemos perceber que a sucessão da

apreensão não é suficiente por si só para localizar a sucessão (antecedente/consequente) no objeto mesmo.

Para Paton, Kant argumenta que “a partir da sucessão subjetiva de nossa apreensão, tomada em si mesma, nós não podemos passar para a sucessão objetiva” (PATON, 1984, vol. II, p. 246)<sup>124</sup>. Isso significa que o ser “objetivo” não se trata de um prolongamento do subjetivo nem que este serve de fundamento para aquele, mas que o objetivo requer algo a mais, como a presença de uma regra *a priori*. É o que podemos verificar na seguinte citação de Kant:

nós não poderíamos jamais, mesmo na experiência, atribuir ao objeto uma sequência (um acontecimento em que ocorre algo que não havia antes), e diferenciá-lo do subjetivo de nossa apreensão, se não houvesse uma regra por fundamento nos coagindo a observar esta ordem das percepções em vez daquela outra; é de fato esta coação que, antes de mais nada, torna possível a representação de uma sucessão no objeto (KrV B 241-2).

A terceira analogia se refere à simultaneidade. Contudo a sua consideração não envolve apenas a simultaneidade, e Kant abordou então a relação de influência entre as substâncias, vista também como relação de comunidade ou reciprocidade. Assim a analogia diz que “todas as substâncias, na medida em que podem ser percebidas como simultâneas no espaço, estão em completa reciprocidade” (KrV B 256). Haverá simultaneidade quando uma percepção A acontece ao mesmo tempo em que a percepção B. Então são também recíprocas. Como vemos com o exemplo de Kant, isso implica em que “eu posso situar minha percepção primeiro na lua e depois na terra, como também, inversamente, primeiro na terra e depois na lua; e, visto que as percepções desses objetos podem seguir-se umas às outras reciprocamente, eu digo que eles existem simultaneamente” (KrV B 257). Esta sequência recíproca, assim como se dava com a sucessão, requer um “conceito intelectual” (KrV B 257), ou um conceito de entendimento, que certifica que a sequência funda-se no objeto e que se trata portanto de uma simultaneidade objetiva. Além disso, a simultaneidade envolve um único e mesmo tempo, o que torna indiferente a ordem temporal em que os objetos são apreendidos (KrV B 258).

Loparic (2005, pp. 238-9) salienta que a terceira analogia envolve a forma lógica apresentada na relação de disjunção. Nesta, a relação todo-parte implica que dois ou mais juízos opostos logicamente encontram-se ao mesmo tempo em uma relação de comunidade. Assim, a ligação das partes ao todo é a condição do juízo disjuntivo. Além disso, consoante à formulação oferecida por Kant em relação ao esquematismo (KrV 183), o comentador diz que

[n]essa versão, a terceira analogia admite uma interpretação semântica. Ela pode ser lida, de maneira simplificada, como dizendo que, tratando-se de substâncias que pertencem a

<sup>124</sup> “...from the subjective succession of our apprehensions, taken by itself, we could never pass to objective succession” (PATON, 1984, vol. II, p. 246).

esferas complementares, a presença ou ausência de acidentes numa delas depende causalmente da presença ou ausência de acidentes na outra, e vice-versa. Como se vê, a terceira analogia combina a categoria da substância com a da causalidade, impondo uma condição nova: a reciprocidade e, assim, a simultaneidade da influência entre os complementares (LOPARIC, 2005, p. 240).

Esta analogia expressa portanto que as substâncias percebidas como simultâneas estão em reciprocidade, e Loparic mostra que a condição de influência torna-se evidente quando combinada com a da causalidade.

Paton nota que as coisas, tal como retratadas por Kant nesta terceira analogia, parecem ser consideradas como constantes ou como se não houvesse possibilidade de mudança em seus estados. Desse modo, ele recorda a segunda analogia e diz que “onde há uma sucessão objetiva (como no caso no qual o barco é movido rio abaixo), esta sucessão recíproca não acontece. Nós podemos primeiro ver o barco acima e depois abaixo, mas nós não podemos vê-lo primeiro abaixo e depois acima” (PATON, 1984, vol. II, p. 299)<sup>125</sup>. Paton entende a simultaneidade e a reciprocidade da terceira analogia como sucessões recíprocas, em oposição às sucessões objetivas ou sucessões subjetivas da segunda analogia. A questão que ele traz se refere a notar que quando há sucessão objetiva (segunda analogia) não há reversibilidade ou reciprocidade, mas que quando temos uma coexistência objetiva, a sucessão recíproca, ou reversibilidade, é possível. Porém, é mais importante para ele dizer que passamos da coexistência objetiva para a sucessão recíproca, mas nunca da sucessão para a coexistência. Assim, segundo ele,

[s]e não falharmos em ver isso, podemos erroneamente imaginar que Kant está tentando declarar o critério pelo qual passamos da consciência de uma mera sucessão *subjetiva* para o conhecimento de uma coexistência *objetiva*. Tal processo de transição de uma mera subjetiva a uma objetiva não tem e não pode ter lugar” (PATON, 1984, vol. II, p. 300) (os grifos são do comentador).<sup>126</sup>

Até onde o alcance dessa diferença possa ir, ainda assim notamos a importância de considerar que o processo cognitivo ocorre em conjunto, desde o acolhimento da receptividade de nossa sensibilidade até a produção dos conceitos. Da mesma forma, lembramos que Kant já havia explicado seu procedimento de isolar as faculdades com o fito apenas de estudá-las (KrV B 87), mas sem querer estabelecer com isso fronteiras rígidas tanto de lugares quanto de tempo.

---

<sup>125</sup> “...where there is an objective succession (as in the case where the boat is moving downstream), this reciprocal succession cannot occur. We can see the boat first higher up and then lower down, but we cannot see it first lower and then higher up” (PATON, 1984, vol. II, p. 299).

<sup>126</sup> “If we fail to see this, we may wrongly imagine that Kant is trying to state the criterion whereby we pass from awareness of a mere *subjective* succession to knowledge of *objective* coexistence. Such a process of transition from the merely subjective to the objective does not and cannot take place” (PATON, 1984, vol. II, p. 300).

#### IV. Os postulados do pensamento empírico em geral

No que concerne aos postulados do pensamento, eles se referem aos três momentos da modalidade (na Tábua das categorias: possibilidade, existência e necessidade), do seguinte modo:

I. “o que concorda com as condições formais da experiência (conforme à intuição e aos conceitos) é possível”,

II. “o que se concatena com as condições materiais da experiência (da sensação) é real”, e

III. “aquilo cuja concatenação com o real é determinada segundo condições universais da experiência é necessário (existe necessariamente).”

As categorias da modalidade não ampliam o conceito do objeto, mas exprimem a relação que ele tem com as faculdades cognitivas, de modo a informar como se liga ao entendimento, à faculdade empírica de julgar e à razão (KrV B 266).

Vemos na *Crítica* que o objeto é possível quando o conceito produzido no entendimento está ligado às condições empíricas, mas é real se concatenado com a percepção. Por outro lado, é necessário quando determinado pelas percepções segundo conceitos (KrV B 287). Paton esclarece que

[s]e o conceito é meramente do entendimento, e concorda com as condições *formais* da experiência, então o seu objeto é possível; se ele é conectado com a percepção sensorial ou a sensação (isto é, com a *matéria* dos sentidos), e é determinado através dos sentidos por meio do entendimento, então o seu objeto é real; se ele é determinado através da conexão da percepção sensorial, de acordo com as categorias, então o seu objeto é necessário. O conteúdo do conceito é o mesmo em todos esses casos, mas a sua relação com a mente é diferente (PATON, 1984, vol. II, p. 338) (os grifos são do comentador)<sup>127</sup>.

E ainda Paton, acrescentando ao exposto por Kant sobre as noções de matéria e de forma, conclui que

[t]odo objeto tem uma forma imposta pela mente, e em virtude dessa forma o objeto é *possível*. Todo objeto tem uma matéria dada à mente e sintetizada sob aquela forma; e em virtude dessa matéria assim dada e sintetizada, o objeto é *real*. Finalmente todo objeto é um todo combinado de forma e matéria, o que significa que ele é uma substância cujos acidentes são determinados pela causalidade; e em virtude dessa determinação o objeto é *necessário* (PATON, 1984, vol. II, p. 340) (os grifos são nossos)<sup>128</sup>.

<sup>127</sup> “If the concept is merely in the understanding, and agrees with the *formal* conditions of experience, then its object is possible; if it is connected with sense-perception or sensation (that is, with the *matter* of the senses) and is determined through the senses by means of understanding, then its object is actual; if it is determined through the connexion of sense-perceptions in accordance with the categories, then its object is necessary. The content of the concept is the same in all these cases, but its relation to the mind is different” (PATON, 1984, vol. II, p. 338).

<sup>128</sup> “Every object has a form imposed by the mind, and in virtue of that form the object is possible. Every object has a matter given to the mind and synthetised under that form; and in virtue of the matter so given and synthetised, the object is actual. Finally every object is a combined whole of form and matter, which means that it is a substance whose accidents are causally determined; and in virtue of this determination the object is necessary” (PATON, 1984, vol. II, p. 340).

As categorias da modalidade dirigem-se à experiência e aos objetos sensíveis, sendo-lhes vedado o uso transcendental. A possibilidade de um conceito sintético *a priori* é retirada da síntese do objeto empírico, assim como das condições intuitivas de espaço e tempo. Se tal conceito sintético não tem um objeto como referência, ele é um conceito vazio (KrV B 267).

Em relação à realidade, “é evidente por si mesmo que não se pode pensá-la *in concreto* sem recorrer à ajuda da experiência” (KrV B 270), pois o seu conhecimento requer a percepção do objeto. A existência de algo não se evidencia em um mero conceito (ou não se produz nele), mas apenas a percepção é capaz de fornecer a marca da realidade (KrV B 272-3).

O último postulado observa “a necessidade material na existência” (KrV B 279) e não a formal ou a lógica. Tal necessidade é conhecida pela conexão do que é percebido com a experiência, segundo leis universais. Mas a necessidade que pode ser conhecida não se refere às coisas e sim ao seu estado em função das leis empíricas da causalidade.

E como que endereçando o recado à metafísica que se propõe ao pensamento especulativo, Kant disse:

[n]o *mero conceito* de uma coisa não pode ser encontrada nenhuma marca de sua existência. Pois, mesmo que ele seja completo a ponto de não lhe faltar nada para pensar uma coisa com todas as suas determinações internas, a existência não tem nada que ver com tudo isso, mas sim com a questão: se tal coisa nos é dada de tal modo que a sua percepção possa, se necessário, preceder o conceito (KrV B 272-3) (os grifos são de Kant).

A respeito de todos os princípios vistos até aqui, notadamente os princípios constitutivos e regulativos, notamos que Paton (1984, vol. II, pp. 99-100) mostra com clareza que tanto os axiomas quanto as antecipações, ligados às categorias de quantidade e qualidade, referem-se a objetos da intuição e correspondem aos princípios matemáticos. Estes últimos trabalham com a síntese do homogêneo e apresentam uma certeza intuitiva. Por outro lado, as analogias e os postulados relativos às categorias de relação e de modalidade relacionam-se à existência dos objetos, correspondendo aos princípios dinâmicos, que por sua vez lidam com a síntese do heterogêneo, fornecendo uma certeza discursiva. Os princípios do entendimento são princípios *a priori* que possibilitam toda a experiência. Esta é a matéria possível de todo o conhecimento, para além da qual (no uso transcendental) o entendimento não tem legitimidade para prosseguir.

Contudo, vale notar que, traçando um paralelo com as proposições da matemática e da mecânica racional de Newton, Loparic destaca que uma proposição é apodicticamente certa quando apresenta uma evidência intuitiva, isto é, quando é apreendida na intuição pura. Este é o caso da matemática, mas não é o da mecânica, cujos princípios não são tão certos, pois não podem ser construídos inteiramente na intuição. Assim, o comentador observa que os princípios matemáticos

kantianos do entendimento são derivados de conceitos e não de intuições, não satisfazendo portanto a condição de evidência acima descrita. Por isso, eles não deveriam ser ditos apodícticos, pois “a aplicabilidade das categorias de quantidade e qualidade a intuições puras ou formais de espaço e de tempo *não* é intuitivamente evidente no mesmo sentido que a aplicabilidade dos conceitos matemáticos” (LOPARIC, 2005, p. 71) (o grifo é do comentador).

Loparic também aponta para o fato de os princípios matemáticos do entendimento não obterem prova por meio da construção completa dos conceitos do mesmo modo como as proposições matemáticas (LOPARIC, 2005, p. 72). Daí ser possível pensar que os princípios matemáticos do entendimento poderiam ser considerados discursivos e não intuitivos. Mas a razão para Kant ter procedido assim repousa, ainda segundo o comentador, no fato de a premissa que prova a validade objetiva da quantidade e da qualidade ser intuitivamente válida (LOPARIC, 2005, p. 71).

Como um apanhado geral dos princípios do entendimento, consideremos o que observa Loparic. Para ele, o papel estrito dos axiomas e das antecipações “é tornar concebível e justificar a aplicação da geometria, da álgebra e do cálculo no estudo de aparecimentos” (LOPARIC, 2005, p. 253), enquanto as analogias auxiliam no estabelecimento das leis empíricas dinâmicas. Estas concernem “às relações dinâmicas de inerência, dependência causal e comunidade, isto é, leis de conservação (de substância), de causalidade e de interação (LOPARIC, 2005, p. 254). Os princípios das analogias também auxiliam a descoberta das leis empíricas dinâmicas e determinam as propriedades dinâmicas (LOPARIC, 2005, p. 255). E, finalmente, quanto ao papel dos postulados do pensamento, eles constituem “critérios para provar proposições empíricas, para aceitar hipóteses e para estabelecer o grau de confiabilidade destas últimas” (LOPARIC, 2005, p. 256).

Tendo concluído o exame dos princípios do entendimento, vejamos agora que na introdução da *Analítica dos princípios* Kant havia nos prometido dois capítulos, um referente à única condição sensível do uso dos conceitos puros, outro aos juízos sintéticos originados por esses conceitos (KrV B 175). Porém, ao final do segundo capítulo, surge um terceiro dedicado à diferença entre fenômeno e noumeno, distinção esta mencionada desde a *Estética*. E, nesse terceiro capítulo, o entendimento, qualificado como território da verdade que fornece princípios *a priori*, possibilita o conhecimento objetivo do mundo empírico, porém à condição de que princípios e conceitos sejam aplicados exclusivamente às coisas sensíveis, pois, rodeado como está o entendimento por um oceano de ilusões (alusão à vizinha razão, com suas ideias transcendentais) (KrV B 295), o seu uso

pode estender-se além da sensibilidade. Com essas considerações em relevo, Kant distinguiu então os objetos que podem ser conhecidos daqueles que não podem.

Assim, nesse capítulo, os objetos são divididos em fenômenos (*phaenomena*) e em noumenos (*noumena*), os primeiros referindo-se àquilo que se apresenta à sensibilidade no mundo empírico (*mundus sensibilis*) e o segundo a tudo o que pode ser objeto do entendimento (*mundus intelligibilis*), mas não da intuição sensível (KrV A 249). Dessa forma, o fenômeno caracteriza os objetos tal como aparecem, e o noumeno, tal como eles são (KrV B 313). À diferença do fenômeno, como seres sensíveis, está o noumeno como “uma coisa que deve ser pensada (apenas por um entendimento puro) não como objeto dos sentidos, mas como coisa em si mesma” (KrV B 310). Grier destaca que

phenomena” são objetos representados de acordo com as condições sob as quais devem ser dados na intuição (sensibilidade), enquanto “noumena” são objetos representados em abstrato a partir da sensibilidade, e por isso simplesmente de acordo com as condições sob as quais eles devem ser pensados (GRIER, 2007, p. 87)<sup>129</sup>.

Para Loparic (2005, p. 291), o noumeno é completamente independente da sensibilidade, e Kant o considerou em relação a uma dupla função teórica: demarcar os limites do conhecimento sensível e delimitar um espaço de problemas que nem a experiência nem o entendimento puro podem dar conta. Ainda, o noumeno “é um *conceito de limite* para limitar a pretensão da sensibilidade e, portanto, tem um uso meramente negativo” (KrV 311) (o grifo é de Kant). Mas, continua Kant

o conceito de *noumenon*, tomado de maneira meramente problemática, permanece não apenas permitido, mas, como um conceito que coloca limites a sensibilidade, também inevitável. Mas ele não é, nesse caso, um objeto inteligível especial para o nosso entendimento; (...) uma intuição não sensível de cuja possibilidade não podemos elaborar a mínima representação (KrV B 311).

Para Kant, o noumeno é admitido como conceito problemático que não pode ser conhecido enquanto realidade objetiva. Ele é negativo como conceito limite que demarca o âmbito da sensibilidade como único possível de se conhecer. Assim, se como negativo o noumeno se refere a algo que não é objeto da intuição sensível, como positivo ele designa um objeto de outra intuição que não a sensível, supondo-se um modo absoluto de intuição. Kant mencionou a possibilidade de outros tipos de intuição (intelectual, por exemplo) (KrV B 307), tendo em vista o fato de que não há como garantir que a nossa seja a única possível. A doutrina que considera a sensibilidade observa o sentido de noumeno negativo, pois entende que não pode aplicar as categorias às coisas em si

---

<sup>129</sup> “Given this, “phenomena” are objects represented in accordance with the conditions under which they must be given in intuition (sensibility), whereas “noumena” are objects represented in abstraction from sensibility, and hence simply in accordance with the conditions under which they must be thought” (GRIER, 2007, p. 87).

mesmas (KrV B 307-8). Desse modo, o noumeno concatena-se a outros conhecimentos, mas ele mesmo não contribui com um conhecimento objetivo.

Para Grier, tanto a reflexão sobre as faculdades cognitivas quanto aquela sobre as condições subjetivas do conhecimento (o nosso modo de intuir) implicam na concepção do fenômeno, assim como na de noumeno. No entender da comentadora, o noumeno positivo se refere a objetos inteligíveis que seriam acessíveis ao entendimento diretamente (GRIER, 2007, p. 89). Para Grier, “ao mesmo tempo em que ele rejeita a admissão do noumeno no sentido positivo, entretanto, Kant sugere que o conceito de ‘aparência’ de algum modo nos constrange a representar um noumeno (GRIER, 2007, p. 88)<sup>130</sup>.

Loparic (2005, pp. 125-6) observa que, diferentemente dos conceitos possíveis abordados pelo entendimento, os objetos de pensamento são chamados impossíveis. Estes correspondem aos noumenos, conceitos que se referem ao “nada” ou conceitos vazios, não preenchíveis, pois não têm objeto. Por serem dados apenas na ideia, correspondem aos “nadas”, em referência à Tábua da divisão do conceito de nada de Kant (KrV B 348). Contudo, vemos que a Tábua apresenta os noumenos como aqueles “que não podem ser contados entre as possibilidades, mas que nem por isso têm de ser tomados como impossíveis” (KrV B 347). O que nos leva a considerar que são impossíveis enquanto problemas resolúveis, mas possíveis na medida em que, como nota Loparic, os noumenos não devem ser excluídos do estudo filosófico ou do científico, pois têm um lugar importante, primeiro na demarcação do conhecimento sensível e depois em abrir espaço para objetos distintos dos empíricos. A apreciação do noumeno, assim compreendido, implica nas incógnitas colocadas pela razão, que veremos mais adiante.

Portanto, o que fica claro com a *Crítica* é que, embora o conceito de noumeno imponha-se a nós pelo fato do reconhecimento do fenômeno como aquilo que é possível conhecer, ele é apenas aceitável como um conceito problemático (no sentido negativo), cujo objeto jamais poderá ser conhecido através das categorias, tendo em vista que

[n]ós não podemos, portanto, estender positivamente o campo dos objetos do nosso pensamento para além das condições de nossa sensibilidade, nem supor objetos do pensamento puro, i.e., *noumena*, para além dos fenômenos, pois àqueles não pode ser dado qualquer significado positivo. Pois é preciso admitir, em relação às categorias, que elas não são suficientes para o conhecimento das coisas em si mesmas e, sem os *data* da sensibilidade, seriam meras formas subjetivas - sem objetos - da unidade do entendimento (KrV B 343).

---

<sup>130</sup> “At the same time that he rejects the admission of noumena in the positive sense, however, Kant suggests that the concept of ‘appearance’ somehow ‘constrains’ us to represent a noumenon” (GRIER, 2007, p. 88).

Na edição A desse terceiro capítulo, Kant abordou um conceito que foi retirado em parte na edição B, o de objeto transcendental. Embora diferenciado do fenômeno e do noumeno, ele não é separável do material que é dado na sensibilidade, no que guarda o significado de “um algo =  $x$  de que nada sabemos, nem sequer poderíamos saber (segundo a atual disposição de nosso entendimento)” (KrV A 250). Não sendo, porém, um objeto do conhecimento em si mesmo, o objeto transcendental é a representação dos fenômenos contida no conceito de objeto em geral.

Loparic observa que “o conceito de númeno contém o de  $x$  transcendental *da razão*, isto é, de objeto de idéia (sic). Poderia parecer, portanto, que os númenos são idênticos aos objetos de idéia (sic)” (LOPARIC, 2005, p. 291) (os grifos são do comentador). Mas ele pondera que os objetos ideais são esquematizados, com isso satisfazendo critérios empíricos que os noumenos não conseguem, pois estes últimos não são esquematizados.

Bem vemos que o objeto transcendental não é um conceito fácil de se assimilar, mas fica ainda mais complicado diante do que Kant disse em seguida, pois, se em um primeiro momento as categorias “servem apenas para determinar o objeto transcendental através daquilo que é dado na sensibilidade, para desse modo conhecer, empiricamente, fenômenos sob conceitos de objetos” (KrV A 251), em um segundo lemos que “eu não posso pensá-lo [o objeto transcendental] por meio das categorias, pois estas servem para colocar a intuição sensível sob o conceito de um objeto em geral” (KrV A 253). As categorias não permitem pensar o objeto transcendental, mas apenas o fenômeno; servem contudo para determiná-lo (talvez como o algo =  $x$ ) por meio do dado sensível. Com isso, no entanto, não fica totalmente claro no que o conceito de objeto transcendental ajuda-nos a pensar os conceitos de fenômeno e de noumeno. Talvez em decorrência disso, ele (o conceito) tenha desaparecido na segunda edição. Mas o fato é que Kant o diferenciou dos outros conceitos.

E, apesar de Kant frisar que o objeto em questão “não pode denominar-se *noumenon*” (KrV A 253), para Kemp Smith seria o entendimento aquele que produziria o conceito de noumeno justamente a partir da noção de objeto transcendental. Acompanhemos:

Sensibilidade é limitada pelo entendimento; e o entendimento, superestimando os seus poderes e prerrogativas, procede à transformação da noção de objeto transcendental =  $x$  no conceito de noumeno, visto de maneira compatível com sua significação etimológica, como algo apreendido pela razão ou intuição pura, *i.e.* como intuído em algum modo não-sensível (KEMP SMITH, 2012, pp. 407-8) (os grifos são do comentador)<sup>131</sup>.

---

<sup>131</sup> “Sensibility is limited by the understanding; and the understanding, overestimating its powers and prerogatives, proceeds to transform the notion of the transcendental object =  $x$  into the concept of a noumenon, viewed in a manner conformable to its etymological significance, as something apprehended by reason or pure intuition, *i.e.* as intuited in some non-sensuous fashion” (KEMP SMITH, 2012, pp. 407-8).

Mais adiante o comentador afirma que tal construção não seria legítima: “o processo pelo qual a noção vazia do objeto transcendental =  $x$  é transformada em um conceito positivo de noumeno é facilmente compreensível, mas ele é no entanto ilegítimo” (KEMP SMITH, 2012, p. 408) (o grifo é do comentador)<sup>132</sup>.

A despeito das dificuldades desse trecho da edição A, de uma coisa podemos ter certeza: em momento algum Kant disse que um conceito se transforma em outro e tampouco que ele se refere ao objeto transcendental como sendo “vazio”<sup>133</sup>. O texto marca as diferenças entre os conceitos e apresenta também uma interdição por parte de Kant a que se misturem. Assim, o fenômeno não pode ser tomado como noumeno e o noumeno não é o objeto transcendental. Talvez até mesmo um mal-entendido dessa natureza possa ocorrer, porém Kant não trata dele nesse trecho, de modo que Kemp Smith traz uma discussão que, se tem o valor de procurar discutir o sentido do objeto transcendental, não esclarece o seu papel<sup>134</sup>. E nós arriscamos a dizer o seguinte: há o fenômeno, como aquilo que se nos apresenta e pode ser conhecido; o noumeno, como a parte que não podemos conhecer, mas sobre o qual é possível pensar (de modo problemático), e o objeto transcendental, como o suporte dos outros dois conceitos, mas ainda assim distinto deles, que não pode ser nem conhecido nem pensado. Essa hipótese aparentemente se coaduna com o que Kant expôs em A 109 sobre o objeto transcendental. Lá ele disse que

o conceito puro desse objeto transcendental (que, de fato, em todos os nossos conhecimentos é sempre um único =  $X$ ) é aquilo que, em geral, pode oferecer referência a um objeto, i.e., realidade objetiva, a todos os nossos conceitos empíricos. Este conceito não pode, todavia, conter nenhuma intuição determinada, e não implicará, portanto, nada além daquela unidade que tem de estar presente no diverso do conhecimento caso ele esteja em relação com um objeto. Esta relação, porém, não é outra coisa senão a unidade necessária da consciência, portanto também da síntese do diverso através da função comum da mente de ligá-los em uma representação. Agora, como essa unidade tem de ser considerada como necessária *a priori* (pois do contrário o conhecimento ficaria sem objeto), então a referência a um objeto transcendental, i.e., a realidade objetiva de nosso conhecimento empírico, irá basear-se na lei transcendental segundo a qual todos os fenômenos, na medida em que objetos devem ser-nos dados por meio deles, têm de estar sob regras *a priori* da unidade sintética dos mesmos pelas quais se faz possível a sua relação na intuição empírica. (KrV A 109).

---

<sup>132</sup> “...the process whereby the empty notion of a transcendental object =  $x$  is transformed into the positive concept of a noumenon is easily comprehensible, but it is none the less illegitimate” (KEMP SMITH, 2012, p. 408).

<sup>133</sup> Mais adiante, em KrV B 345 (portanto não no contexto de KrV A 249/253 que Kemp Smith discute), Kant referiu-se ao noumeno como uma representação que permaneceria “vazia” para nós, pois serviria então apenas para limitar o conhecimento sensível. Nesse trecho, Kant também permitiu chamar o objeto transcendental de noumeno, mas à condição de entendê-lo como uma representação não-sensível.

<sup>134</sup> Kemp Smith defende a tese de Vahinger de que Kant teria usado, sem muito critério, ideias pré-críticas, como no caso desse trecho da edição A da *Crítica*, que não se acomodariam bem com as concepções posteriores, causando dificuldades (intransponíveis) de interpretação (KEMP SMITH, 2012, pp. 202-3).

Primeiramente, Kant tratou do objeto transcendental como vinculado ao objeto empírico, mas que se distingue de uma intuição determinada, o que nos permite entender que ele se distingue do fenômeno. Depois, o objeto transcendental apareceu ligado à noção de unidade sintética do diverso que, como vimos, faz referência à “unidade que antecede *a priori* todos os conceitos da ligação” (KrV B 131), ou seja, àquela unidade originária que dá apoio a todas as outras ligações. Isso confirmaria a nossa hipótese de que o objeto transcendental pode ser considerado o suporte (ou apoio) do fenômeno, embora diferente dele.

Mas, em outra perspectiva, se como dissemos o fenômeno pode ser conhecido, o noumeno pode ser pensado, mas o objeto transcendental não pode ser nem conhecido nem pensado, a interdição ao noumeno parece ser menos radical do que aquela feita ao objeto transcendental. Quais seriam então os óbices ao noumeno? Como bem marca Paton, “Kant nem mesmo formula a pergunta se devemos desistir da crença nesses noumenos. A única questão é se nós podemos conhecê-los” (PATON, 1984, vol. II, p. 451 NR 2)<sup>135</sup>. Para o comentador, Kant não negou a existência do noumeno, e, no terceiro capítulo da *Crítica*, que ora estudamos, Kant “mostra além de qualquer dúvida razoável, não apenas que ele defende que a coisa-em-si é incognoscível, mas também que ele não tem a remota intenção de abandonar a sua crença nas coisas-em-si” (PATON, 1984, vol. II, p. 453)<sup>136</sup>. Segundo Paton, o argumento que pretende abolir a coisa-em-si em Kant<sup>137</sup> aspiraria a um aperfeiçoamento na teoria do fenômeno e do noumeno que não teria sido nem mesmo cogitado por Kant. A discussão colocada na *Crítica* serviria para mostrar que a coisa-em-si não pode ser conhecida, afirmação essa bem distante de dizer que não há coisa-em-si (PATON, 1984, vol. II, p. 339).

Para Kemp Smith, “nós não deveríamos portanto afirmar a existência dos noumenos, mas devemos no entanto formar para nós o conceito deles” (KEMP SMITH, 2012, p. 411)<sup>138</sup>. O comentador também aponta para os diferentes aspectos do conceito abordados por Kant: a substituição do noumeno pelo conceito de coisa em si (KEMP SMITH, 2012, p. 410), a sua diferença em relação ao objeto transcendental e ao objeto em geral, noumeno como objeto de uma

---

<sup>135</sup> “Kant does not even ask the question whether we should give up our belief in these noumena. The only question is whether we can know them” (PATON, 1984, vol. II, p. 451 NR 2).

<sup>136</sup> “...he shows beyond any reasonable doubt, not only that he holds the thing-in-itself to be unknowable, but also that he has not the remotest intention of giving up his belief in things-in-themselves” (PATON, 1984, vol. II, p. 453).

<sup>137</sup> O argumento a que se refere o comentador é de Hermann Cohen e seguidores (PATON, 1984, vol. II, p. 339 NR 1).

<sup>138</sup> “We may not therefore assert the existence of noumena, but we must none the less form to ourselves the concept of them” (KEMP SMITH, 2012, p. 411).

intuição não-sensível, como conceito problemático e como imprescindível para o conhecimento empírico. Para ele,

este conceito está indispensavelmente envolvido na constituição do nosso conhecimento empírico, e demanda pela sua própria interpretação. Apenas quando visto como uma representação autossuficiente de uma existência absoluta torna-se dogmático e ilegítimo. No aspecto Crítico, representa um problema que a razão humana é obrigada pela sua natureza a apresentar (KEMP SMITH, 2012, p. 411)<sup>139</sup>.

Ainda em relação às diferenças entre as duas edições, Kemp Smith aponta para o fato de que na segunda

Kant é ainda mais enfático do que na primeira edição quanto às categorias não poderem ser empregadas salvo em referência às intuições sensíveis. Na primeira edição ele ainda admite que a sua aplicação às coisas em si seja logicamente possível, embora sem validade objetiva. Na segunda edição, ele vai mais longe. Afora o seu emprego empírico, as categorias ‘não significam absolutamente nada’ (KEMP SMITH, 2012, p. 413)<sup>140</sup>.

Já Loparic considera que Kant, entre a edição A e a B, aclarou o significado da apercepção transcendental pela observação de que há uma questão sobre a unidade originária envolvida na síntese, que se resolve com a imaginação e outra por meio da função do pensamento. Então em B ele fez a distinção entre o “eu penso” do múltiplo em geral da apercepção e o “eu conecto” da imaginação pura produtiva. O comentador diz:

[a]mbas são necessárias, mas por razões diferentes, ou seja, para resolver problemas diferentes. A apercepção do eu penso é condição operacional necessária de todo conhecimento discursivo (tanto do empírico-matemático, quanto do meramente lógico); a do eu imagino, de todo conhecimento intuitivo (LOPARIC, 2005, p. 145 NR).

Contudo, antes de prosseguirmos (e “nos arriscamos nesse mar” de ilusões (KrV B 295)), Kant fez um parênteses e discutiu as vantagens de um estudo minucioso do entendimento, argumentando sobre a importância de bem estabelecer os limites do seu território até aqui analisado. O ponto em destaque - e que remete ao resultado da *Analítica dos conceitos*, mas que também tem relação com a *Dialética*, que não se atém a esse resultado - é o de que todos os elementos *a priori* do entendimento devem necessariamente se circunscrever ao uso empírico, apesar de seu limite. Em caso contrário, a verdade objetiva (empírica) simplesmente não se verifica. Daí a importância do

---

<sup>139</sup> “This concept is indispensably involves in the constitution of our empirical knowledge, and is demanded for its proper interpretation. Only when viewed as a self-sufficient representation of an absolute existence does it become dogmatic and therefore illegitimate. In its Critical aspects it stands for a problem which human reason is constrained by its very nature to propound” (KEMP SMITH, 2012, p. 411).

<sup>140</sup> “Kant is even more emphatic than in the first edition, that the categories must not be employed save in reference to sense intuitions. In the first edition he still allows that their application to things in themselves is logically possible, though without objective validity. In the second edition he goes much further. Save in their empirical employment the categories ‘mean nothing whatsoever’” (KEMP SMITH, 2012, p. 413).

nosso estudo da *Analítica* para verificar o emprego legítimo do entendimento, pois, para Kant, esta faculdade

não pode decidir, contudo, se certas questões estão ou não em seu horizonte, ele nunca está seguro de suas pretensões e de sua posse, e tem de prestar contas de diversas repreensões embaraçosas por ultrapassar incessantemente os limites de seu domínio (o que é inevitável) e se perder em ilusões e fantasias (KrV B 297).

Diante da citação acima, algumas perguntas colocam-se a nós (e aproveitamos esse ensejo para tecer algumas considerações): quem decide sobre a pertinência dos assuntos a serem estudados pelo entendimento ou, dito de outro modo, quem seria o agente que deliberaria sobre a alçada das questões a investigar? Além disso, quais seriam as repreensões embaraçosas que espreitariam as ações do entendimento? Será que Kant realmente sugere com a expressão “o que é inevitável”, que o entendimento, mesmo sabedor dos perigos que corre, cairia nessas armadilhas? E, por fim, ao falar que o entendimento se perde em ilusões (*Wahn*) e fantasias (*Blendwerke*), Kant estaria fazendo menção à ilusão transcendental, tema tratado mais adiante na *Dialética*?

Em relação a essas perguntas, podemos refletir que, quando Kant disse que o entendimento tem um uso empírico e outro transcendental, nos dá por vezes a impressão de que seria o entendimento aquele que decide (na citação acima, por exemplo). Mas nossa hipótese (e uma forma de interpretação) é de que estaríamos enganados em assim concluir, pois não se trata da decisão dele. Veremos ainda, no decorrer da pesquisa, que o entendimento encontra-se sob a orientação de um outro escalão que inevitavelmente lhe impõe uma busca que pode redundar em um certo uso inadequado. E seria desse emprego inapropriado (uso transcendental do entendimento e uso transcendente da razão) que nasceriam as conclusões embaraçosas, referidas na citação acima. Ainda, a propósito das expressões “ilusões” e “fantasias”, podemos considerar sim que Kant, a título de introdução ao que se seguirá na *Dialética*, pôs em evidencia o vínculo entre o funcionamento do entendimento e a produção por meio da ilusão transcendental. Fato este que consideramos uma novidade em relação aos textos pré-críticos, nos quais a ilusão era decorrente de uma inabilidade na articulação das condições objetivas e subjetivas ou de uma desordem fisiológica ou de um descuido do entendimento ou ainda de uma falácia da sub-repção.

Contudo, construímos aqui tais considerações levando em conta a propriedade que o momento criou, mas devemos deixar a questão do engano possível ao entendimento para a seção designada a esse fim (os erros do entendimento), que vem no terceiro capítulo, após o exame do funcionamento da razão. Dessa forma, continuemos o estudo do entendimento, considerando o que aprendemos até aqui e que consiste no seguinte:

o entendimento nunca pode conseguir mais, *a priori*, do que antecipar a forma de uma experiência possível em geral; e, como aquilo que não é fenômeno não pode ser objeto da experiência, que ele não pode ultrapassar jamais os limites da sensibilidade, os únicos no interior dos quais objetos podem ser-nos dados (KrV B 303).

A sensibilidade, com seu modo de representação sensível, determina que os objetos se apresentem segundo as formas *a priori* do espaço e do tempo. Ao utilizar as categorias, o entendimento debruça-se sobre as representações dos objetos assim dispostos, alcançando o conhecimentos dos mesmos. Porém, se ele se distancia do fenômeno, lidando apenas com um conceito puro ou um noúmeno, desliga-se do empírico e deixa de obter comprovação objetiva.

Kant explicou a origem dessa confusão do seguinte modo: é possível retirar-se toda a intuição de um pensamento e ainda assim continuar pensando, mas o contrário não se verifica, pois em se suprimindo a atividade gerada pelas categorias não pode haver nem pensamento nem conhecimento (KrV B 309). É a essa possibilidade de o pensamento prosseguir desprendido das intuições (alçar voo) que Kant advertiu: “em nós, o *entendimento* e a *sensibilidade* só podem determinar objetos quando *em ligação*” (KrV B 314) (os grifos são de Kant).

Cumprir lembrar que as categorias, enquanto funções de pensamento, não fornecem o objeto (este e a sua representação são recebidos pela sensibilidade), mas pensam-no enquanto já dado na intuição (KrV A 253). Assim, elas “não passam de formas do pensamento que contêm somente a faculdade lógica de unificar *a priori*, em uma consciência, o diverso daquilo que é dado na intuição” (KrV B 305-6), e têm um uso legítimo apenas mediante as intuições no espaço e no tempo por meio dos conceitos universais de ligação (KrV B 308). Resta, então, que as categorias não podem ser aplicadas ao noúmeno.

Assim, com o término da *Analítica*, concluímos que o único uso legítimo do entendimento é aquele que se mantém ligado a toda experiência possível, pois é a única maneira para que se constituam proposições e problemas que façam sentido para nós e diante dos quais podemos encontrar soluções. Na próxima seção, examinaremos o funcionamento da razão, assim como as ideias transcendentais que ela produz, mantendo a atenção voltada para o emprego legítimo desta faculdade.

### 2.1.3 A razão

Até a *Dissertação*, as faculdades preponderantemente consideradas eram a sensibilidade e o entendimento. Na *Crítica*, a cognição não se esgota mais com o entendimento, pois além dele aparece a razão, a terceira das faculdades, cuja função é conduzir o diverso da matéria sensível, organizado pelo entendimento, à unidade sistemática (o conceito de unidade sistemática ganha expressão na *Crítica* e lança luz - sentido - a toda a teoria crítica). A razão, como ápice de todo o processo, encarrega-se de reduzir a diversidade do material trabalhado pelo entendimento (conceitos), levando-o a um número menor de princípios e, conseqüentemente, à maior unidade possível. Segundo Allison,

como a função do entendimento é unificar o material bruto dado na intuição sensível, levando-o à unidade da apercepção, a função da razão é unificar os produtos (...) do entendimento (juízos) levando-os a um todo coerente (um sistema). O trabalho da razão ergue-se ao topo do empreendimento cognitivo; se alcançada, a unidade à qual objetiva constituiria o conhecimento completo (ALLISON, 2004, p. 309).

Kant apresentou a razão na segunda divisão da Lógica Transcendental, chamada *Dialética*, destinada à lógica da ilusão<sup>141</sup>. Se a primeira, a *Analítica*, foi dedicada à parte da “verdade”<sup>142</sup>, perguntamos que significado tem a razão estar inteiramente contida na *Dialética*. Paton é muito preciso nesse ponto ao comparar a *Analítica* com a *Dialética* e dizer o seguinte:

À Analítica Transcendental não concerne a validade formal, mas a verdade. Há uma validade objetiva - ou, como Kant a chama, verdade - no uso do *entendimento* e do *juízo* como fontes do conhecimento *a priori*, e nisso a Analítica Transcendental pode suprir um cânone; isto é, pode mostrar que as categorias são originadas no entendimento como conceitos puros, sem as quais nenhum objeto pode ser pensado, e que a sua aplicação a objetos da experiência deve ser válida. Não há uma tal validade objetiva no uso da *razão*; para as Ideias que têm a sua origem na razão, e pelas quais a razão procura estender o nosso conhecimento para além dos limites da experiência possível, não há relação com qualquer objeto que possa ser congruente com as mesmas. Por isso, a explicação transcendental da razão não pode ser encontrada na Analítica Transcendental, que é a lógica da verdade, mas

<sup>141</sup> Kemp Smith discorda da afirmação de Kant (KrV B 86) de que o termo “Dialética” esteja historicamente ligado à lógica da ilusão. Baseando-se em pesquisas feitas por Adickes e Meier, a respeito do emprego filosófico da expressão, Kemp Smith conclui que o sentido atribuído a ela por Kant corresponde mais a uma necessidade interna do sistema kantiano do que a uma derivação histórica propriamente dita (KEMP SMITH, 2012, p. 441).

<sup>142</sup> Haveria ainda cabimento para uma pergunta em relação à localização da anfíbolia (KrV B 316), que diz respeito ao mau uso do entendimento, se dar no próprio corpo da *Analítica* e não no da *Dialética*.

na Dialética Transcendental, que é a lógica da ilusão (os grifos são do comentador) (PATON, 1984, vol. I, p. 237)<sup>143</sup>.

Para Loparic (2005, p. 214), são os princípios do entendimento aqueles que fornecem as condições de verdade *a priori* dos juízos empíricos. Assim, o universo dos conceitos do entendimento é o dos dados empíricos, ou seja, de “um algo (*Etwas*) dável intuitivamente e cognoscível” (LOPARIC, 2005, p. 189), diferentemente do campo das ideias da razão ou domínio noumênico, “cujos membros são os objetos ou incógnitas transcendentais da razão, os númenos” (LOPARIC, 2005, p. 189). Neste caso, o objeto “é um nada (*Nichts*), não-dável na experiência possível, que não pode ser conhecido (LOPARIC, 2005, p. 190).

Porém, ponderamos que a localização da razão na *Dialética* poderia, em um primeiro momento, sugerir que todo o produto da razão pertenceria à lógica ilusória e, por conta disso, todo ele reduzir-se-ia a meras inferências dialéticas. Mas tal constatação não é, contudo, corroborada pelo conteúdo geral do texto, pois veremos como Kant claramente lhe assegurou um uso regulativo legítimo, sem o qual os conceitos do entendimento não alcançariam uma maior unidade. É o que sugere também Licht dos Santos, segundo o qual “é preciso algum cuidado: não é porque a razão é sede de uma ilusão necessária que o erro e o falso são inevitáveis ou que as idéias transcendentais sejam falsas em si mesmas”. Seguindo esse curso de raciocínio, ainda para ele,

a *Dialética*, embora seja a lógica da ilusão, não pode ser vista, apenas, como denúncia da falsidade da metafísica especial ou mesmo como o índice, inconcebível para o pensamento clássico, de que a *falsidade* se aloja necessariamente no coração do saber. No mesmo lance em que revela a ilusão, a *Dialética* abre o caminho para evitar o erro, contornar o falso e dar lugar para um uso correto das idéias transcendentais (LICHT DOS SANTOS, 2008, p. 139) (o grifo é do comentador).

De modo que a ilusão que a *Dialética* abriga pode levar tanto ao erro quanto a um modo regulativo de sistematizar o conhecimento. Assim, se a vocação mais importante da razão, no âmbito cognitivo, está em unificar a diversidade, ela, ao realizar esta tarefa, pode estender-se para além dos limites da experiência, quando então produz inferências ilusórias (que daqui para frente consideraremos como o uso transcendente da razão), mas tal propensão não determina, por si só, que a razão não possa se conduzir de um outro modo, segundo um princípio regulativo (uso

---

<sup>143</sup> “The Transcendental Analytic is an objectively valid - or, as Kant calls it, true - use of *understanding* and *judgement* as sources of *a priori* knowledge, and of this the Transcendental Analytic can supply a canon; that is, it can show that the categories which originate in the understanding are pure concepts without which no objects can be thought, and that their application to objects of experience must be valid. There is no such objectively valid use of *reason*; for the Ideas which have their origin in reason, and by means of which reason attempts to extend our knowledge beyond the limits of possible experience, have no relation to any object which can be given as congruent with them. Hence, the Transcendental Analytic, which is a logic of truth, but the Transcendental Dialectic, which is a logic of illusion” (PATON, 1984, vol. I, p. 237).

imane)te)<sup>144</sup>, que lhe permita atingir a unidade sistemática sem ferir o emprego legítimo do entendimento (uso empírico). Marcamos assim os dois modos de funcionamento da razão, o imane)te e o transcende)te, ambos trabalhados na *Dialética*.

Outra forma de colocar a questão é como diz Loparic:

[o] projeto (*Entwurf*) da psicologia, cosmologia e teologia racionais é também um ‘produto puro e autêntico’ da nossa faculdade cognitiva, embora não do entendimento e sim da razão. Não se trata de um resultado, mas antes de um outro ponto de partida, mais precisamente, de um ‘problema da razão pura’ que exige uma nova ampliação do conhecimento, não mais do conhecimento empírico de objetos eles mesmos, mas do seu conhecimento sistemático (LOPARIC, 2005, p. 269).

Ainda de acordo com Loparic, os problemas da razão diferem daqueles sobre os objetos (entendimento), em função de as suas incógnitas não recaírem sobre dados acessíveis às percepções, mas sobre “os todos absolutos desses dados que estão além de qualquer percepção possível. Os todos em questão desafiam igualmente qualquer conceituação empírica objetivamente significativa” (LOPARIC, 2005, p. 270).

Mas, procurando compor os dois aspectos do aparelho cognitivo, um que almeja a verdade, outro coordenado por uma ilusão, haveria na *Dialética*, sob o ponto de vista de Kemp Smith, duas perspectivas ou tendências conflitantes (mas não definitivamente opostas)<sup>145</sup>, às quais ele chama de cética e de construtivista (KEMP SMITH, 2012, p. 426). A primeira, a cética, também dita negativa, corresponde à razão vista como equivalente ao entendimento no seu emprego regulativo e autolimitante, e ainda preocupada em conter o poder ilusório de seus princípios. Aqui a razão estaria comprometida com os limites da experiência, e o solo legítimo a ela seria inspirar o entendimento exclusivamente no seu uso empírico. A segunda, a construtivista, também chamada positiva, enfoca a razão como distinta do entendimento, mas, como o último, ela também seria produtora de conceitos *a priori*, as ideias da razão. Esta tendência nutre a crença “na validade última das reivindicações absolutas do pensamento puro” (KEMP SMITH, 2012, p. 426)<sup>146</sup>.

Para Kemp Smith, o ponto de vista cético conforma-se ao alinhamento da *Analítica*, que limita o conhecimento ao mundo sensível e não admite a interpretação metafísica da realidade, enquanto a construtivista distingue-se dela na natureza de seus problemas, quando os conceitos da “razão” e de “ideias da razão” estabelecem bem essa sua diferença. Contudo, para o comentador, a

---

<sup>144</sup> Para o professor Olivier Feron, presente na qualificação deste trabalho, esse seria o “lado iluminado” da ilusão transcendental.

<sup>145</sup> Segundo Kemp Smith, haveria “um equilíbrio entre as tendências que persistem em oposição”; “...an equipoise of tendencies that persist in opposition”(KEMP SMITH, 2012, p. 427).

<sup>146</sup> “...in the ultimate validity of the absolute claims of pure thought” (KEMP SMITH, 2012, p. 426).

divisão na obra kantiana não fica por aí, e ele vê ainda uma outra repartição, a cética e a idealista, mas desta feita em relação às questões que se referem ao que são os ideais e a como esses ideais são concebidos, tendo em vista que conflitam com o conteúdo da experiência. O comentador não deixa claro se haveria uma equivalência entre essa segunda divisão e a primeira acima - provavelmente sim -, mas ele afirma que, do ponto de vista cético,

[a]s chamadas Ideias são baseadas na experiência e dela derivam. O entendimento remove as limitações às quais os seus conceitos puros estão sujeitos na experiência e usa-os na sua mais ampla aplicação possível, i.e., às coisas em geral. (...) Elas são prolongamentos imaginários, em forma Ideal, da unidade e do sistema que o entendimento descobriu na experiência real, e que, sob a inspiração de tais Ideais, ele procura realizar em um grau cada vez maior. (...) A sua dedução transcendental consistirá na prova de que [as Ideias] são necessárias ao entendimento para a *perfeição* das suas experiências (KEMP SMITH, 2012, p. 429) (o grifo é do comentador)<sup>147</sup>.

Neste ponto de vista de Kemp Smith, as ideias derivariam da experiência e não seriam portanto *a priori*. É difícil concordar com o ponto de vista cético que entende as ideias como derivadas da experiência, pois Kant nunca formulou-as a partir dos dados empíricos, mas pelo contrário sempre enfatizou o seu caráter *a priori*. Porém, deixando de lado essa questão relativa à derivação empírica das ideias, poderíamos entender que o comentador se refere à tentativa de o entendimento ater-se à experiência, de modo que “como a única função legítima das Ideias é a de inspirar o entendimento no seu emprego empírico, elas não devem ser interpretadas com um significado metafísico” (KEMP SMITH, 2012, p. 430)<sup>148</sup>. No ponto de vista cético, então, as ideias inspiram o entendimento, mas o critério de verdade permanece sempre do lado da experiência.

Porém, de outro lado, na perspectiva idealista, a “Ideia do incondicionado é distinta em natureza de todos os outros conceitos e não pode ser derivada deles” (KEMP SMITH, 2012, p. 430)<sup>149</sup>, pois é um produto *a priori* da razão. Esta última faculdade encontra-se envolvida no processo da experiência, como consciência do todo que precede as partes, e os conceitos puros da razão, as ideias, não se encontram, como no ponto de vista cético, na dependência da comprovação empírica e “são a pedra de toque pela qual detectamos a irrealidade do mundo sensível e pela qual uma

---

<sup>147</sup> “The so-called Ideas are based upon experience and are derived from it. The understanding removes the limitations to which its pure concepts are subject in sense-experience, and proceeds to use them in their widest possible application, *i. e.* to things in general. (...). They are imaginary extension, in Ideal form, of the unity and system which understanding has discovered in actual experience, and which, under the inspiration of such Ideals, it seek to realise in ever-increasing degree. (...) Their transcendental deduction will consist in proof that they are necessary to the understanding for the *perfecting* of its experience” (KEMP SMITH, 2012, p. 429).

<sup>148</sup> “As the sole legitimate function of the Ideas is that of inspiring the understanding in its empirical employment, they must never be interpreted as having metaphysical significance” (KEMP SMITH, 2012, p. 430).

<sup>149</sup> “The Idea of the unconditioned is distinct in nature from all other concepts, and cannot be derived from them” (KEMP SMITH, 2012, p. 430).

realidade mais verdadeira, como seria adequado às exigências Ideais da Razão pura, é prefigurada pela mente” (KEMP SMITH, 2012, pp. 430-1)<sup>150</sup>.

Ainda para Kemp Smith, esses dois pontos de vista têm consequências diferentes: pelo lado cético, o critério de verdade atrela-se à experiência, que lhe é como um guia, enquanto pelo idealista, os conceitos puros produzidos pela razão funcionam como padrão para a determinação da verdade, até mesmo das empíricas, pois são pressuposições para a experiência que condicionam a sua possibilidade. Para ele, “[s]egundo o ponto de vista cético, a Razão está envolvida apenas consigo mesma e com a sua demanda subjetiva; no ponto de vista idealista, ela é uma faculdade metafísica, e delinea possibilidades que podem talvez ser estabelecidas pela Razão prática” (KEMP SMITH, 2012, p. 431)<sup>151</sup>.

Kemp Smith admite que a separação da razão em dois tipos de funcionamento corresponde, não a uma divisão interna a ela, mas a duas doutrinas diferentes em relação à mesma faculdade, que teriam sua origem em épocas distintas (pré-crítica e crítica). Essa hipótese está ligada à seguinte passagem, tecida mais adiante:

a oposição fundamental que percorre toda a *Dialética* é devida ao conflito entre a antiga visão a respeito da Razão, como [sendo] meramente o entendimento no seu emprego transcendente, e essa visão posterior como [sendo] uma faculdade distinta, produtora de conceitos, com uma positiva e indispensável função, diferente de, mas também análoga àquela exercida pelas categorias do entendimento (KEMP SMITH, 2012, p. 439) (o grifo é do comentador)<sup>152</sup>.

Kemp Smith confia que Kant estabeleceu a *Crítica* a partir de escritos de diferentes épocas sem contudo uniformizar os seus argumentos e por isso encontram-se tantos conflitos internos à teoria. De acordo com o que temos sustentado, é possível a interpretação de que a mesma razão possui dois usos, um imanente e outro transcendente - conforme o próprio Kant indicou (KrV B 353) -, que lhe conferem performances distintas.

Porém, é importante notar que, ainda de acordo com Kant (KrV B 356), é possível uma subdivisão mais precisa da razão em faculdade lógica e em faculdade transcendental (daqui para

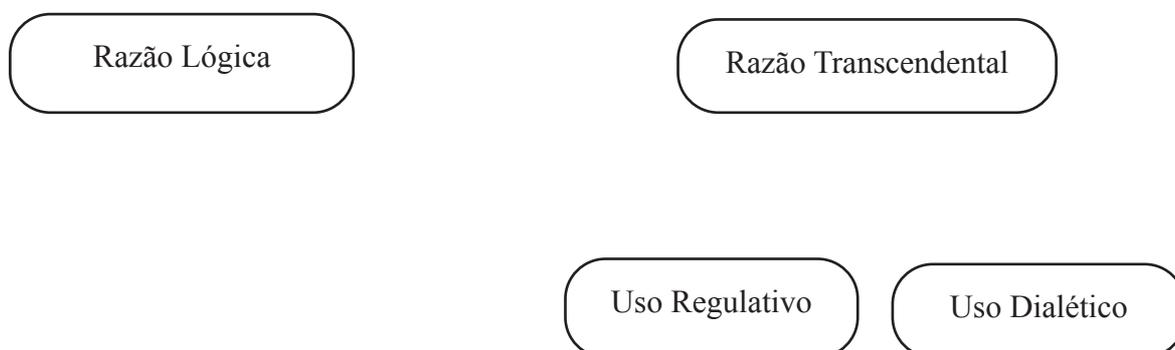
---

<sup>150</sup> “...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 prefigured ti the mind” (KEMP SMITH, 2012, pp. 430-1).

<sup>151</sup> “According to the sceptical view, Reason is concerned only with itself and its own subjective demands; on the Idealist view, it is a metaphysical faculty, and outlines possibilities that may perhaps be established by practical Reason” (KEMP SMITH, 2012, p. 431).

<sup>152</sup> “...the fundamental opposition which runs through the entire *Dialectic* is due to the conflict between the older view of Reason as merely understanding in its transcendent employment, and this later view of it as a distinct faculty, yielding concepts with a positive and indispensable function, different from, and yet also analogous to, that exercised by the categories of the understanding” (KEMP SMITH, 2012, p. 439).

frente também designada razão lógica e razão transcendental), a última sim com um uso regulativo e outro dialético. O quadro então fica desta forma:



Mas ainda devemos reconhecer o seguinte: de nossa parte, frente à constatação de que a faculdade da razão encontra-se na *Dialética*, e, portanto, é descrita dentro do campo designado para a ilusão, vimo-nos em dificuldades para dar prosseguimento com a divisão adotada até este ponto do trabalho, seja ela, explicar, antes dos erros, o mero funcionamento das faculdades e só depois aquilo que Kant considerou como equívocos, pois a questão que se impôs foi a seguinte: como expor o funcionamento “normal” da razão em separado da lógica ilusória, se o próprio Kant não procedeu dessa maneira?<sup>153</sup> No entanto, achamos possível prosseguir com a divisão estabelecida anteriormente, em relação à sensibilidade e ao entendimento, e buscar abordar neste capítulo I. o correto uso lógico da razão (que, como o entendimento, pode apresentar erros) e II. o uso imanente da razão (uso legítimo e nesse momento considerado como regulativo e não como ilusório-enganoso), deixando então o exame do uso transcendente para o próximo capítulo, destinado aos erros e às ilusões.

Mas, se aqui trataremos do funcionamento dos princípios regulativos da razão (e das ideias da razão regulativamente aplicadas) e na outra parte dos erros que lhe são relacionados, é ainda importante ressaltar um fato que nem sempre salta aos olhos: é precisamente aquilo que Kant nomeou de ilusão transcendental, com sede na razão, que enseja as duas vertentes possíveis, a imanente e a transcendente. Com isso, marcamos desde aqui a nossa posição em relação ao problema<sup>154</sup>: não é simplesmente a razão que produz princípios regulativos, por um lado, e a ilusão

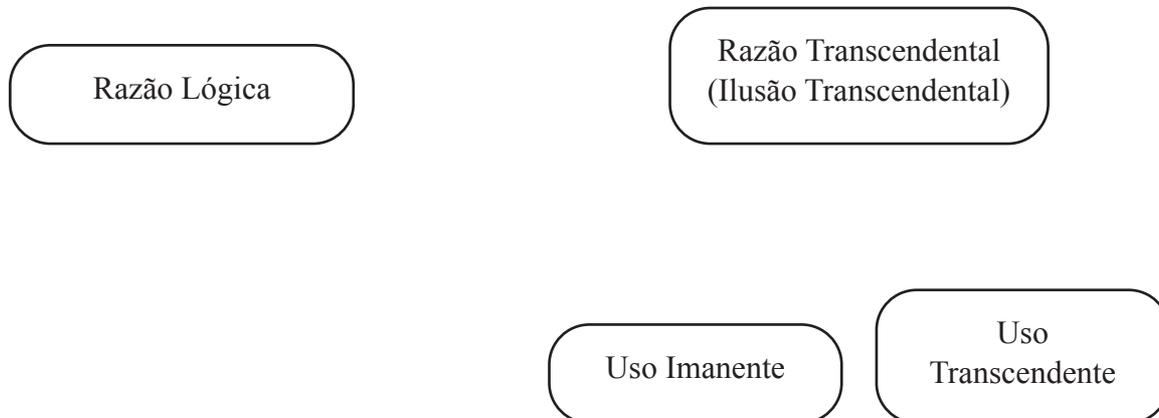
<sup>153</sup> Não podemos, entretanto, deixar de notar que Kant manifestou “um certo embaraço” (KrV B 355) quando da necessidade de separar o uso lógico do uso real da razão.

<sup>154</sup> Essa posição será amplamente discutida no último capítulo.

transcendental com seus enganos, por outro, mas é a própria ilusão transcendental, situada na razão e nela inserida, que, tal como uma força motivadora, gera o movimento que depois poderá ser dirigido de forma regulativa ou tomado como transcendente<sup>155</sup>.

Compreendemos que o fato de Kant ter batizado tal movimento de “ilusão” tende a lhe dar, de imediato, uma única conotação, a de “engano”, mas consideramos tal interpretação parcial, quando não, equivocada. Afirmamos, pois, que a ilusão transcendental é antes a motivação geradora de movimento e que, embora na literatura secundária ela recaia invariavelmente sob o título maior de “ilusão e erro”, ela tem como caráter distintivo o fato de ser um impulso - para o incondicionado, que pode tomar ou não um princípio subjetivo como objetivo - e não um erro em si mesmo. Portanto, mais um modo de funcionamento, produtor de um movimento que por sua vez pode conduzir à unidade sistemática ou a erros e ilusões, do que um erro (irrevogável por assim dizer).

Desse modo, a ilusão transcendental, longe de ser uma vilã inquestionável, é a fonte da qual retiramos (ou a fonte que nos oferece) a motivação para levar o conhecimento do entendimento a uma maior unidade possível. Dito isso, a nossa tabela fica melhor descrita assim:



Com essas informações em mente, passamos a seguir a considerar o funcionamento da razão lógico-formal e da razão transcendental imanente.

<sup>155</sup> De modo similar, a ilusão de ótica, que dá, em um primeiro momento, a impressão de que os objetos, de fato, assumiram a forma (ou o movimento) sugerido, mas que depois temos a possibilidade de corrigir a (falsa) impressão, produzindo um outro juízo, desta vez, pautado em uma reflexão racional.

### 2.3.1 A razão lógico-formal

Na parte intitulada *Da razão em geral* (KrV B 355), a faculdade da razão, semelhantemente ao que ocorre com o entendimento, apresenta uma capacidade lógico-formal, além de uma transcendental. A capacidade lógica da razão lida com inferências mediatas (em contraste às imediatas), e o seu funcionamento lógico pressupõe a abstração do conteúdo material - o que, claro, implica que resta unicamente a consideração lógica do raciocínio. Porém, como o entendimento também apresenta um uso lógico-formal, Kant diferenciou-os da seguinte maneira:

Em toda inferência há uma proposição que constitui o fundamento, e uma outra, qual seja a conclusão, que é extraída a partir daquela, e finalmente a dedução (consequência), segundo a qual a verdade da última está indelevelmente conectada com a verdade da primeira. Se o juízo deduzido já se encontra de tal modo no primeiro que pode ser dele deduzido sem a mediação de uma terceira representação, então a inferência é denominada imediata [...]; eu preferiria denominá-la inferência do entendimento. Se além do conhecimento posto como fundamento, no entanto, um outro juízo é ainda necessário para efetuar a conclusão, a inferência se denomina, então, inferência da razão (KrV B 360).

O raciocínio na inferência mediata da razão opera nos silogismos com uma proposição maior e com um juízo intermediário para chegar ao terceiro termo ou à conclusão. A proposição maior é o juízo dado que, por sua vez, corresponde à regra universal. A premissa menor é o juízo intermediário e em seguida há a conclusão (KrV B 386). Perez esclarece a diferença entre inferências mediata e imediata, com base na presença ou não do juízo intermediário:

[é] a introdução do juízo intermediário entre o princípio e a conclusão o que define o conceito do silogismo, ou inferência da razão. Sendo esta a definição, a regra que funda a operação silogística será a seguinte: 1) (maior) concebo uma regra pelo entendimento; 2) (menor) subsumo um conhecimento na condição dessa regra mediante a faculdade de julgar; 3) (conclusão) determino o conhecimento pelo predicado da regra pela razão (PEREZ, 2008, p.120).

Notemos, contudo, que no *Manual*<sup>156</sup> a ilação da razão hipotética contém apenas duas proposições:

as ilações da razão hipotéticas não têm *medius terminus*, e nelas a *consequência* de uma proposição a partir de outra é apenas indicada. É assim que na *maior* dessas ilações é expressa a consequência das duas proposições uma a partir da outra, a primeira como premissa e a segunda como conclusão. A *menor* é uma transformação da condição problemática em uma proposição categórica (Log AK 129) (os grifos são de Kant).

Ainda no *Manual*, Kant acrescentou que “as ilações imediatas são também chamadas de *ilações do intelecto* (*Verstandesschlüsse*), ao oposto de todas as mediatas, que são ou *ilações da*

<sup>156</sup> No caso de um maior interesse no uso lógico quer da razão quer do entendimento fazemos notar que ele é extensamente considerado no *Manual* (Log).

razão (*Vernunftschlüsse*) ou *ilações da faculdade judicativa* (*Schlüsse der Urtheilskraft*)” (Log AK 114) (os grifos são de Kant).

Na *Crítica*, o conhecimento efetuado pela razão passa pela regra maior (fornecida pelo entendimento) e pela regra menor, até a conclusão (dedução). Os três tipos de silogismo exprimem a relação da regra maior com a sua condição e também o modo como essa relação é expressa (KrV B 361). São eles: categóricos (sujeito da inerência das notas), hipotéticos (fundamento da dependência de um conhecimento relativamente a outro) e disjuntivos (ligação das partes em um todo) (Log AK 121).

Kemp Smith observa que a premissa maior liga-se ao âmbito do entendimento, enquanto a menor, ao da faculdade de julgamento (KEMP SMITH, 2012, p. 444). Ainda para o comentador,

a Razão no seu uso lógico procura a condição *universal* dos seus julgamentos; e quando tal não é encontrada na premissa maior, continua a busca através da série regressiva dos prossilogismos. Assim procedendo, é obviamente determinada por um expressivo princípio da peculiar função da Razão no seu emprego lógico, a saber, que para o conhecimento condicionado do entendimento deve ser descoberta a unidade *incondicionada* na qual o conhecimento pode achar completude (KEMP SMITH, 2012, p. 445) (os grifos são do comentador)<sup>157</sup>.

Dessa forma, vemos que desde o funcionamento lógico a razão busca a unidade suprema dos princípios, com o que reduz a diversidade do que foi anteriormente conhecido pelo entendimento (KrV B 361). No que concerne ao uso lógico, Kant destacou o fato de o processo entre a premissa universal e a conclusão (ou vice-versa) poder ocorrer de maneira contínua (*ratiocinatio polysyllogistica*) (KrV B 387), em uma série descendente ou ascendente. A descendente progride da condição (premissa maior ou regra universal dada) para o condicionado (conclusão). O progresso em direção ao condicionado é uma série em devir, pois não é totalmente dada, e pode constituir um epissilogismo (KrV B 388), no qual uma conclusão pode operar como premissa na continuação do raciocínio. A ascendente parte do condicionado para a condição e considera a totalidade da série como dada ou como completa. É um regresso da razão, podendo construir um prossilogismo, no qual a premissa encontrada serve de conclusão para a continuação para cima, em busca da premissa maior.

Bennett explica essas duas operações: a descendente, a qual elabora conclusões a partir das premissas dadas anteriormente (todo homem é mortal, Caio é homem, então Caio é mortal) e a sua inversa ou ascendente: “dada uma proposição verdadeira, procuramos por outras verdades, a partir

---

<sup>157</sup> “Reason in its logical use seeks the *universal* condition of its judgment; and when such is not found in the major premiss proceeds to its discovery through a regressive series of prosyllogisms. In so doing it is obviously determined by a principle expressive of the peculiar function of Reason in its logical employment, namely, that for the conditioned knowledge of understanding the *unconditioned* unity in which that knowledge may find completion must be discovered” (KEMP SMITH, 2012, p. 445).

do que pode ser inferido o movimento para cima, da conclusão para possíveis premissas” (BENNETT, 2009, p. 260)<sup>158</sup>. As funções ascendente e descendentes produzem dois tipos de conhecimento distintos. Como salienta o comentador, a descendente trabalha por inferências (é dizer inferências lógicas), enquanto a ascendente também considera os princípios que buscam o incondicionado. Contudo, para Bennet, Kant “pensa que todas as aspirações básicas da razão ou exigências tendem para cima ao invés de para baixo” (BENNETT, 2009, p. 266)<sup>159</sup> e, desse modo, enquanto a razão busca o incondicionado, dirigindo-se para cima, ela não teria o menor interesse em fazer o trajeto inverso para baixo; este ficaria, portanto, ao encargo do entendimento, que então usurparia a função descendente da razão. Mas a solução para compreender o problema colocado pelo comentador não nos parece tão fora do alcance, pois a razão se reserva sim a tarefa de produzir, por silogismos, conclusões que operam por via descendente. A essas conclusões, se ela ainda pretender dar a maior unidade possível, pode fazê-lo por meio da função ascendente que visa o incondicionado. Dessa forma, as duas funções trabalham conjuntamente, visando obter conclusões cada vez mais unificadas, sem se confrontar necessariamente com as dificuldades propostas por Bennett<sup>160</sup>.

Precisamos destacar que à ação lógica da razão corresponde o seguinte princípio: “buscar o incondicionado para os conhecimentos condicionados do entendimento, completando-se assim a unidade deste último” (KrV B 364). A este princípio Kant chamou de máxima lógica (exigência formal, preceito da razão), cuja busca remete sempre uma condição à sua condição mais alta, utilizando-se, se preciso, muitas vezes de prossilogismos, como visto anteriormente.

Allison ressalta bem a voz imperativa dessa demanda lógica, pois ele diz que “desde que ela [a máxima lógica] faça uma demanda incondicional ao entendimento, que é análoga à demanda que a razão prática pura exige para a vontade, nomeadamente, uma demanda da máxima coerência, ela [a máxima lógica] poderia ser considerada como um imperativo categórico

---

<sup>158</sup> “...given a true proposition, we search for other truths from which it could be inferred - moving upwards from conclusion to possible premisses” (BENNETT, 2009, p. 260).

<sup>159</sup> “...thinks that reason’s basic aspirations or urges all tend upwards rather than downwards” (BENNETT, 2009, p. 266).

<sup>160</sup> O ponto de vista de Bennett, baseado no que Kant disse em B 394, é de que à razão caberia apenas o trabalho ascendente, enquanto o descendente ficaria ao encargo do entendimento (BENNETT, 2009, p. 266). Nós, contudo, consideramos que a razão possui tanto o papel ascendente quanto o descendente, pois a *Crítica* é clara quanto à capacidade de inferir da razão lógica e a sua função de silogizar a partir da premissa maior até a conclusão, passando pelo juízo intermediário (KrV B 386-8).

intelectual” (ALLISON, 2004, p. 312)<sup>161</sup>. Destacamos aqui o fato de que a razão realmente ordena e impõe tal busca pelo incondicionado, pois segundo Kant, “um regresso às condições, i.e., uma síntese empírica continuada, é ordenado ou imposto” (KrV B 527)<sup>162</sup>.

Para Grier (2007, p. 120), a razão se esforça em alcançar, por meio da máxima lógica, que a comentadora chama de P1, a maior unidade de pensamento possível. Como princípio meramente lógico, ele abstrai todo o conteúdo e, como é produzido pela razão para o seu próprio uso, dispensando a experiência, é chamado de subjetivo. Segundo a comentadora, Kant “afirma que a exigência racional de que haja uma completa, sistemática unidade de pensamento é apenas uma *necessidade* ‘subjetiva’ ou ‘lógica’” (GRIER, 2007, p. 120) (o grifo é da comentadora)<sup>163</sup>. Contudo, na passagem referida de Kant (B 354), à qual Grier aludiu, não nos foi possível depreender que se trata apenas da máxima lógica. Parece-nos que Kant fala indistintamente dos dois princípios da razão, o lógico e o transcendental.

Para Grier, a faculdade da razão incorpora uma lei subjetiva<sup>164</sup>, P1, que manda encontrar para o conhecimento condicionado, dado através do entendimento, o incondicionado pelo qual a sua unidade é levada a termo (GRIER, 2007, p. 119). P1 expressa uma exigência subjetiva, assim como a preocupação da razão em alcançar a unidade do pensamento, sendo que esta necessidade não se aplica aos objetos. P1 é lógico, enquanto emprego formal da razão, e abstrai todo o conteúdo do conhecimento, prescrevendo apenas a máxima unidade. O que Grier ressalta é o fato de Kant afirmar que a exigência de uma completa unidade de pensamento é, além de uma lei lógica, uma lei subjetiva. Para ela,

[q]ue P1 expresse uma necessidade que é subjetiva, pareceria significar, para Kant, que ela nos constringe a procurar tal unidade no nosso pensamento e que nós somos obrigados a

---

<sup>161</sup> “...since it places an unconditional demand on the understanding that is analogous to the one pure practical reason places on the will, namely, a demand of maximal coherence, it might also be regarded as an intellectual categorical imperative” (ALLISON, 2004, p. 312).

<sup>162</sup> Do mesmo modo, podemos notar a referência a esse caráter impositivo da demanda da razão nas seguintes passagens: “a diversidade das regras e a unidade dos princípios é uma exigência da razão” (KrV B 362), “se é dado o condicionado, é-nos imposto, justamente por isso, um regresso na série de todas as condições do mesmo” (KrV B 526) e “a lei da razão, que ordena buscar essa unidade, é necessária” (KrV B 679). Notemos que Kant enfatizou nessas oportunidades a exigência da razão, o regresso que é imposto e que há uma lei aí operando. Portanto, há na razão, em sua demanda ao incondicionado, uma lei que exige e que impõe, o que nos remete à atitude da razão prática que manda o ser racional agir, visando um objetivo moral. E também o “Age”, já identificado por nós em outro trabalho como formal e vazio de conteúdo (XAVIER, 2009, p. 124), pode bem corresponder, por analogia, ao mandamento “Busque” do campo teórico, que é do mesmo modo um mandamento vazio e formal. Assim, embora em domínios diferentes e com objetivos distintos, a razão teórica e a prática emitem mandamentos formais e vazios que coagem.

<sup>163</sup> “...he claims that the rational requirement that there be a complete, systematic unity of thought is only a ‘subjective’ or ‘logical’ *necessity*” (GRIER, 2007, p. 120).

<sup>164</sup> Até onde alcançamos ver, Kant se referiu à lei subjetiva apenas nesse trecho (KrV B 362), preferindo nas outras passagens utilizar o conceito de máxima, que implica intrinsecamente na distinção subjetivo/objetivo.

buscar tal unidade pela própria natureza (subjéitiva) da razão. (...) Posto em outros termos, P1 expressa um fato que concerne à razão e não aos objetos. (GRIER, 2007, p. 120)<sup>165</sup>.

Mesmo contendo uma preocupação em alcançar a mais alta unidade possível de pensamento, P1 é somente uma máxima lógica, de modo que não lhe compete nem determinar os objetos nem fornecer os fundamentos para os juízos sintéticos *a priori* sobre os mesmos. P1 apenas prescreve que essa unidade seja procurada, mas ela jamais encontra-se presente nos objetos mesmos.

A respeito da razão como faculdade lógica temos que ela abstrai o conteúdo material, trabalhando apenas com as regras lógicas, possui a forma silogística com a proposição maior, o juízo intermediário e a conclusão, mas ainda atentemos para o que Kant ressaltou: a máxima lógica (que manda buscar o incondicionado em relação aos conhecimentos condicionados do entendimento), construída por meio dos silogismos, não produz um conhecimento sintético propriamente dito, pois, assumir que o condicionado relaciona-se a uma condição é uma proposição analítica (KRV B 364). Assim, o próximo passo, que é considerar a capacidade transcendental da razão, oferecerá o princípio máximo da razão e a sua fonte de conhecimentos sintéticos *a priori*.

### 2.3.2 A razão como faculdade transcendental

O exame da razão como faculdade transcendental aborda os seguintes pontos: os conceitos puros produzidos pela razão (que, em virtude de sua importância, ganham um espaço dedicado apenas a eles mais adiante), a comparação da unidade alcançada pelo entendimento com a unidade da razão, o princípio racional transcendental que afirma haver o incondicionado, a diferença entre conhecimento sintético *a priori* a partir das intuições e aquele que não exige intuição nenhuma, e a validade objetiva do princípio transcendental.

Para Allison, a questão levantada por Kant já de início é “se a função da razão é apenas organizar convenientemente o conhecimento já dado, cujos membros relacionam-se pela implicação lógica, ou se ela também serve como uma fonte de conhecimento independente” (ALLISON, 2004,

---

<sup>165</sup> “That P1 expresses a necessity that is subjective would appear to mean, for Kant, that it constrains us to seek unity in our thought and that we are constrained to seek such unity by the very nature of our (subjective) reason. Kant’s point is that the requirement for unity does not similarly extend to objects” (GRIER, 2007, p. 120).

p. 311)<sup>166</sup>. Em outras palavras, o que podemos questionar a partir de Kant é se a função da razão liga-se a uma tarefa meramente administrativa, gerindo o conhecimento angariado pelo entendimento, ou se ela tem um papel ativo frente à produção de conhecimentos descompromissados (no sentido de novos e não de não relacionados) com aqueles do entendimento. Kant, de fato, refletiu a respeito de uma capacidade “real” da razão que, aos moldes do entendimento, engendrasses conceitos e princípios *a priori* (KrV B 355) e concluiu positivamente que a razão possui sim uma parte sua, a faculdade transcendental, que é responsável pela produção apriorística de conceitos. Estes, naturalmente, apresentam uma distinção em relação àqueles com sede no entendimento, pois os princípios deste último sofrem a intervenção da sensibilidade, enquanto os da razão organizam-se de modo a fornecer conhecimentos exclusivamente a partir de conceitos (KrV B 357-8). Assim,

o conhecimento por princípios (em si mesmo) é algo inteiramente diverso do mero conhecimento do entendimento, que de fato pode anteceder outros conhecimentos na forma de um princípio, mas em si mesmo (na medida em que é sintético) não se baseia no mero pensamento, nem contém em si um universal segundo conceitos (KrV B 358).

Em função desta citação é também pertinente notar que, se Kant descreve o entendimento como faculdade das regras, a razão é tida como faculdade dos princípios (KrV B 356). A razão guarda um sentido mais preciso em relação a expressar um princípio do que o entendimento consegue fazer. Na razão, “princípio” ganha um caráter de começo e de origem que o entendimento só tem aproximadamente, pois, para o último, um princípio pode significar um conhecimento (qualquer) usado como se fosse um princípio (KrV B 356).

Desde o ponto de vista lógico da razão, Kant preocupou-se em demarcar as diferenças entre as faculdades da razão e do entendimento. De um modo geral, o filósofo construiu os conceitos em torno da razão através de um paralelo com o que fora visto na *Analítica* em relação ao entendimento - ou seja, nos parece que aclarar as diferenças entre as duas faculdades é uma ferramenta didática que ele se utilizou para estabelecer o campo próprio à razão. Assim, quando vimos a razão lógica, tratava-se de atestar que a forma da sua inferência era mediata em contraposição à imediata do entendimento; aqui, de perceber, primeiramente que, embora o entendimento e a razão produzam conceitos *a priori*, o fazem a partir de circunstâncias distintas e com vistas a fins diferenciados.

---

<sup>166</sup> “...whether the function of reason is merely to organize already given cognitions into convenient parcels, the members of which are related by logical implication, or whether it also serves as an independent source of knowledge” (ALLISON, 2004, p. 311).

Lebrun faz uma apuração da distinção entre as faculdades e indica que “[e]nquanto a tábua dos juízos tinha sido escolhida para ‘medir o entendimento’ porque o julgar é o ato do entendimento ‘que contém todos os outros’, a formação dos conceitos puros da razão tem por fio diretor um único momento da unificação: a relação ou ‘unidade do condicionado e da condição’” (LEBRUN, 2002, p. 88). Mas vimos que o funcionamento do entendimento também produz uma unidade (a do múltiplo intuitivo), assim como implica em uma ligação. Então, aqui é o momento de averiguarmos a diferença entre unidade do entendimento e a da razão, pois, segundo Lebrun, “enquanto o entendimento a constitui [a ligação] *impondo* a unidade às representações presentes, a razão somente chega a ela *pressupondo* a unificação completa das condições supostas. Aqui, a unidade é totalizante e homônima à unidade sintética do entendimento” (LEBRUN, 2002, p. 89) (os grifos são do comentador). É importante então não ignorar “a diferença entre unidade de entendimento *sintetizante* e unidade racional *totalizante*” (LEBRUN, 2002, p. 89) (os grifos são do comentador).

Na verdade, a unidade sintética promovida pelo entendimento é levada pela razão até o absolutamente incondicionado, ao que ela passa a se chamar unidade da razão. Kant, fazendo correlação ao entendimento, disse que a razão

guarda para si a totalidade absoluta no uso dos conceitos do entendimento, e busca conduzir a unidade sintética, que é pensada nas categorias, até o absolutamente incondicionado. Esta pode ser denominada, por conseguinte, a *unidade da razão* dos fenômenos, do mesmo modo como aquela que é expressa pelas categorias é denominada *unidade do entendimento* (KrV B 383) (os grifos são de Kant).

Então, na capacidade transcendental é destacada a função de unificação da razão, pelo fato de que “a unidade dos princípios é uma exigência da razão para colocar o entendimento em completo acordo consigo mesmo” (KrV B 362). Assim, a unidade à qual a razão ambiciona não é aquela aplicada aos objetos e a uma experiência possível (esta tarefa está ao encargo do entendimento) e sim aquela que se refere à unidade incondicionada presente nos conceitos e nos juízos (KrV B 363). Isso também fica claro com Allison, pois, para ele, a maior unidade da razão “é necessária para completar o fragmentário conhecimento obtido pelo entendimento” (ALLISON, 2004, p. 310)<sup>167</sup>. A unidade da razão torna-se qualitativamente diferente da unidade alcançada pelo entendimento e,

[o] quadro, então, é do entendimento, na sua busca por unificar os fenômenos, sendo dirigido, pela lógica inerente à explicação [dos fenômenos], a conjuntos de regras cada vez mais abrangentes. O derradeiro propósito desse esforço é aquele que Kant chama de

---

<sup>167</sup> “...is required to complete the fragmentary knowledge attained by the understanding” (ALLISON, 2004, p. 310).

‘unidade da razão’ que remonta à interconexão do conhecimento disperso e fragmentário do entendimento sob um único princípio (ALLISON, 2004, p. 310)<sup>168</sup>.

Percebe-se que o funcionamento do entendimento é orientado primeiro para a unidade promovida por ele mesmo e depois para uma unidade maior efetuada pela razão. Em relação a essas duas unidades, Kemp Smith é concordante em tudo o que vimos e ele nota o seguinte:

a unidade da Razão é Ideal; a unidade do entendimento é empírica. Os princípios se devem à autodeterminação da razão; as regras do entendimento expressam a necessária determinação do sentido. A primeira demanda uma unidade mais perfeita e mais completa do que aquela que poderia ser atingida pela do último (KEMP SMITH, 2012, p. 443)<sup>169</sup>.

Do mesmo modo, o comentador, referindo-se aos conceitos da razão pura e justapondo razão e entendimento, destaca que tanto a forma da inferência quanto o propósito último da razão visam fornecer uma maior unidade ao conhecimento:

o silogismo [da razão] não é diretamente relacionado às intuições, mas apenas aos conceitos e julgamentos. Isso pode ser tomado como indicador de que a Razão pura se refere a objetos apenas mediamente *por meio* do entendimento e dos juízos deste. A unidade à qual ela procura é maior do que aquela de qualquer experiência possível; ela é uma unidade que deve ser construída e não pode ser [simplesmente] dada (KEMP SMITH, 2012, p. 445) (os grifos são do comentador)<sup>170</sup>.

Até aqui ficou bastante evidente a diferença entre razão e entendimento quanto à unidade que cada um produz, mas ainda resta dar maior precisão à distinção que se processa no interior da razão mesma entre faculdade lógica e faculdade transcendental. A primeira é relativa à máxima lógica que manda buscar o incondicionado para o condicionado dado, porém, no âmbito transcendental, Kant propôs que, seguida à máxima lógica<sup>171</sup>, ocorre uma outra, desta feita, sob a forma de um princípio da razão pura. A respeito disso, ele disse:

Essa máxima lógica não pode tornar-se um princípio da razão pura, contudo, a não ser em se assumindo que, uma vez dado o condicionado, também é dada (i.e., contida no objeto e em sua conexão) a inteira série das condições subordinadas umas às outras, a qual, portanto, é ela própria incondicionada (KrV B 364).

<sup>168</sup> “...in its quest to unify phenomena, being driven by the inherent logic of explanation to ever more comprehensive sets of rules. The ultimate goal of this endeavor is what Kant terms the ‘unity of reason’, which amounts to the interconnection of the dispersed, fragmentary cognitions of the understanding under a single principle” (ALLISON, 2004, p. 310).

<sup>169</sup> “The unity of reason is Ideal; the unity of understanding is empirical. Principles are due to the self-determination of reason; the rules of understanding express the necessitated determinations of sense. The former demand a more perfect and complete unity than is attainable by means of the latter” (KEMP SMITH, 2012, p. 443).

<sup>170</sup> “...a syllogism is not directly concerned with intuitions, but only with concepts and judgments. This may be taken as indicating that pure Reason relates to objects only mediately *by way* of understanding and its judgments. The unity which it seeks is higher than that of any possible experience; it is a unity which must be constructed and cannot be given” (KEMP SMITH, 2012, p. 445).

<sup>171</sup> Apenas recordando, a máxima lógica, segundo Kant, é “buscar o incondicionado para os conhecimentos condicionados do entendimento, completando-se assim a unidade deste último” (KrV B 364).

Está aí indicado que o princípio transcendental vem em seguida da máxima lógica e afirma que há o incondicionado. Kant ainda acrescentou que esse “princípio da razão pura é, no entanto, evidentemente sintético” (KrV B 364). Vimos como a razão opera através da máxima lógica com os silogismos e permanece em um contexto de juízos meramente analíticos, pois assumir que o condicionado relaciona-se a uma condição é uma proposição analítica (KrV B 364). Daí que, diferentemente da máxima lógica analítica, o segundo princípio (relativo à parte transcendental) é sintético - desde que o condicionado não se refere de modo algum ao incondicionado, ou seja, trata-se de um juízo que diz sobre o sujeito mais do que aquilo que já estava contido nele. Aqui, portanto, fica estabelecida a diferença entre máxima lógica analítica e princípio transcendental sintético.

Mas Allison aponta para uma outra diferença, desta vez um paradoxo que há entre duas posições distintas: a do conhecimento sintético *a priori* que exige intuições, como é o caso do entendimento na *Analítica*, e a do princípio da razão sobre o qual a citação acima se refere, que trabalha somente com conceitos, independentemente das intuições, portanto entre conhecimento sintético *a priori* com intuição e sem intuição (ALLISON, 2004, p. 309). Entendemos que as intuições são indispensáveis ao se pretender conhecer algo teoricamente e fazer afirmações em relação a esse conhecimento. Mas, quanto à razão, é exatamente esse o problema: não há um conhecimento como nos moldes do entendimento. É o que nota Allison: “Kant define a razão como a faculdade dos princípios e entende por estes princípios juízos que servem como fonte de conhecimentos sintéticos *a priori* sem qualquer apelo às condições intuitivas” (ALLISON, 2004, p. 319)<sup>172</sup>.

Sobre os aspectos lógico e transcendental da razão, vejamos ainda que Grier chama a máxima lógica de P1 e ao princípio transcendental que segue o lógico P1, de P2 (GRIER, 2007, p. 119). Ela considera P2 como um deslizamento a partir de P1. Além de lógico, P1 é um princípio subjetivo, enquanto P2 é um sintético e objetivo (GRIER, 2007, p.122). Segundo ela, de acordo com Kant, para que P1 possa adquirir força epistêmica é preciso e necessário assumir a validade objetiva de P2 (GRIER, 2007, p. 121). P2 é então transcendental

no sentido em que ele é *necessário*, ou de algum modo expressa uma necessária condição da experiência. (...) o ponto de vista de Kant é de que o princípio transcendental que declara que a unidade incondicionada já é dada é ele mesmo um pressuposto racional que deve ser feito se quisermos assegurar a unidade do entendimento e do conhecimento (GRIER, 2007, p. 123) (o grifo é da comentadora)<sup>173</sup>.

<sup>172</sup> “Kant defines reason as the faculty of principles and understands by these principles judgments that serve as the source of synthetic *a priori* cognitions without any appeal to conditions of intuition” (ALLISON, 2004, p. 319).

<sup>173</sup> “...in the sense that it is *necessary*, or somehow expresses a necessary conditions of experience (...) Kant’s view is that the transcendental principle that states that an unconditioned unity is already given is itself a rational assumption that must be made if we are to secure unity of the understanding and knowledge” (GRIER, 2007, p. 123).

Podemos ver que a necessidade de P2 é entendida por Grier como epistemológica e como força objetiva aplicada aos conteúdos do entendimento. De toda forma, há uma conexão entre a máxima lógica P1 e o princípio objetivo P2 (P1 pressupõe P2, pois para P1 ser usado deve subentender P2, ou ainda P2 é uma pressuposição transcendental que serve de condição de aplicação para P1). Assim, P2 é uma hipótese racional necessária que, em conexão com o entendimento e com as condições de espaço e de tempo, tem força regulativa. Para Grier, Kant deixou claro que a inevitabilidade do pressuposto transcendental (do incondicionado como já dado) deve incidir apenas sobre o conhecimento angariado pelo entendimento e nunca sobre os objetos.

Assim, no que concerne à razão, ela é compelida pelo princípio que manda buscar o incondicionado a conceber a linha ascendente como completa (a totalidade das condições à qual Lebrun se referia mais acima) a partir de um condicionado dado. Desse modo, se o uso lógico (o P1 de Grier) demanda a busca pelo incondicionado, o princípio transcendental (P2) considera o incondicionado como já dado. Mais para frente, Kant acrescentou o caráter de necessidade do princípio transcendental, que exige a unidade sistemática. Assim,

não se pode entender, de fato, como um princípio lógico da unidade racional das regras poderia existir, caso não se pressupusesse um princípio transcendental através do qual tal unidade sistemática é, como inerente aos objetos, admitida *a priori* como necessária. Pois com que direito poderia a razão pretender, no uso lógico, tratar como uma mera unidade oculta a diversidade das forças que a natureza nos dá a conhecer, e deduzi-la de alguma força fundamental na medida de suas possibilidades, se ela é livre para admitir como igualmente possível que todas as forças são heterogêneas, e que a unidade sistemática de sua derivação não é conforme à natureza? Pois nesse caso ela agiria frontalmente contra a sua própria destinação, colocando-se como meta uma ideia que contradiz inteiramente a constituição da natureza (KrV B 678-9).

Agora estamos prontos para compreender que o princípio transcendental da razão, que afirma o incondicionado como já dado, tem, pois, como destinação e meta aquela unidade sistemática da razão<sup>174</sup>, que leva a unidade empírica do entendimento a um grau mais elevado e que também serve de fio condutor ao uso empírico da razão (KrV B 702).

A questão que nos podemos colocar em seguida é se esses princípios conseguem angariar uma validade objetiva. A esse propósito, Kemp Smith assinala que

quando tais conceitos possuem “validade objetiva”, eles são corretamente inferidos e podem ser chamados *conceptus ratiocinati*. Se, por outro lado, eles se devem a um raciocínio meramente sofisticado, eles são puras ficções, *conceptus ratiocinantes*. (...) eles [*conceptus ratiocinati*] são válidos apenas quando os resultados das inferências são criticamente reinterpretados e quando a função das ideias é compreendida como

---

<sup>174</sup> Embora o nosso tema se restrinja ao domínio teórico, e portanto diga respeito aos juízos determinantes, dirigimos o leitor interessado para o trabalho de Kant que envolve o juízo reflexivo na *Crítica da faculdade do juízo*, o qual investiga o princípio da conformidade a fins, o sistema de fins e a unidade da natureza, e que desenvolve amplamente tais noções sob o ponto de vista teleológico.

meramente regulativa; ou o seu intuito [de Kant] pode ser demarcar as Ideias, estritamente falando, que são produtos inevitáveis e benéficos da Razão, daquelas muitas inúteis e supérfluas invenções do pensamento especulativo (KEMP SMITH, 2012, p. 446)<sup>175</sup>.

Dessa forma, Kant perguntou pela legitimidade objetiva do princípio transcendental - uma discussão que iniciada na *Dialética* (KrV B 365) é levada avante até o *Apêndice* (KrV B 670)<sup>176</sup> - e disse que

[n]ossa tarefa na dialética transcendental, que desenvolveremos agora a partir de suas fontes, profundamente ocultas na razão humana, consistirá então em averiguar: se aquele princípio, pelo qual a série das condições (na síntese dos fenômenos, ou mesmo do pensamento das coisas em geral) se estende até o incondicionado, tem ou não legitimidade objetiva; quais as consequências que decorrem disso para o uso empírico do entendimento, ou se na verdade não há tal princípio racional objetivamente válido, mas apenas um preceito lógico que prevê aproximar-se da completude das condições, quando se ascende a condições cada vez mais elevadas, e assim produzir a mais elevada unidade da razão que nos é possível em nosso conhecimento (KrV B 365).

A chave para compreender essa questão está naqueles conceitos aos quais Kemp Smith se referiu na sua citação anterior, pois, como já tinha indicado Kant, havendo validade objetiva, são *conceptus ratiocinati* (conceitos corretamente inferidos), senão, como *conceptus ratiocinantes* (conceito sofisticos) são ilegítimos e frutos de uma mera ilusão (KrV B 368). Assim, Kant conferiu validade objetiva apenas aos conceitos “corretamente inferidos” (por exemplo, aqueles que levam o conhecimento do entendimento à maior unidade possível), e àqueles outros, produzidos pelo pensamento especulativo, permanece o estatuto sofisticos.

Concluindo, temos, em relação à capacidade transcendental ou uso real da razão, o funcionamento do princípio que garante que há o incondicionado para o condicionado, a produção de conhecimento sintético *a priori* (sem objeto) e a unidade totalizante. Além disso, vimos que Kant afirmou que a razão não é apenas gerenciadora do conhecimento angariado pelo entendimento, mas sim geradora de conceitos puros. Trata-se agora de examinar esses conceitos engendrados pela razão.

---

<sup>175</sup> “...when such transcendent concepts possess ‘objective validity’, they are correctly inferred, and may be entitled *conceptus ratiocinati*. If, on the other hand, they are due to merely sophistical reasoning, they are purely fictitious, *conceptus ratiocinantes*. (...) they are only valid when the results of such inference are Critically reinterpreted, and when the function of the Ideas is realised to be merely regulative; or his intention may be to mark off the Ideas, strictly so-called, which are inevitable and beneficial products of Reason, from the many idle and superfluous inventions of speculative thought” (KEMP SMITH, 2012, p. 446).

<sup>176</sup> A discussão em relação ao material do *Apêndice* é retomada mais adiante, ao final do terceiro capítulo, em conjunção ao debate sobre o mau uso dos conceitos da razão.

### 2.3.3 Os conceitos da razão pura

Enquanto os conceitos puros do entendimento são denominados categorias na *Analítica*, os da razão chamam-se na *Dialética* as ideias da razão. Mas, se as categorias, no vínculo aos objetos empíricos, detêm toda a sua legitimidade, as ideias da razão, distantes da experiência, não encontram nenhum apoio em tais objetos. Diferentemente dos conceitos do entendimento, que são alcançados por reflexão, os conceitos da razão pura são inferidos e retiram da experiência apenas uma parte do seu conhecimento (KrV B 366-7). Então, segundo Kant, o conceito puro da razão, ou a ideia transcendental, é “um conceito necessário da razão ao qual nenhum objeto congruente pode ser dado nos sentidos” (KrV B 383). É por isso que a ideia é “um conceito a partir de noções, que ultrapassa a possibilidade da experiência” (KrV B 377), pois a razão produz e contém princípios e conceitos *a priori* que não se restringem ao âmbito empírico e, ao procurarem pela totalidade das condições frente a um condicionado dado, não encontram na sensibilidade um objeto adequado que lhes corresponda (KrV B 383). Mas, como nota Hanna, a ideia da razão “não correspondendo diretamente a nenhuma experiência humana, e por isso transcendendo a toda experiência humana, guia contudo o uso de ambos os conceitos empíricos e puros” (HANNA & CHAPMAN, 2015, p. 11 NR 9)<sup>177</sup>. A ideia da razão, como a própria razão, ilumina de cima para baixo tanto conceitos puros quanto empíricos.

Para especificar quais são as ideias, ou os conceitos puros da razão, Kant concluiu que elas possuem equivalência aos tipos de relação que o entendimento apresenta quanto ao terceiro momento da Tábua dos Juízos (função lógica da relação: categórico, hipotético, disjuntivo (KrV B 95)). Assim sendo, no uso transcendente da metafísica racionalista, o incondicionado é buscado I. na síntese categórica, em um sujeito, II. na síntese hipotética dos membros em uma série, e III. na síntese disjuntiva das partes em um sistema. Mais para frente (KrV B 390), Kant complementou o que fora dito, afirmando que justamente a partir da relação entre o uso lógico e o transcendental, as ideias transcendentais se referem a três classes:

*a primeira contém a unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante, a segunda a unidade absoluta da série das condições do fenômeno, e a terceira a unidade absoluta das condições de todos os objetos do pensamento em geral. O sujeito pensante é o objeto da psicologia, o conjunto completo de todos os fenômenos (o mundo) é o objeto da cosmologia, e a coisa que contém a mais elevada condição de possibilidade de tudo o que pode ser pensado (o ser de todos os seres) é o objeto da teologia (KrV B 391) (os grifos são de Kant).*

---

<sup>177</sup> “...corresponding directly to nothing in human experience, and therefore transcending all human experience, that nevertheless guides our use of both empirical and pure concepts” (HANNA & CHAPMAN, 2015, p. 11 NR 9).

A partir das ideias é possível estabelecer uma doutrina transcendental da alma, uma ciência transcendental do mundo e um conhecimento transcendental de Deus (KrV B 392). A razão, através do silogismo categórico, chega à unidade absoluta do sujeito pensante; do silogismo hipotético, ao absolutamente incondicionado em uma série de condições dadas; do silogismo disjuntivo, ao ser de todos os seres (KrV B 392).

Notemos que Kemp Smith discorda do procedimento utilizado por Kant para fazer a dedução das três ideias da razão a partir dos três tipos de silogismos, pois para ele “a dedução é (...) inteiramente artificial e mascara o método real de Kant de obter as Ideias, a saber, através da combinação do único conceito de incondicionado com as três categorias da relação” (KEMP SMITH, 2012, p. 450)<sup>178</sup>. Do mesmo modo, Strawson (2007, p. 157), considera tal divisão distorcida e artificial até mesmo para ser discutida, dispensando-se de fazê-lo.

Embora Grier não admita uma plena artificialidade na conexão entre as formas de silogismos e a unidade sintética do múltiplo da intuição, ela reconhece ser “difícil defender” o nexo com as ideias da razão em particular (GRIER, 2007, p. 137). Primeiro, a comentadora explica que as críticas que o método da derivação de Kant recebeu da literatura secundária devem-se, em geral, à maneira como o argumento move-se das formas lógicas dos silogismos para os modos do conhecimento sintético. Para responder a essa questão, Grier se refere à dedução das categorias, que permitiu articular a lógica formal com a transcendental, em virtude de se tratar sempre da mesma faculdade do entendimento, lidando com a mesma atividade de unificação (GRIER, 2007, p. 134). A propósito da dedução das categorias,

a unificação dos conceitos em um juízo não tem, de fato, lugar independentemente de qualquer síntese das intuições, assim como a última é “inseparável” do ato de julgamento. O ponto de vista de Kant não é que as duas representam ações de pensamento separadas e únicas, mas que elas representam dois diferentes jeitos de considerar uma mesma atividade subjacente (GRIER, 2007, p. 135)<sup>179</sup>.

Para Grier, o que se passa com as ideias da razão é similar ao que se processa em relação ao entendimento, pois, no caso das primeiras, é a mesma faculdade da razão aquela que produz as formas lógicas de silogismo e que gera as ideias transcendentais, sendo assim razoável considerar

---

<sup>178</sup> “...the deduction is (...) wholly artificial, and masks Kant’s real method of obtaining the Ideas, namely, through combination of the unique concept of the unconditioned with the three categories of relation” (KEMP SMITH, 2012, p. 450).

<sup>179</sup> “...the unification of concepts in a judgment does not in fact take place independently of any synthesis of intuitions, just as the latter is itself ‘inseparable’ from the act of judgment. Kant’s point is not that the two represent separate and unique acts of thought, but that they represent two different ways of considering the one underlying activity” (GRIER, 2007, p. 135).

possível a conexão entre elas ou a passagem de uma para a outra. Porém, o que preocupa a comentadora é a correlação entre as ideias particulares (alma, mundo, Deus) e cada uma das três formas de silogismos, pois “é claramente ridículo sugerir que, por exemplo, silogizar categoricamente seja apenas implantar a ideia de *alma*” (GRIER, 2007, p. 135) (o grifo é da comentadora)<sup>180</sup> no interior da inferência. Então, para Grier, as ideias são “modos de determinar um particular através dos conceitos universais (regras) vinculados aos juízos categórico, hipotético e disjuntivo, respectivamente” (GRIER, 2007, p. 136)<sup>181</sup>. Desse modo, derivar a ideia da alma a partir do primeiro silogismo é como determinar um particular por meio de uma regra categórica de julgamento, na qual o sujeito não pode ser predicado, resultando, neste caso, a ideia metafísica de sujeito. A ideia é a determinação da regra formal do juízo (categórico) de não coincidir o sujeito com o predicado. E, apesar de a comentadora encontrar uma solução na qual pode compreender a derivação da ideia de alma, ela admite haver dificuldades em relação às outras ideias (GRIER, 2007, p. 137).

Allison, por outro lado, reconhece interesse e coerência na escolha do filósofo, pois, justificando a opção de Kant quanto à escolha de abordar as ideias desta forma, afirma que

aqui deve ser suficiente notar que, com sua divisão tripartite, Kant não está tentando fornecer um inventário exaustivo de todas as posições metafísicas, reais ou possíveis. Sua preocupação é sim com um certo tipo de raciocínio metafísico, ou seja, aquele que leva à postulação de entidades transcendentais. Uma vez que as ideias de alma e de Deus estão claramente dentro desta categoria, não há nada arbitrário na inclusão deles por Kant (ALLISON, 2004, pp. 320-1)<sup>182</sup>.

Na sequência, ao explicitar os princípios da razão, Kant diferenciou a parte que concerne ao uso lógico daquela própria à capacidade transcendental. Assim, não será demais ainda repetir que, se, no primeiro caso (uso lógico), “o princípio próprio da razão em geral (...) é o de buscar o incondicionado para os conhecimentos condicionados do entendimento”, na capacidade transcendental, a máxima lógica “não pode tornar-se um princípio da razão pura, contudo, a não ser em se assumindo que, uma vez dado o condicionado, também é dada (i.e., contida no objeto e em sua conexão) a inteira série das condições subordinadas umas às outras, a qual, portanto, é ela própria incondicionada” (KrV B 364).

<sup>180</sup> “...it is clearly ridiculous and to suggest that, for example, to syllogize categorically just is to deploy the idea of the *soul*” (GRIER, 2007, p. 135).

<sup>181</sup> “...the ways of determining a particular through the universal concepts (rules) entailed in categorical, hypothetical, and disjunctive judgments, respectively” (GRIER, 2007, p. 136).

<sup>182</sup> “...here it must suffice to note that with his tripartite division Kant is not attempting to provide an exhaustive inventory of all metaphysical positions, actual or possible. His concern is rather with a certain kind of metaphysical reasoning, namely, one that leads to the positing of transcendent entities. Since the ideas of the soul and God clearly fall within this category, there is nothing arbitrary in Kant’s inclusion of them” (ALLISON, 2004, pp. 320-1).

O princípio lógico que busca o incondicionado é colocado em movimento pela garantia de que há a inteira série das condições ou de que essa série é completamente dada. O modo de funcionamento da razão tem, portanto, um respaldo transcendental. Assim, Kant destacou que os conceitos puros da razão fundam-se na própria natureza da razão (KrV B 384). Além disso, justificou que

são conceitos da razão pura, pois consideram todo conhecimento por experiência como determinado por uma totalidade absoluta das condições. Eles não são inventados arbitrariamente, mas sim fornecidos pela natureza da própria razão, e por isso se referem de maneira necessária a todo o uso do entendimento (KrV B 384).

Vimos que o entendimento relaciona-se mediatamente<sup>183</sup> ao objeto para produzir um conceito. Agora vemos que a razão não lida com objetos, mas com conceitos por meio do entendimento. Nesse sentido, para destacar os diferentes domínios da razão, do entendimento e da sensibilidade, Loparic (2005, p. 100) esclarece que estes podem ser intuitivos ou discursivos. Os primeiros são domínios empíricos (sensações e intuições empíricas), enquanto os segundos, os domínios discursivos, contêm conceitos como as categorias, as ideias e os juízos. Assim,

[e]nquanto objetos empíricos são pontos focais reais de todos os esforços do entendimento, os objetos teóricos ideais são pontos focais imaginários de unidade da razão (...). Nesse papel, esses objetos podem ser interpretados como fundamentos fictícios de totalidades absolutas de sequências de condições, ‘projetadas’ metodologicamente pela razão, embora nunca efetivamente atingidas (LOPARIC, 2005, p. 127).

Dessa forma, Loparic (2005, p. 125) esclarece que os conceitos do entendimento são preenchíveis no domínio de dados sensíveis, pois correspondem a objetos empíricos, enquanto as incógnitas da razão não perfazem esse requisito. A razão portanto não tem representações intuitivas correspondentes aos seus conceitos nem objetos possíveis a eles. Em outras palavras, aquilo que a razão contém são conceitos fictícios, vazios e não preenchíveis. Os objetos ou as incógnitas da razão, todos dados somente na ideia, são entidades noumênicas, tendo em vista que o campo das ideias da razão teórica corresponde ao domínio noumênico.

Mas é importante notar que os conceitos da razão são vazios em relação às intuições, mas não quanto à ideia mesma, pois esta corresponde a algo, ou seja, à ideia da totalidade das condições e do incondicionado para um condicionado qualquer (KrV B 379). O conceito da razão vincula-se dessa maneira à totalidade e reivindica o incondicionado absoluto, pois afirma que a totalidade das condições para um condicionado dado “nunca termina de outro modo a não ser no absolutamente

---

<sup>183</sup> Atenção para não confundir a diferença entre caráter imediato da intuição sensível e conceito mediato do entendimento com a diferença entre inferências imediata do entendimento e mediata da razão. A última é inferência da razão e pode ser realizada com base na presença ou não do juízo intermediário.

(...) incondicionado” (KrV B 382). Podemos compreender o incondicionado e a totalidade das condições, segundo o que disse Kant:

como apenas o incondicionado, contudo, torna possível a totalidade das condições, e, inversamente, a totalidade das condições é ela própria sempre incondicionada, então um conceito puro da razão pode, em geral, ser explicado pelo conceito de incondicionado, na medida em que contém o fundamento da síntese do condicionado (KrV B 379).

Allison ainda ressalta que o conceito de totalidade pode ser abordado a partir dos pontos de vista do entendimento (totalidade da categoria) e da razão (totalidade na ideia da razão):

tal distinção é certamente necessária, desde que conecta a concepção de ‘totalidade’ com ambos, entendimento e razão. Assim construído, o ponto de vista de Kant é que enquanto ‘totalidade’ como categoria é equivalente à ‘universal’, no sentido de que todos os indivíduos caem sobre a extensão de um conceito, ‘totalidade’ como pensada pela razão se refere à completude do conjunto de condições pressuposta por algo tomado como condicionado. Segue disso que o primeiro requer nada mais do que um [algo] empírico, baseado universalmente por indução, enquanto o último inclui todas as condições *concebíveis* (ALLISON, 2004, p. 316) (o grifo é do comentador)<sup>184</sup>.

E também no que concerne ao incondicionado, o que se passa a nível de razão e de entendimento não é apenas uma questão de diferença de grau que cada qual proporciona, mas sim de naturezas diversas. Para Allison,

Kant enfatiza este ponto, insistindo que a concepção do incondicionado é totalmente estranha ao entendimento, desde que o último, em virtude da sua atuação fragmentária, que é ela mesma a consequência da necessidade de submeter os seus conceitos às intuições, nunca pode considerar *qualquer* condição como absoluta ou incondicionada (ALLISON, 2004, p. 318) (o grifo é do comentador)<sup>185</sup>.

A razão trabalha com dois tipos de materiais: de um lado, a ideia de totalidade e de incondicionado, concebida por ela mesma, e, de outro, os conceitos produzidos pelo entendimento. A razão então arrebanha os últimos e submete-os à ideia do incondicionado. Para Kemp Smith,

a função das Ideias é organizar a experiência na sua totalidade; a das categorias é tornar possível as senso-percepções constitutivas do seu conteúdo. As primeiras se referem ao incondicionado, e, embora este seja um conceito sob o qual todo o experienciado é subsumido, ele representa um tipo de conhecimento ao qual nenhuma experiência real jamais pode ser adequada (KEMP SMITH, 2012, p. 446)<sup>186</sup>.

<sup>184</sup> “...such a distinction is certainly needed, since he connects the conception of ‘totality’ with both understanding and reason. So construed, Kant’s point is that whereas ‘totality’ as category is equivalent to ‘allness’, in the sense of all the individuals falling under the extension of concept, ‘totality’ as thought by something taken as conditioned. It follows from this that the former requires nothing more than an empirical, inductively based universality, while the latter includes all *conceivable* conditions” (ALLISON, 2004, p. 316).

<sup>185</sup> “Kant emphasizes this point, insisting that reason’s conception of the unconditioned is completely alien to the understanding, since the latter, in virtue of its piecemeal procedure, which is itself a consequence of the necessity of underlaying its concepts with intuitions, can never regard *any* condition as absolute or unconditioned” (ALLISON, 2004, p. 318).

<sup>186</sup> “The function of the Ideas is to organize experience in its totality; that of the categories is to render possible the sense-perceptions constitutive of its content. The former refer to the unconditioned, and though that is a conception under which everything experienced is conceived to fall, it represents a type of knowledge to which no actual experience can ever be adequate” (KEMP SMITH, 2012, p. 446).

No âmbito transcendental, desde que não haja um comprometimento direto da razão com a experiência, “o uso objetivo dos conceitos da razão é sempre transcendente<sup>187</sup>, enquanto que aquele dos conceitos puros do entendimento, segundo a sua natureza, tem de ser sempre imanente, limitando-se ele tão somente à experiência possível” (KrV B 383). Dessa forma, Kemp Smith nota que as “Ideias da Razão podem ser justificadas como necessárias apenas para o aperfeiçoamento da experiência, [mas] não como condições da experiência mesma” (KEMP SMITH, 2012, p. 444)<sup>188</sup>. Então,

[c]onceitos da razão servem para compreender, assim como conceitos do entendimento servem para entender (as percepções). Se contêm o incondicionado, dizem respeito a algo que tem toda a experiência sob si, mas que não pode jamais ser ele próprio um objeto da experiência (...) não constitui jamais um membro da síntese empírica (KrV 376).

Visto que, sem catalogar pormenorizadamente todas as ideias possíveis, Kant se referiu, no entanto, em específico às três ideias do foco metafísico (alma, mundo e Deus). Assim, passamos agora a examinar a questão da dedução de tais ideais. Em relação a esse tema, ao constatar a impossibilidade de estabelecer uma dedução objetiva, aos moldes daquela relativa às categorias, Kant ponderou que “as ideias não possuem, de fato, qualquer referência a algum objeto que lhes pudesse ser dado de maneira congruente, justamente porque são apenas ideias. Nós podíamos, no entanto, empreender uma derivação subjetiva das mesmas a partir da natureza de nossa razão” (KrV B 393). A citação destaca que as ideias não são orientadas por objetos sensíveis - se assim o fossem, poderiam ter uma derivação objetiva -, porém que sua origem é interna, quer dizer, inerente à natureza da razão, e portanto subjetiva. Dito de outro modo, a ideia é produzida “de maneira absolutamente necessária, segundo as leis originárias” (KrV B 396) da própria razão. Mas, considerando-se fundamental uma dedução, essa questão é retomada ao final da *Dialética* (KrV B 698-9), quando as ideias são compreendidas não segundo princípios constitutivos, relacionados a objetos e à extensão do conhecimento, mas apenas quanto ao regulativo, que incide sobre o conhecimento do entendimento, e busca dar a este a maior unidade possível.

Antes de prosseguirmos com a dedução das ideias, sentimos a necessidade de esclarecer os papéis dos princípios constitutivo e regulativo, aos quais já nos referimos em outras oportunidades e dos quais ainda falaremos.

---

<sup>187</sup> Para Kant, um conceito da razão é dito transcendente por ultrapassar os limites da experiência (KrV B 384).

<sup>188</sup> “Ideas of Reason can be justified as necessary only for the perfecting of experience, not as conditions of experience as such” (KEMP SMITH, 2012, p. 444).

O princípio constitutivo, quando aplicado aos objetos empíricos, fornece conhecimento objetivo a respeito destes. É o caso do entendimento, que aplica as categorias aos dados sensíveis, a respeito dos quais é possível obter-se conhecimento, universalidade e verdade (KrV B 675). Diferentemente, o princípio regulativo, recaindo sobre objetos que não estão presentes empiricamente, prescreve-lhes uma maior unidade. Neste caso, se a razão impele o entendimento, no sentido de abranger objetos que estão além da experiência, o faz para “simplesmente indicar o caminho para a unidade sistemática” (KrV B 696) e não para conhecer o objeto. A propósito de tal unidade, Kant afirmou que “a unidade sistemática (como mera ideia) é apenas uma unidade *projetada*, que em si mesma tem de ser considerada não como dada, mas como problema” (KrV B 675) (o grifo é de Kant). O princípio regulativo oferece um uso no qual a ideia é tomada apenas problemáticamente.

Grier, que se refere ao princípio transcendental da razão como P2, diz que “P2 é uma pressuposição racional necessária, que, quando vista em conexão com as condições restritas de operação do entendimento (as categorias de espaço e tempo), tem meramente força ‘regulativa’” (GRIER, 2007, p. 126)<sup>189</sup>. Como regulativa, a razão atende aos limites do entendimento, relativos ao conhecimento, que deve se ater à experiência possível. Assim,

[d]o ponto de vista do entendimento (...) a pressuposição [da unidade] pode ter apenas um status regulativo. Mais especificamente, se a pressuposição é para funcionar como a base para qualquer pesquisa empírica, ela pode apenas ser considerada como a prescrição para procurar a unidade do conhecimento, do correlato objetivo, o qual é necessariamente postulado pela razão (GRIER, 2007, p. 125)<sup>190</sup>.

A razão regulativa prescreve a máxima unidade ao conhecimento do entendimento sem exigir que ele viole os limites próprios ao conhecimento objetivo. Grier expressa bem as duas perspectivas a respeito das ideias, pois ela diz que estas

quando consideradas subjetivamente como princípios que fundamentam nosso conhecimento, são aceitáveis como tais (de fato, para Kant elas são necessárias), embora quando o seu sentido e o seu uso são mal-interpretados, e elas são concebidas como fornecedoras de conceitos de objetos existentes, fornecem o fundamento para o erro (GRIER, 2007, p. 147)<sup>191</sup>.

---

<sup>189</sup> “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” (GRIER, 2007, p. 126).

<sup>190</sup> “From the standpoint of the understanding (...) the assumption can only have a regulative status. More specifically, if the assumption is to function as the basis for any empirical inquiries, it can only be regarded as a prescription to seek a unity of knowledge the objective correlate of which is necessarily postulated by reason” (GRIER, 2007, p. 125).

<sup>191</sup> “...when subjectively regarded as principles that ground our knowledge, are acceptable as such (indeed, for Kant, they are necessary), although when their meaning and use are misconstrued, and they are thought to furnish concepts of existing objects, they provide the grounds for error” (GRIER, 2007, p. 147).

E ainda, considerando o aspecto moral da razão pura, Kant admitiu que os ideais, “têm força prática (como princípios regulativos) e servem de fundamento à possibilidade da perfeição de certas *ações*” (KrV B 597) (os grifos são de Kant). Os ideais servem de modelo ou de “padrão de medida da razão” (KrV B 597) pelos quais a razão pode avaliar o próprio desempenho. O princípio regulativo funciona junto aos ideais e “postula como regra o que deve ser feito por nós” (KrV B 537), mas não pode construir esse ideal da maneira como o constitutivo compõe um novo elemento a partir dos anteriores ou estende o conhecimento de objetos dados na experiência a outros (KrV B 699). Assim Kant explicitou que

as ideias transcendentais nunca têm um uso constitutivo, como se por meio delas fossem dados os conceitos de certos objetos; e, caso se as entenda assim, trata-se de meros conceitos sofisticados (dialéticos). Por outro lado, no entanto, elas têm um uso regulativo excelente e indispensavelmente necessário, qual seja, o de direcionar o entendimento a uma certa meta (KrV B 672).

Para indicar a unidade sistemática dos conhecimentos, o uso da razão deve ser o regulativo (KrV B 675, B 696). À razão cumpre, portanto, prescrever a maior unidade possível, que apenas a encargo do uso empírico do entendimento não seria jamais alcançada (KrV B 729).

Efetuada esse esclarecimento em torno dos princípios, retornemos ao tema da dedução transcendental das ideias da razão. Licht dos Santos examina a questão da dedução das ideias transcendentais e, segundo ele, oficialmente chama-se dedução subjetiva a derivação das ideias transcendentais a partir da natureza da razão, mas, comparando com o que acontece com a dedução metafísica das categorias (cuja origem é estabelecida pela concordância com as funções lógicas), o que vem a ser investigado pelo lado da razão a partir da forma lógica dos silogismos (se como faculdade ela possui conceitos próprios) é também uma dedução metafísica dos conceitos (LICHT DOS SANTOS, 2008, pp. 136-7). Tais conceitos então não são arbitrários, e “[a]í se mostra que as idéias (sic) transcendentais, embora sejam conceitos autênticos da razão, não dão a conhecer nenhum objeto específico, mas somente têm alguma validade objetiva na função de princípios reguladores para sistematizar o conhecimento empírico” (LICHT DOS SANTOS, 2008, p. 137). Como não são conceitos de objetos, não podem ter uma dedução objetiva.

De forma que, “se uma dedução objetiva das idéias transcendentais não ‘é propriamente possível’, então é claro que pode haver alguma sorte de dedução objetiva, no sentido menos próprio desse termo. Mais do que isso, ela é até mesmo necessária” (LICHT DOS SANTOS, 2008, p. 140). É então nesse intervalo - entre a dedução objetiva impossível e a necessidade de uma dedução - que se estabelece a dedução transcendental, que mede a aplicação que convém às ideias. Entretanto,

para o comentador, uma dedução transcendental requer antes a derivação subjetiva das ideias, isso porque,

por mais indispensável que seja essa peculiar dedução transcendental, pois sem ela a razão pode *sempre* arrogar-se o direito de conhecer o supra-sensível por meros conceitos – não se deve perder de vista, no entanto, que tal tarefa e tal dedução são apenas um segundo passo nos assuntos da razão que aspira ao incondicionado e, por isso, pressupõem um passo anterior. Pois só é alguma vez possível determinar *criticamente* a esfera do uso legítimo das ideias transcendentais, caso já se tenha estabelecido a origem *a priori* delas segundo um princípio. Quer dizer, uma dedução transcendental das ideias (a dedução objetiva *sui generis*) não pode ocorrer sem a sua dedução metafísica (dedução subjetiva) (LICHT DOS SANTOS, 2008, pp. 140-1) (os grifos são do comentador).

Segundo Licht dos Santos, a realidade objetiva do conceito só pode ser atestada após estabelecida a sua derivação a partir de um princípio puro (origem *a priori*) por meio de uma dedução metafísica. No caso aqui estudado, esta dedução (metafísica) esclarece que os conceitos da razão não são meras criações sem fundamento (portanto, não são arbitrários), quando, “[n]esse caso, os conceitos de alma, mundo e Deus não se distinguiriam em rigor das representações de uma mônada sonolenta, de um unicórnio ou de uma montanha de ouro, pois resultariam, tal como estes últimos, da ligação arbitrária de representações ou de conceitos” (LICHT DOS SANTOS, 2008, p. 141). Então é importante destacar que “a dedução metafísica das ideias (sic) nos diz que a metafísica especial se debruça sobre conceitos capitais que, embora maltratados ou incompreendidos por essa disciplina, não foram forjados arbitrariamente” (LICHT DOS SANTOS, 2008, p. 144).

Além disso, a metafísica como disciplina “só vem a erigir-se em saber (‘conhecimento prático dogmático’) por meio da filosofia prática, que, fundada na lei moral como *ratio cognoscendi* da liberdade, confere ‘realidade objetiva’ às ideias (sic) transcendentais” (LICHT DOS SANTOS, 2008, p. 151). Podemos concluir, dessa forma, que da não arbitrariedade das ideias certificada pela dedução metafísica pode haver: I. um aproveitamento outro que não aquele que motivou a metafísica a avançar para além da experiência, gerando os problemas que Kant apontou e rejeitou (e trata-se neste primeiro momento de pensar na função regulativa dos conceitos da razão) e II. ainda, para além da função regulativa, as ideias alcançariam alguma objetividade quando apreendidas no contexto moral<sup>192</sup>. Então, se Kant afirmou, como veremos mais adiante, que “toda ilusão transcendental da razão pura se baseia em inferências dialéticas” (KrV B 432-3), ele, em tempo,

---

<sup>192</sup> Assim, para Licht dos Santos (2008, pp. 145/52) a vocação da razão não se restringe a essa função regulativa do uso do entendimento, mas abrange também o âmbito prático (este campo não será abordado neste trabalho em virtude de escapar ao nosso objetivo), quando, através do conceito de liberdade prática, se dá a ultrapassagem do sensível para o suprasensível.

também assegurou, por outro lado, um bom uso para as ideias transcendentais, tal como podemos verificar pela seguinte citação:

Assim, tanto quanto se pode supor, as ideias transcendentais possuirão um bom uso e, por conseguinte, um uso imanente, embora, no caso de ser desconhecido o seu significado e de se tomarem por conceitos das coisas reais, possam ser transcendentais na aplicação e por isso mesmo enganosas. Não é a ideia em si própria, mas tão só o seu uso que pode ser, com respeito a toda a experiência possível, transcendente ou imanente, conforme se aplica diretamente a um objeto que supostamente lhe corresponde, ou então apenas ao uso do entendimento em geral em relação aos objetos com que se ocupa (KrV B 671).

Como conclusão temos que a dedução metafísica atesta a derivação das ideias de um princípio puro e a transcendental encontra a aplicação legítima dessas ideias quando usadas conforme o princípio regulativo, no caso, com vistas à maior unidade sistemática do conhecimento.

Aqui julgamos pertinente apontar para um ponto que iremos desenvolver mais à frente, no quarto capítulo: ao lado da razão, é a própria ilusão transcendental a força que auxilia na formação das ideias da razão e é dela mesma que se pode fazer tanto um uso regulativo quanto um transcendente. Tocamos nesse assunto agora justamente porque a não arbitrariedade das ideias transcendentais, e portanto a sua origem *a priori* na natureza da razão verificada pela dedução metafísica e explicada por Licht dos Santos, colabora com o cenário que queremos demonstrar, seja ele, que as ideias fazem parte do modo de funcionamento da razão, que elas se derivam de um princípio puro, que este princípio corresponde à afirmação do incondicionado, que, segundo o que defendemos, está vinculado à ilusão transcendental, e esta, como uma força que motiva (e agora no sentido inverso ao que estávamos falando), impulsiona o ser racional em busca do incondicionado e da totalidade das condições. Assim, como promotora das ideias da razão, a ilusão transcendental é a força que viabiliza a maior unidade sistemática do conhecimento e aquela que dá as condições de possibilidade para a ampliação do trabalho do entendimento a um ponto que este sozinho não poderia alcançar (daí a sua necessidade).

Feitas essas considerações, voltamos a tratar das ideias da razão, ressaltando três pontos estreitamente relacionados que Kant estabeleceu por essa ocasião:

#### I. há um esquema para a razão pura, tal como se dá com o entendimento

Assim como o entendimento produz os conceitos, em relação aos objetos sensíveis e ao terceiro elemento (o tempo, que homogêneo às duas faculdades possibilita a conexão necessária entre elas), a razão, em relação à unidade sistemática, conta com uma ferramenta semelhante, o esquema da razão. Então, para Kant, a

ideia da razão, portanto, é um análogo de um esquema da sensibilidade, mas com a diferença de que a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não é um conhecimento do próprio objeto (como na aplicação das categorias aos seus esquemas sensíveis), mas apenas uma regra ou princípio da unidade sistemática de todo uso do entendimento (KrV B 693).

Mas, para além de um paralelo com o entendimento, Kant asseverou que as ideias não devem ser consideradas em si mesmas, pois “a sua realidade deve valer apenas como um esquema do princípio regulativo da unidade sistemática de todo o conhecimento da natureza; elas devem, por conseguinte, ser postas como fundamento apenas enquanto análoga[s] de coisas reais” (KrV B 702). Poderíamos pensar que o esquema tem uma função de precaução frente à possibilidade de se conferir aos objetos das ideias o estatuto de objetos empíricos. E Kant insistiu que o “esquema nos é dado pela ideia - a qual, portanto, não vale como princípio constitutivo, mas apenas como princípio regulativo” (KrV B 702), de modo a que se pense, no caso da ideia de um Criador, “apenas a relação de um ser, em si mesmo inteiramente desconhecido, com a maior unidade sistemática do todo do mundo, tão somente para torná-lo o esquema do princípio regulativo do maior uso empírico possível” (KrV B 707).

Assim, a ideia da razão opera como um esquema que é ao mesmo tempo esquema para o princípio regulativo, por meio do qual a razão capacita-se a estender a sua unidade à experiência (de forma imanente e não transcendente), quando a “ideia psicológica não pode, de qualquer modo, significar outra coisa senão o esquema de um conceito regulativo” (KrV B 712).

Para esclarecer a citação, tenhamos presente que, segundo um uso constitutivo, teríamos como fruto da aplicação da ideia psicológica um sujeito pensante (alma) considerado como substância simples. Já, consoante ao uso regulativo,

[h]á uma grande diferença entre algo ser dado à minha razão como um *objeto em sentido absoluto*, e algo ser dado apenas como um *objeto na ideia*. No primeiro caso, meus conceitos voltam-se a determinar o objeto; no segundo, trata-se tão somente de um esquema, ao qual nenhum objeto é dado diretamente, nem mesmo por hipótese, mas que serve apenas para nos representarmos por meio da referência a essa ideia, portanto indiretamente, outros objetos em sua unidade sistemática (KrV B 698) (os grifos são de Kant).

Dessa forma, a ideia (no caso a psicológica) é tomada regulativamente como se o sujeito pensante fosse uma substância simples com identidade e cujos estados e condições externas mudam (KrV B 699) ou ainda somente como “uma inteligência simples e autossustentada” (KrV B 710)<sup>193</sup>.

---

<sup>193</sup> Notamos que a adoção do princípio regulativo em relação às ideias transcendentais será mais amplamente discutido neste trabalho no tópico *O uso regulativo como distinto do mau uso das ideias transcendentais*, no terceiro capítulo, pelos motivos já discutidos na Introdução.

Compreendemos, então, que um esquema é a operação que permite conectar duas faculdades heterogêneas, sendo que, no caso da razão, acaba por conectar três, pois a ideia, ao vincular o propósito da razão quanto à unidade sistemática ao entendimento, na sequência estendendo, de fato, à própria experiência e com isso àquilo tudo que a sensibilidade recebe.

## II. há diferença entre algo ser dado em sentido absoluto e ser dado só como objeto na ideia

Em sentido absoluto, os conceitos determinam o objeto, porém, como algo dado apenas na ideia, pode representar somente de forma indireta os objetos em sua unidade sistemática. Essa diferença vem a propósito do que mais adiante é mencionado como distinção entre maneira absoluta e maneira relativa de pensar, quando na última está em causa “um princípio regulativo cuja necessidade conhecemos em si mesma, sem contudo conhecer sua fonte, e para a qual supomos um fundamento supremo com o intuito único de pensar a universalidade do princípio de maneira ainda mais determinada” (KrV B 704).

Para Loparic, as ideias da razão fazem surgir os seus referentes (os objetos inteligíveis) por meio de pressuposições relativas. Essa operação consiste “em pensar uma entidade correspondente a uma mera ideia como existente, sem assumi-la - como ocorreria no caso da pressuposição absoluta - ‘como existente em si’” (LOPARIC, 2005, p. 278).

Nesse caso, as ideias tem um uso regulativo, pois não pretendem nem alcançar a realidade de tais seres (alma, Deus) nem conhecê-los como reais. A ideia é tão somente um conceito heurístico “e indica não como o objeto é constituído, mas como nós devemos, sob sua orientação, buscar a constituição e a conexão dos objetos da experiência em geral” (KrV B 699). De tal maneira, as ideias não sendo tomadas como em si mesmas têm contudo a sua realidade válida enquanto esquema do princípio regulativo da unidade sistemática e também são fundamento apenas enquanto análogas de coisas reais e nunca em si mesmas (KrV B 702).

## III. a ideia deve ser pensada em analogia às coisas reais

A razão não confere ao conceito de alma ou àquele de Ser divino uma validade objetiva, contudo fornece a ideia de algo pensado de acordo com a analogia<sup>194</sup> de algo real, o que lhe permite

---

<sup>194</sup> Na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant também fez uso da analogia quando, por exemplo, o juízo teleológico, pertencente à faculdade reflexiva, é usado de maneira problemática, conforme uma analogia com a causalidade segundo fins (KU 269).

organizar unicamente aquelas questões relativas à unidade empírica e jamais a respeito da existência deles mesmos (KrV B 703). Então é possível conceber algo, a respeito do qual não temos nenhum conceito do que seja em si mesmo, de modo análogo àquele como conhecemos os fenômenos. Com isso não ampliamos o conhecimento empírico, mas sim a unidade empírica dos objetos da experiência. Dessa forma, Kant disse:

Eu pensarei um ser, portanto, que, segundo a analogia com as realidades no mundo, as substâncias, a causalidade e a necessidade, possuirá todas estas propriedades na mais alta perfeição e, uma vez que essa ideia se baseia apenas na minha razão, poderei pensá-lo também como uma *razão autossustentada* que, através das ideias da maior harmonia e unidade, seja causa do todo do mundo; com isso, poderei deixar de lado todas as condições limitadoras das ideias para, considerando todas as ligações no mundo *como se* fossem disposições de uma razão suprema (de que a nossa é uma frágil cópia), simplesmente tornar possível, sob a proteção desse fundamento originário, a unidade sistemática do diverso no todo do mundo e, por meio desta, o maior uso empírico da razão (KrV B 706) (os grifos são de Kant).

A analogia, no sentido usado por Kant, compara o objeto da ideia a um objeto empírico, como se um valesse tanto quanto o outro. Na verdade, o benefício da analogia é trazer à tona o “como se”, o qual não é considerado pelas abordagens que simplesmente se apropriam da validade objetiva sem essa ressalva, igualando assim um mero objeto da ideia a um objeto empírico. O procedimento analógico torna-se necessário, pois “não pode ser encontrado nenhum esquema da *intuição* para a unidade sistemática completa de todos os conceitos do entendimento, então pode e deve ser dado um análogo de tal esquema (KrV B 693) (o grifo é de Kant).

Loparic explora a ideia de analogia e, segundo ele, a interpretação analógica dada pelo esquematismo analógico é usada quando os conceitos não admitem nem uma interpretação direta nem o uso de outros esquemas. Para ele, “esse procedimento *não* gera uma forma de *conhecimento*, mas equivale apenas a um mero *modo de representação* dos referentes de ideias, introduzidos por pressuposição relativa” (LOPARIC, 2005, p. 280) (os grifos são do comentador). Útil para a pesquisa empírica, essa operação se realiza em dois momentos: I. descendente, quando a simbolização é feita pela subsunção do objeto simbólico sob a ideia em questão e II. ascendente, que é o esquematismo analógico, quando a operação transfere as regras de reflexão do objeto para a ideia. A parte mais importante do método analógico é a ascendente, tendo em vista que é ela que oferece direção à pesquisa teórica (LOPARIC, 2005, p. 282-3). Mas essa transferência “não se fundamenta na similaridade entre essas duas coisas, mas na similaridade entre *certas relações* que, numa coisa (o objeto da ideia), são até então apenas pensadas e, na outra (o símbolo sensível da ideia ou do objeto da ideia), são efetivamente dadas” (LOPARIC, 2005, p. 281) (os grifos são do comentador).

Contudo, ainda segundo o comentador, a concordância na forma de reflexão, a despeito do conteúdo, não estabelece que se elimine no objeto da ideia aquilo que faz parte do conteúdo do símbolo, pois antes quer dizer “submeter o conteúdo sensível, efetivamente presente no símbolo, *apenas* a regras de reflexão, suspendendo a exigência de acessibilidade na experiência efetiva ou mesmo possível” (LOPARIC, 2005, p. 282) (o grifo é do comentador). A analogia não trabalha portanto diretamente com o objeto empírico (e assim não requer a presença ou mesmo a possibilidade de construção deste), mas indiretamente, mantendo-se em ligação com a apresentação sensível do objeto. Por isso,

os procedimentos para esquemas analógicos são mais fracos que os usados na constituição de esquemas ‘diretos’ de conceitos do entendimento, puros ou empíricos. Eles não são, na verdade, procedimentos determinados por genuínas regras, mas apenas estratégias heurísticas genéricas para a construção ‘reflexionante’ de *modelos* sensíveis ‘oblíquos’ de entidades teóricas (LOPARIC, 2005, p. 286) (o grifo é do comentador).

As ideias, portanto, não podem ser construídas do mesmo modo requerido pelos objetos de conhecimento do entendimento, e o esquematismo analógico viabiliza procedimentos para a combinação das regras que fornecem símbolos sensíveis para os objetos das ideias.

Dito isso, Loparic (2005, pp. 290-2) repara em um ponto importante (aliás já abordado por nós anteriormente) a respeito da função cognitiva dos objetos esquematizados da razão que não é coincidente com a função do nómeno, embora o conceito do segundo contenha o conceito de objeto de ideia. O que distancia os dois é o fato de que os nómenos “são pensados como *separados* dos dados sensíveis e inteiramente independentes da sensibilidade” (LOPARIC, 2005, p. 291) (o grifo é do comentador), de modo que os objetos de ideia conseguem cumprir com algumas condições empíricas, por meio da interpretação do esquema analógico, que os nómenos não podem de modo algum. Assim, enquanto o papel dos nómenos é um papel problemático, “servindo tão somente para designar as incógnitas dos problemas da razão, as ideias simbolizadas e esquematizadas podem ser empregadas para enunciar soluções desses problemas, com a única finalidade, contudo, de proporcionar diretrizes sistemáticas de pesquisa empírica” (LOPARIC, 2005, p. 292).

Dessa maneira, as três ideias transcendentais - alma, mundo e Deus -, que não se referem a objetos empíricos, mas, pressupõem apenas na ideia tais objetos (esquematizados), auxiliam na condução do conhecimento à maior unidade possível (KrV B 699). As ideias da razão podem ser regulativas ou podem também, quando erroneamente aplicadas, ser transcendentais. Quanto ao último caso (a aplicação transcendente será examinada no próximo capítulo destinado às inferências dialéticas da razão), ao investigar os conceitos puros que a razão produz *a priori*, Kant constatou o

seu funcionamento dialético nas disciplinas da Psicologia racional (alma), Cosmologia racional (mundo) e da Teologia racional (Deus).

O trabalho crítico de Kant ressaltou que as ideias transcendentais utilizadas pela metafísica daquela época excediam-se em relação ao que se pode conhecer ao tecerem afirmações que não podem ser nem comprovadas nem recusadas em função da falta de elementos para julgar a sua verdade. Mas podemos, por outro lado, fazer um uso regulativo, cuja validade é reconhecida por Kant. Assim, ao tratar das antinomias, ele destaca a sua validade enquanto problema:

Como através do princípio cosmológico da totalidade não é dado nenhum *maximum* da série de condições em um mundo sensível enquanto coisa em si mesma, mas apenas pode *ser imposto como tarefa* no regresso dessa série, o mencionado princípio da razão pura conserva ainda, em seu significado assim corrigido, uma dose de validade; não, é verdade, como axioma para pensar como real a totalidade no objeto, mas como um *problema* para o entendimento, portanto, para o sujeito, para, em conformidade com a completude na ideia, dar início e continuidade ao regresso na série das condições até um dado condicionado (KrV B 536) (os grifos são de Kant).

O problema suscitado pela cosmologia racional quanto à infinitude e à incapacidade de se completar uma sequência de condicionados é considerado à luz do “como se”, isto é, pode ser contemplado como se tal sequência fosse ela mesma infinita (LOPARIC, 2005, p. 296). Quanto à teologia, Kant considerou legítimo pensar o conjunto interconectado da experiência “*como se* esta constituísse uma unidade absoluta” (KrV B 700) (os grifos são de Kant), mas dependente do mundo sensível e nele apresentando-se como condicionada e como se os fenômenos possuíssem um fundamento supremo, ou uma razão originária, que orienta o uso empírico da razão, e do qual se extrai uma regra para a razão se balizar (KrV B 701). Com isso,

[p]ode ser permitido, sem qualquer problema, *supor* a existência de um ser da mais alta suficiência, como causa de todos os efeitos possíveis, para propiciar à razão a unidade dos fundamentos explicativos que ela busca. Mas chegar ao ponto de dizer que *tal ser existe necessariamente* já não é a modesta expressão de uma hipótese permitida, mas sim a imprudente suposição de uma certeza apodítica (KrV B 640) (os grifos são de Kant).

Do ponto de vista crítico, é constatado que, sobre a ideia de uma causa inteligível (Deus), não podemos nem ter conhecimentos nem usá-la para dar explicações sobre a natureza, pois, como diz Loparic, “Kant afirma, aqui, ser ilícito usar ideias de causas para produzir explicações objetivamente válidas. As explicações que chamei sistêmicas ou teóricas continuam permitidas” (LOPARIC, 2005, p. 296). Assim, se interdita enquanto conhecimento objetivamente válido, a ideia da razão é admitida como esquema analógico. Para Loparic, a razão em Kant não é um sistema que oferece proposições apodíticas, mas sim um sistema que aplica princípios *a priori* na pesquisa empírica. Alguns problemas empíricos demandam o auxílio de ideias, como problemas referentes à magnitude do movimento (ideia de espaço absoluto), sobre a expansão da matéria (ideia

do infinitesimal) ou relativos à resistência (ideia de força). São ideias que não podem ser consideradas objetivamente válidas, mas podem muito bem ajudar enquanto máximas racionais (LOPARIC, 2005, p. 271). Assim,

[a] unidade produzida pelos princípios da razão não é uma unidade de aparecimentos, mas uma ‘unidade sistemática’ (...) que reúne, em um todo ordenado e articulado, as leis e construções da matemática aplicada, leis empíricas dinâmicas, em particular, leis causais empíricas, e, finalmente, proposições hipotéticas das ciências empíricas (LOPARIC, 2005, p. 273).

Para Kant, há, portanto, um uso empírico da razão, que visa a máxima unidade sistemática, à medida que o objeto da experiência possa ser derivado do objeto imaginário da ideia (KrV B 698). É no mesmo sentido que Loparic diz que às ideias sobre o incondicionado não só é permitido como é indispensável que se postule objetos a fim de se fazer uma interpretação simbólica (esquematismo analógico) deles (LOPARIC, 2015, p. 278). O comentador considera que assim se chega “ao notável resultado de que ideias, embora não sejam interpretáveis sensivelmente como objetos, são interpretáveis sensivelmente como *classes de problemas*” (LOPARIC, 2015, p. 276) (os grifos são do comentador). Se os objetos das ideias podem ser usados como esquemas, eles não podem ser conhecidos e qualquer tentativa nesse sentido esbarra no fato de que “não tenho para isso qualquer conceito (...) e, se ousar ir com eles para além do campo dos sentidos, tornam-se títulos vazios para conceitos sem conteúdo algum” (KrV B 706-7).

Assim, do que vimos a respeito dos conceitos da razão queremos destacar dois pontos: I. podemos notar que tanto no uso lógico quanto na capacidade transcendental a razão trabalha em parceria com o entendimento, pois, embora as ideias transcendentais sejam um produto da razão, a demanda de buscar o incondicionado aciona o entendimento, envolvendo os conceitos por ele produzidos nessa procura, e II. o fato de Kant indicar que as ideias da razão têm um uso regulativo ao lado de um transcendente. No âmbito regulativo, a ideia da unidade sistemática fundamenta o maior uso empírico da razão e ela jamais pode ser usada como princípio constitutivo dos objetos.

## 2.2 CONCLUSÕES DO CAPÍTULO II

Discutidos os princípios e o que está em jogo no funcionamento das três faculdades de conhecimento, vamos agora repassar os pontos mais importantes. Da faculdade da sensibilidade fazem parte as formas *a priori* do espaço e do tempo. Assim, na *Estética*, a sensibilidade é

caracterizada pela receptividade (acolhimento) das representações dos objetos sensíveis<sup>195</sup>. O espaço e o tempo são formas puras da sensibilidade, que se aplicam aos objetos de uma experiência possível, e lhe servem de fundamento e de condição de possibilidade.

O sentido externo representa o espaço à mente. De outro lado, como forma do sentido interno, está o tempo. Este fornece a percepção da simultaneidade e da percepção. Os objetos do sentido externo (espaço) e do interno (tempo) são fenômenos e não coisas em si. Importante para este trabalho, que investiga os erros e as ilusões, é ver que, para Kant, não é possível fazer das condições da sensibilidade, condições de possibilidade das coisas em si mesmas, mas apenas condições dos fenômenos. Então, podemos dizer que o espaço abrange as coisas como nos aparecem e não como são em si mesmas. Entretanto, não há nada de ilusório no fato de a intuição representar os fenômenos ou as coisas tal como nos aparecem. Se, como formas puras da sensibilidade, o espaço não representa a propriedade de coisas em si e o tempo não serve de fundamento a essas mesmas coisas (em si), o espaço e o tempo, não são absolutos e não têm realidade absoluta.

A respeito do entendimento examinado na *Analítica*, ele caracteriza-se pela espontaneidade do conhecimento e pode ser considerado a partir do funcionamento lógico (estudado pela lógica formal) e do transcendental (lógica transcendental). No primeiro caso, há a abstração do conteúdo (matéria) do conhecimento, restando apenas a pura forma lógica; no segundo, importa a matéria tanto quanto verificar a faculdade na qual o conhecimento em questão tem origem.

O entendimento leva em conta I. a discursividade (conhecimento por conceitos), II. o juízo (produção de conceitos) e III. a abstração (lógica transcendental) ou não do conteúdo (lógica formal) e IV. unidade analítica (lógica formal) ou sintética (lógica transcendental).

O entendimento trabalha com a *Tábua dos juízos*, construindo proposições segundo o uso lógico correto dos mesmos. Já o funcionamento transcendental envolve a *Tábua das categorias*, estas conceitos puros e formais do entendimento, às quais os objetos sensíveis devem se conformar. Para garantir a validade objetiva, as categorias devem se aplicar apenas a objetos empíricos ou aos fenômenos. O conhecimento produzido pelo entendimento é mediato, pois a sua ligação com os objetos passa antes pela sensibilidade. Por outro lado, a inferência do entendimento é imediata, pois chega à conclusão sem a mediação de uma terceira representação (como é o caso da razão).

---

<sup>195</sup> Conforme Allison (2004, pp. 13-5), lembramos que, enquanto disponibiliza as representações ao entendimento, a sensibilidade nos permite ser compreendida a partir de uma perspectiva menos passiva.

Há três usos possíveis para o entendimento: o lógico, o empírico e o transcendental<sup>196</sup>. O lógico atende à correta aplicação regras lógicas que regem as proposições, o empírico diz respeito ao emprego das categorias exclusivamente ao âmbito dos objetos sensíveis e o transcendental é o uso dos conceitos puros do entendimento fora da experiência, uso este interdito pela *Crítica*.

O que requer especial atenção é notar que se referir ao funcionamento lógico e ao transcendental é diferente do que falar em usos lógico, empírico e transcendental. Principalmente no que concerne ao transcendental, tendo em vista que, no primeiro caso, se trata do funcionamento a que se dedica a *Crítica*, acentuada que é a sua importância. No segundo, refere-se ao ultrapassamento ilegítimo da capacidade do entendimento, pois Kant assegurou um papel de extrema importância para a experiência, quando do uso das categorias *a priori*. Kant foi muito claro a respeito da necessidade de as categorias restringirem-se ao uso empírico, pois ele disse:

[c]aso se quisesse, no entanto, sem emprestar à própria experiência o exemplo de sua conexão, fazer novos conceitos de substâncias, forças e reciprocidades a partir do material que a percepção nos oferece, cair-se-ia em meras fantasias cuja possibilidade não pode ser indicada por sinal algum, já que a experiência não é nelas assumida como mestra, nem esses conceitos são dela extraídos. Semelhantes conceitos imaginários não podem, como as categorias, receber o caráter de sua possibilidade *a priori*, enquanto condições de que toda experiência depende (KrV B 269).

Destacamos que a experiência é imprescindível para angariar a validade objetiva do conhecimento obtido pelo entendimento, e este é um dos pontos mais importantes a serem verificados na *Analítica*. Esta se divide em *Analítica dos conceitos* e *Analítica dos princípios*. A *Dedução*, que consta da primeira *Analítica*, demonstra o papel das categorias como condições de possibilidade da experiência e da produção de conceitos, indicando como conceitos puros (categorias) podem ser aplicados *a priori* a objetos.

Na edição A, a síntese cognitiva se refere às três fontes originárias da experiência, o sentido, a imaginação e a apercepção, que estão por detrás das três sínteses: I. síntese da apreensão na intuição (sentido), II. síntese da reprodução na imaginação (imaginação) e III. síntese do reconhecimento no conceito (apercepção originária). As três sínteses são abordadas da perspectiva empírica e da transcendental (aqui entendida como *a priori*, isto é, sem a participação da experiência).

A edição B examina a legitimidade de aplicação dos conceitos puros à experiência e considera a síntese como um ato de espontaneidade do entendimento ou como uma ligação do múltiplo dado pelas intuições. Mas o conceito de unidade, ou a apercepção pura, antecede qualquer

---

<sup>196</sup> Em caso de necessidade de rever a questão do uso por Kant do termo “transcendental” em relação ao emprego do entendimento, remetemos o leitor ao esclarecimento da nota de rodapé 77 (p. 84) deste trabalho.

outro conceito, seja de ligação, de múltiplo ou de análise, estando mesmo no fundamento do próprio entendimento, pois ele só realiza os ajuizamentos em função da possibilidade oferecida pela unidade. Esta é acompanhada pela autoconsciência “eu penso”, que concede a posse e a propriedade de todas as representações a um mesmo sujeito. Pelo fato de o “eu penso” ter um caráter exclusivamente lógico, ele não pode ser tomado como se fosse algo substancial ou uma coisa em si mesma.

Na *Análítica dos princípios*, temos a investigação do uso das categorias segundo a sua relação com a intuição e como produtoras de juízos sintéticos. Quanto à relação com a intuição, verifica-se a associação de dois elementos heterogêneos. Assim, com a sensibilidade e o entendimento marcando dois campos distintos que possuem diferentes registros de significações, é o tempo, como terceiro elemento, aquele que intermedeia a passagem entre eles.

Os princípios do entendimento oferecem informações sobre as características que os objetos devem ter. São quatro: axiomas da intuição (as intuições são quantidade extensiva mensurável), antecipações da percepção (na sensação há quantidade intensiva ou grau), analogias da experiência (regras baseadas na unidade da apercepção e nos modos de tempo), e postulados do pensamento empírico em geral (referem àquilo que é possível, real e necessário). Os axiomas e as antecipações referem-se a objetos. Ambos trabalham com a síntese do homogêneo e correspondem a princípios matemáticos. As analogias e os postulados relacionam-se à existência dos objetos, à síntese heterogênea e aos princípios dinâmicos. Salientamos que os princípios do entendimento aplicam-se todos ao fenômeno.

A *Crítica* formula a função de uma faculdade a mais, a razão, que é aquela que conduz a diversidade dos conceitos do entendimento à maior unidade possível. Estudada na *Dialética*, divide-se em razão lógica e razão transcendental. No âmbito lógico, a razão tem semelhança com o funcionamento lógico do entendimento, mas uma das diferenças está em que há, entre a premissa (maior) e a conclusão, uma proposição intermediária ou mais de uma (polissilogismo). A inferência da razão pode ser ascendente (do condicionado para a condição - regresso da razão) ou descendente (da condição para o condicionado - progresso da razão). A ascendente, que sobe da experiência para a sua condição, considera a totalidade da série para cima como também dada. Além disso, no uso lógico há a máxima que manda busca o incondicionado para todo o condicionado dado.

Na capacidade transcendental, a razão produz conceitos *a priori*, independentemente de condições intuitivas (a origem destes conceitos é interna e não decorre, portanto, dos objetos sensíveis). Tais conceitos correspondem à ideia do incondicionado e da totalidade das condições

para qualquer condicionado. São as ideias transcendentais que, sem se referirem diretamente à experiência, têm a função de organizar o material produzido pelo entendimento, segundo a totalidade e o incondicionado. As ideias funcionam de modo similar ao esquema do entendimento e assim representam os objetos apenas como análogos a coisas reais, e a razão não fornece a realidade objetiva dos seus conceitos, mas tão só a ideia de unidade pensada, segundo a analogia com o esquema do princípio regulativo. Assim, embora o princípio da razão afirme haver um incondicionado, ele não encontra, na verdade, correspondência alguma no mundo empírico para tal afirmação, havendo contudo um uso legítimo para ele.

Kant separou a demanda pelo incondicionado em máxima lógica e princípio transcendental. A primeira manda buscar o incondicionado, enquanto o segundo afirma que para todo o condicionado dado é dada também a inteira série das condições. Frente à possibilidade de encaminhar as ideias segundo um modo transcendente, Kant designou a elas um uso regulativo. O transcendente se refere à aplicação das ideias a objetos em si mesmos (próximo capítulo), enquanto o regulativo se dá quando os objetos das ideias são pensados no contexto do esquema do princípio regulativo, o qual propicia a relação do objeto desconhecido, presente apenas nas ideias, com a maior unidade sistemática possível.

Na *Crítica*, os domínios de significação e de uso adequado relativos às três faculdades é especificado, delimitando-se o que é possível conhecer, dentro unicamente do quadro de toda a experiência possível. Tal ressalva é válida para qualquer das faculdades. Assim, as formas *a priori*, espaço e tempo, são condições apenas dos fenômenos, e o funcionamento regular do entendimento direciona-se ao objeto empírico ou a ele se relaciona e qualquer outro uso desta faculdade que considere a coisa em si e não o fenômeno é vedado. Da mesma forma, as ideias da razão têm legitimidade, se empregadas como princípios regulativos para dirigir o conhecimento dos objetos à maior unidade sistemática possível.

Portanto, as ideias da razão são conceitos *a priori* que, no uso regulativo, conduzem o entendimento à maior unidade possível de conhecimento. Por meio delas, o entendimento passa de mero agregado contingente a um sistema encadeado e coerente, enquanto a própria razão tem assegurado o seu funcionamento segundo um maior uso empírico. A essa ideia de um todo do conhecimento, que antecede o conhecimento das partes, Kant chamou de unidade sistemática do conhecimento. Cabe ainda ressaltar que o estatuto transcendental das faculdades diz respeito a uma condição pré-empírica, válida para o ordenamento de toda a experiência. Quanto à razão, verifica-se que a aplicação do conceito de totalidade à experiência seria inconcebível ao ser racional caso a

ideia de totalidade não estivesse presente como condição *a priori*. Desta maneira, o pensamento sistemático que envolve a totalidade, o incondicionado e a unidade, é possível mediante a referência à dimensão transcendental ou às condições *a priori* oferecidas pela razão. Os princípios da unidade sistemática fazem, portanto, parte do repertório apriorístico do sujeito cognoscente.

Inserimos nesse contexto o tema que defendemos neste trabalho, que o princípio transcendental da razão que possibilita a abertura do conhecimento para a totalidade, advém com a ilusão transcendental, e a partir dela então tornam-se viáveis as duas alternativas: a regulativa e a transcendente.

No próximo capítulo, trataremos dos equívocos envolvendo as faculdades da sensibilidade, do entendimento e da razão, quando examinaremos a ilusão transcendental como um problema que corresponde à aplicação constitutiva da ideia da totalidade ou a “um princípio transcendental da razão pura que postula tal completude ilimitada da série das condições, de maneira apressada, como sendo dos próprios objetos” (KrV B 366).

## CAPÍTULO III

*Na realidade, apurar aquilo que sabemos e aquilo que não sabemos, mas erroneamente acreditamos saber, é uma grande conquista!*  
Paul Brunton

*É impressionante como as emoções podem se acirrar sobre uma questão a respeito da qual conhecemos de fato muito pouco.*  
Carl Sagan

*A nossa pálida razão esconde-nos o infinito.*  
Rimbaud

### 3 OS ERROS E AS ILUSÕES

Em busca das causas para as dificuldades que a metafísica enfrentava quanto à irresolução de seus problemas, Kant identificou na *Crítica* - aliás como já havia começado a delinear nos textos pré-críticos - os erros e as ilusões relativos às faculdades do conhecimento, desta feita, incluindo e diferenciando a parte que cabe à razão. Na obra de 1781, recai a cada faculdade um uso legítimo, como já vimos, e um (ou mais de um) não legítimo, de modo que erros e problemas são possíveis em todas as faculdades, porém em contextos diferentes. Com a reflexão lógica e a transcendental, além da disciplina da razão, Kant afirmou ser possível evitar a sua maior parte, contudo não se pode evitar a própria ilusão da razão, isto é, a ilusão transcendental. Por conseguinte, diante disso, é oportuno indagar: mas, se a ilusão transcendental é inevitável, isso significa que estaremos sempre sob a sua influência e assim inescapavelmente inclinados a cometer erros? Com o material do segundo capítulo já temos condições de responder sim à primeira parte da questão - estaremos sempre sob sua influência -, mas em relação à segunda verificaremos que não necessariamente, pois uma das funções da *Crítica* é justamente estabelecer as condições de possibilidade para um uso imanente da fonte de unidade sistemática do conhecimento, condições essas que, ao lado dos erros e das ilusões, vamos examinar aqui.

Neste capítulo, portanto, diferenciamos os erros das ilusões que se apresentam na *Crítica* segundo os problemas que ocorrem envolvendo a sensibilidade, o entendimento e a razão, separadamente. Depois examinamos o uso regulativo e o mau uso da ilusão transcendental,

conforme a formulação do princípio regulativo que consta no *Apêndice*. Em seguida, destacamos as passagens da *Doutrina transcendental do método* que tratam dos erros e das ilusões.

Assim, o trabalho efetuado neste capítulo é relevante para I. verificarmos os problemas que surgem da inobservância quanto à necessidade de o conhecimento teórico manter-se conectado com a experiência, assim como avaliarmos a dimensão transcendente que a ilusão transcendental pode abrir para a consideração das questões metafísicas, e II. para reconhecermos que, longe de se constituir unicamente em mero entrave ao conhecimento, a ilusão transcendental fornece as bases necessárias para ultrapassar de modo imanente as amarras às quais o entendimento compromete-se em função de suas próprias limitações. Isso feito, poderemos passar ao quarto capítulo deste trabalho no qual temos o propósito de demonstrar que a ilusão transcendental é necessária e tem uma função importante no quadro que considera o aparelho cognitivo na filosofia teórica transcendental.

### 3.1 OS JUÍZOS ERRÔNEOS

#### 3.1.1 Os enganos relativos à sensibilidade

Segundo Kant, tendo em vista que são passíveis de erro apenas aquelas faculdades capazes de produzir juízos, ou seja, o entendimento e a razão, a sensibilidade não erra, pois “os sentidos nada podem pensar” (KrV B 75). Contudo, é importante notar que Kant indicou que esta faculdade (KrV B 350/669) pode conduzir a erros<sup>197</sup>, haja vista a ilusão de ótica<sup>198</sup>, acontecimento esse no qual a influência sensível afeta o entendimento, dando-lhe ensejo à produção de juízos equivocados. Tendo em conta essas considerações, vamos tratar dos erros relativos à sensibilidade a partir das concepções teóricas equivocadas a respeito dos fenômenos na esfera sensível, assim como daquelas relativas ao espaço e ao tempo, mas não de erros da própria sensibilidade.

---

<sup>197</sup> Também encontramos semelhantes afirmações no *Manual* (Log AK 53).

<sup>198</sup> Aqui explicamos que a ilusão de ótica, por ser um fenômeno tratado pela Física, não será discutida em detalhes neste trabalho.

Assim, os juízos errôneos, que envolvem a faculdade da sensibilidade podem ser<sup>199</sup>: I. confusão entre fenômeno e coisa em si, II. afirmar que a sensibilidade abriga coisas em si e não fenômenos, III. aplicar as condições sensíveis às coisas em si, IV. negar que os objetos sensíveis sejam conformes às regras de construção impostas *a priori* pelo espaço e pelo tempo, V. situar conceitos do entendimento fora do limite da sensibilidade, VI. afirmar que espaço e tempo são absolutos, VII. influência da sensibilidade sobre o entendimento e VIII. considerar ilusórios os objetos no espaço e no tempo. Estudaremos as situações em separado, mas antes alertamos que alguns dos problemas discutidos aqui reaparecerão na parte destinada aos problemas do entendimento, tendo em vista que as perspectivas possibilitam essa dupla abordagem.

### 3.1.1.1 confusão entre fenômeno e coisa em si

Posto que foi Kant aquele que explorou a diferença entre fenômeno e coisa em si, é esperado que a filosofia anterior a ele que trata de temas metafísicos esteja fadada a arcar com a dívida de não ser atenta para essa distinção. Na linha do que acabamos de dizer, Allison, a respeito de Berkeley e de Hume, conclui que “mesmo se estes pensadores possam ser mostrados como tendo confundido aparências com coisas em si mesmas, pode ser afirmado com alguma justiça que a confusão é virtualmente universal” (ALLISON, 2004, p. 25)<sup>200</sup>. Mas, ainda como observa o comentador, Leibniz é um dos filósofos que “Kant explicitamente acusa de tomar as aparências como coisas em si mesmas” (ALLISON, 2004, p. 25)<sup>201</sup>. Por outro lado, Kant se dirigiu a uma vasta gama de concepções que não consideraram tal distinção. Assim, os erros aqui descritos podem se verificar justamente como decorrentes dessa falta de discriminação, como veremos a seguir.

---

<sup>199</sup> A lista de erros elencados poderia se estender mais. Porém, entendemos que os seis tipos citados abrangem a maioria dos problemas possíveis. Advertimos, também, de que alguns erros podem encontrar correspondência em outros da mesma lista, apresentando apenas pequenas variações entre si.

<sup>200</sup> “...if even these thinkers can be shown to have confused appearances with things in themselves, it can be claimed with some justice that the confusion is virtually universal” (ALLISON, 2004, p. 25).

<sup>201</sup> “...Kant explicitly accuses of taking appearances as things in themselves” (ALLISON, 2004, p. 25).

### 3.1.1.2 afirmar que a sensibilidade abriga coisas em si e não fenômenos

A *Crítica* mostra que o espaço e o tempo são formas *a priori* da sensibilidade e não constituem nenhuma propriedade das coisas em si, mas que são a condição de possibilidade dos fenômenos, ou dos objetos tal como aparecem. Para Kant, “como não podemos fazer das condições peculiares da sensibilidade condições de possibilidade das coisas, mas apenas de seus fenômenos, então podemos perfeitamente dizer que o espaço abarca todas as coisas que podem aparecer-nos externamente, mas não todas as coisas em si mesmas” (KrV B 43). Tal constatação significa que as propriedades das coisas em si “não podem nunca nos ser dadas por meio dos sentidos” (KrV B 52).

Na *Estética Transcendental*, Kant chamou idealidade a concepção na qual o espaço e o tempo são tomados em relação às coisas em si e não em relação aos fenômenos (KrV B 44). Já, por outro lado, a idealidade transcendental considera as condições puras e subjetivas das intuições sensíveis, nas quais o espaço e o tempo não são fundamentos das coisas em si (KrV B 44 -52).

Quando Kant discutiu, na *Analítica*, a questão dos tipos de idealismo - nessa oportunidade do ponto de vista do entendimento que se equivoca -, reconheceu que é preciso

considerar todas as percepções, quer se denominem internas ou externas, como uma mera consciência daquilo que pertence à nossa sensibilidade, e os objetos externos da mesma não como coisas em si mesmas, mas como representações de que podemos ser, como de todas as outras representações, imediatamente conscientes (KrV A 378).

Dessa forma, as concepções que não atentam para a distinção entre fenômeno e coisa em si ficam sujeitas a recair, de algum modo, em erro. Para Paton (1984, vol. I, p. 171), cujo argumento sustenta que nas *Conclusões*<sup>202</sup> Kant contestou as teorias de Leibniz e de Newton, estabelecendo a sua própria doutrina transcendental, “Kant é capaz de evitar as desvantagens do ponto de vista Newtoniano, o qual faz do espaço e do tempo formas das coisas-em-si, e conseqüentemente condições para toda existência, mesmo para a existência de Deus” (PATON, 1984, vol. I, p. 144)<sup>203</sup>.

Para Kant, não é possível conhecer *a priori* nem a existência dos fenômenos<sup>204</sup> nem a das coisas em si. Fica claro, pois, com a *Crítica* que enquanto fenômenos os objetos são objetos sensíveis, descartada também a possibilidade de se conhecer algo sobre os puramente inteligíveis, e

<sup>202</sup> Muito provavelmente Paton está se referindo às conclusões de B 49.

<sup>203</sup> “Kant is able to avoid the disadvantages of the Newtonian view which makes space and time forms of things-in-themselves, and consequently conditions of all existence, even of the existence of God.” (PATON, 1984, vol. I, p. 144).

<sup>204</sup> O que pode ser determinado *a priori* é “o modo pelo qual algo é apreendido no fenômeno” (KrV B 221), mas a existência desses fenômenos não pode ser conhecida (*a priori*).

qualquer afirmação que se faça em relação aos últimos, carecerá de fundamentos empíricos. Desse modo,

disso surge uma ciência imaginária, tanto daquele que afirma como daquele que nega, em que cada qual pretende ou conhecer algo dos objetos de que ninguém tem um conceito, ou transformar suas próprias representações em objetos, lançando-se assim em um círculo eterno de ambiguidades e contradições. (KrV A 395).

### 3.1.1.3 aplicar as condições sensíveis do espaço e do tempo às coisas em si

Tal como nos textos pré-críticos, nos quais a mistura do campo conceitual das faculdades gerava erro, na *Crítica*, a não consideração da distinção dos campos que cabem ao fenômeno e à coisa em si também provoca equívocos. Assim, é enfatizado que as condições sensíveis próprias aos fenômenos não podem, de modo algum, se referir às coisas em si. Podemos notar isso quando Kant, ao tratar do espaço, disse o seguinte: “[c]omo não podemos fazer das condições peculiares da sensibilidade condições de possibilidade das coisas, mas apenas de seus fenômenos, então podemos perfeitamente dizer que o espaço abarca todas as coisas que podem aparecer-nos externamente, mas não todas as coisas em si mesmas” (KrV B 43).

Mais adiante, novamente as condições sensíveis do espaço e do tempo não devem ser adotadas como valendo para coisas em si mesmas. Então,

[t]omados em conjunto, eles [espaço e tempo] são, com efeito, as formas puras de toda intuição sensível, tornando possíveis, assim, as proposições sintéticas *a priori*. Mas por isso mesmo (porque são meras condições da sensibilidade) essas fontes *a priori* de conhecimento determinam-se os seus limites, quais sejam, que elas só se aplicam aos objetos na medida em que eles sejam considerados fenômenos, e que não apresentam as coisas em si mesmas. Unicamente aqueles são o seu campo de validade, fora do qual, caso dele se saia, não existe nenhum uso objetivo dessas fontes (KrV B 56).

Paton salienta que, desde que nós não conhecemos as coisas em si, não podemos sequer saber se se inserem no espaço e no tempo, tornando a possibilidade de estarem aí localizadas vazia e sem fundamentos, além de tal colocação não ter nenhuma utilidade para o nosso pensamento (PATON, 1984, vol. I, p. 180). Para ele,

[i]nsistir que as coisas em si possam ser espaciais e temporais, embora não possamos conhecê-las como tais, é sugerir a possibilidade de uma harmonia pré-estabelecida na qual não temos nenhuma razão para acreditar, e que, se existisse, não faria nenhuma diferença para nós. Entreter possibilidades infundadas não é parte do trabalho da filosofia, e Kant não pode ser responsabilizado por recusar a admitir como uma possibilidade real algo que não

repousa sobre fundamentos positivos, mas apenas sobre uma ignorância em branco (PATON, 1984, vol. I, p. 181)<sup>205</sup>.

O comentador entende que Kant determinou um limite dentro do qual os fenômenos localizam-se no espaço e no tempo e fora do qual estariam as coisas em si, sobre as quais nada sabemos. É importante notar que nem mesmo as características temporais, como a mudança e a permanência, podem ser atribuídas à coisa em si (PATON, 1984, vol. I, p. 183), pois são dois universos (sensibilidade e coisas em si), cujos atributos não se misturam. Para Kant,

[o] conceito transcendental dos fenômenos é uma advertência crítica de que absolutamente nada do que é intuído no espaço é uma coisa em si, nem o espaço é uma forma das coisas que lhes fosse própria em si mesmas, e de que, isto sim, os objetos em si não nos são conhecidos, e aquilo que denominamos objetos externos não são senão meras representações de nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço, mas cujo verdadeiro correlato, i.e., a coisa em si mesma, não é nem pode ser de modo algum conhecida, muito embora não se pergunte jamais por ela na experiência (KrV B 45).

3.1.1.4 negar que os objetos sensíveis sejam conformes às regras de construção impostas *a priori* pelo espaço e pelo tempo

Para Paton, Kant fez “da mente humana o centro do universo fenomenal, no qual as coisas devem se conformar à nossa mente, ao invés de nossa mente às coisas” (PATON, 1984, vol. I, p. 75)<sup>206</sup>. Ele prossegue, “o principal fundamento de Kant para proceder a uma revolução na filosofia é de fato de que nós possuímos conhecimento *a priori*. (...). Esta é a doutrina central e revolucionária da *Crítica*” (PATON, 1984, vol. I, p. 76)<sup>207</sup>. Sendo assim, um dos fatores implicados na revolução de Kant é que as formas *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo) são condições sob as quais os objetos são dados. Kant veio contrariar as tendências empíricas, as quais, por exemplo, como em Locke<sup>208</sup>, descreviam a mente como uma tábula rasa.

<sup>205</sup> “To insist that things-in-themselves might nevertheless be spatial and temporal, though we could never know them to be so, is to suggest the possibility of a pre-established harmony in which we have no reason whatever to believe, and which, if it existed, could make no conceivable difference to us. To entertain groundless possibilities is no part of the work of philosophy, and Kant is not to be blamed for refusing to admit as a real possibility one which rests upon no positive grounds, but merely upon blank ignorance” (PATON, 1984, vol. I, p. 181).

<sup>206</sup> “...the human mind the centre of the phenomenal universe, so that things must conform to our mind, rather than our mind to things” (PATON, 1984, vol. I, p. 75).

<sup>207</sup> “Kant’s main ground for attempting a revolution in philosophy is the fact that we possess *a priori* knowledge. (...). This is the central and revolutionary doctrine of the *Kritik*” (PATON, 1984, vol. I, p. 76).

<sup>208</sup> Conforme Kant indicou, a teoria de Locke deduziu os conceitos do entendimento por meio da experiência, enquanto a de Hume concebeu uma derivação empírica refletindo segundo a formação de hábitos e ignorando a parte que competia ao entendimento puro enquanto “instituidor da experiência” (KrV B 127).

Em oposição à proposta empirista, Kant afirmou a propósito do espaço que “esta intuição tem de encontrar-se em nós *a priori*, i.e., antes de qualquer percepção de um objeto” (KrV B 41). Ele indicou a possibilidade da intuição empírica por meio das formas puras da sensibilidade, espaço e tempo, “devendo cair por terra evasivas como a de que os objetos dos sentidos não têm de ser conformes às regras da construção no espaço” (KrV B 206). A não consideração de que os objetos de conhecimento se conformam aos elementos *a priori* na mente aniquila com a validade objetiva demonstrada por Kant na *Estética transcendental* a respeito das formas puras da sensibilidade, pois

a síntese dos espaços e tempos, como síntese da forma essencial de toda intuição, é o que torna possível também a apreensão do fenômeno, portanto toda experiência externa (...). Todas as objeções a isso são meras chicanas de uma razão falsamente ilustrada que, por caminhos tortuosos, acredita libertar os objetos dos sentidos das condições formais de nossa sensibilidade e, embora sejam meros fenômenos, representa-os como objetos em si mesmos, dados ao entendimento (KrV B 206-7).

### 3.1.1.5 situar conceitos do entendimento fora do limite da sensibilidade

No estudo que realizamos sobre a *Analítica*, vimos que em relação a um conceito é necessário verificar tanto a sua forma lógica quanto um objeto empírico ao qual se refira. Na ausência, porém, de tal objeto, o conceito

não tem sentido e é inteiramente vazio de conteúdo, mesmo que contenha a função lógica para fazer de algum *datis* um conceito. Agora, o objeto só pode ser dado a um conceito na intuição, e, se uma intuição pura é possível *a priori* antes do objeto, mesmo esta só pode receber [o] seu objeto, portanto a [sua] validade objetiva, por meio da intuição empírica de que ela é a mera forma (KrV B 298).

Para Kant, Leibniz intelectualizou os fenômenos, pois “ele só tinha em vista os conceitos, portanto, e não o seu lugar na intuição - a única em que os objetos podem ser dados -, e deixava inteiramente de lado o lugar transcendental desses conceitos (se o objeto tem de ser contado entre os fenômenos ou entre as coisas em si mesmas)” (KrV B 327).

O conceito elaborado pelo entendimento, se espera ser cognoscível no âmbito teórico, requer um referente empírico, segundo as suas formas *a priori* do espaço e do tempo, ou seja, deve estar ou poder vir a estar, localizado nos limites da sensibilidade, caso contrário, seria possível dar-se o direito de falar de qualquer coisa - inclusive de coisas oriundas de fantasias, ficções ou delírios, lembremo-nos de *Sonhos* -, com pretensões de validade objetiva.

### 3.1.1.6 afirmar que espaço e tempo são absolutos

Quanto ao tempo, Kant asseverou que “só não se pode (...) admitir a sua realidade absoluta” (KrV B 54), e, em relação ao tempo e ao espaço, que ambos são somente a forma das intuições interna (tempo) e externa (espaço) e, em se retirando a condição da sensibilidade, eles desaparecem, tendo em vista que não se ligam aos objetos, mas tão somente ao sujeito. Kant prosseguiu: “[a]queles, por outro lado, que afirmam a realidade absoluta do espaço e do tempo, seja tomando-os como subsistentes seja como inerentes, acabam por entrar eles mesmos em conflito com os princípios da experiência mesma” (KrV B 56). O tratamento do espaço e do tempo como absolutos lhes dá uma interpretação como sendo subsistentes ou como inerentes. Os primeiros, que compreendem a intuição pura como subsistente, investigam a natureza pela matemática, assumindo espaço e tempo como eternos e infinitos, e os segundos, os metafísicos naturalistas, interpretam o espaço e o tempo como inerentes, recusando a validade apodíctica da matemática e considerando as formas *a priori* da sensibilidade como criação da imaginação (KrV B 56-7).

Para Paton, o primeiro caso corresponde ao ponto de vista de Newton, para o qual “espaço e tempo seriam duas eternas e infinitas autossubsistentes não-entidades ou ‘não-coisas’ (*Undinge*) que lá estão - sem a presença de qualquer real - apenas para receber todas as coisas reais dentro deles” (PATON, 1984, vol. I, p. 132)<sup>209</sup>. Nesse caso, o espaço e o tempo são coisas em si e portanto são “condições de toda existência, incluindo a existência de Deus” (PATON, 1984, vol. I, p. 132)<sup>210</sup>, posição essa claramente contestada pela *Crítica*. Ainda para o comentador, o segundo caso se refere à visão de Leibniz, que relaciona espaço e tempo a determinações de coisas reais, e para quem “espaço e tempo são relações de aparências, relações abstraídas da experiência e representadas confusamente em abstração; de fato toda a nossa sensibilidade é apenas a representação confusa de coisas reais” (PATON, 1984, vol. I, p. 133)<sup>211</sup>.

Complementamos ainda com as observações de Kemp Smith, segundo o qual, a perspectiva de Newton propõe o espaço como possuindo existência por ele mesmo,

---

<sup>209</sup> “...space and time would be two eternal and infinite self-subsistent nonentities or ‘unthing’ (*Undinge*), which are there - without anything real being there - merely in order to receive everything real into themselves” (PATON, 1984, vol. I, p. 132).

<sup>210</sup> “...conditions of all existence, including the existence of God” (PATON, 1984, vol. I, p. 132).

<sup>211</sup> “...space and time are relations of appearances, relations abstracted from experience and represented confusedly in abstraction; indeed our whole sensibility is only the confused representation of real things” (PATON, 1984, vol. I, p. 133).

independentemente da mente e dos objetos, enquanto a de Leibniz sustenta que o “espaço é um conceito empírico, abstraído de nossa confusa experiência sensorial das relações das coisas reais” (KEMP SMITH, 2012, p. 140)<sup>212</sup>. Das duas, a visão newtoniana teria a vantagem de conservar a possibilidade da ciência matemática em relação às aparências (KEMP SMITH, 2012, p. 140-1).

Kant, referindo-se dessa vez à sub-repção transcendental que faz de um princípio regulativo um constitutivo, disse que a unidade sistemática da natureza pode, erroneamente, ser representada como um objeto real,

[d]o mesmo modo como o espaço, na medida em que torna originariamente possíveis todas as figuras, que nada mais são do que diversas limitações do próprio, e mesmo sendo ele um mero princípio da sensibilidade, é por isso mesmo tomado por um algo absolutamente necessário, subsistente por si mesmo, e um objeto dado *a priori* em si mesmo (KrV B 647).

Portanto, considerar o espaço e o tempo como absolutos ou como coisas em si mesmas, gera concepções equivocadas.

### 3.1.1.7 influência da sensibilidade sobre o entendimento

Na introdução da *Dialética*, ao apresentar a diferença entre erro e ilusão, Kant afirmou que apenas o entendimento, sozinho, não é capaz de errar, logo, frente a um equívoco seu, seria possível identificar a influência de um poder externo a ele como agente causador. Nessa oportunidade, a sensibilidade é a faculdade apontada como a responsável por provocar o erro do entendimento. Kant se referiu, então, à “influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento” (KrV B 350). Também ao tratar da reflexão transcendental, ele disse:

Para diferenciar a ação própria do entendimento da força que nele se imiscui, será necessário considerar o juízo errado como a diagonal entre duas forças que determinam o juízo em duas direções diferentes e que, por assim dizer, circunscrevem um ângulo, e decompor aquela ação conjunta nas ações simples do entendimento e da sensibilidade; o que deve ocorrer em juízos puros *a priori* através da reflexão transcendental, pela qual (como já foi mostrado) cada representação tem indicado o seu lugar na capacidade cognitiva a ela adequada e, portanto, é distinguida também a influência desta sobre aquela (KrV B 351).

---

<sup>212</sup> “...space is an empirical concept abstracted from our confused sense-experience of the relations of real things” (KEMP SMITH, 2012, p. 140).

Não contamos, na *Crítica*, com maiores discussões sobre esse ponto, o que nos leva a considerar que talvez as considerações dos textos pré-críticos sejam ainda válidas para esse caso.

Então, à luz da *Dissertação* temos que:

como, porém, as ilusões do entendimento, mediante o suborno do conceito sensitivo tomado como característica intelectual, podem chamar-se um vício de sub-repção (...), a troca dos conceitos intelectuais e dos sensitivos será um vício metafísico de sub-repção (...), e, por isso, chamo axioma sub-reptício a esse axioma híbrido que faz passar os conceitos sensitivos por propriedades ligadas necessariamente ao conceito intelectual. Desses axiomas bastardos saíram sem dúvida os princípios para enganar o entendimento que infelizmente se encontram espalhados por toda a metafísica (MSI II 412).

No contexto pré-crítico, a sensibilidade possui sim o poder de influenciar o entendimento, que então se submete à sub-repção sensível. Assim, a *Dissertação* apresenta uma ilusão que se refere a um conhecimento sensível capaz de assolar o intelectual.

Ainda vale lembrar que também encontramos no *Manual* a referência a uma influência advinda pela sensibilidade que pode induzir o entendimento a errar. Kant ponderou que a

natureza negou-nos, é verdade, muitos conhecimentos e deixa-nos, em muitas coisas, numa inevitável ignorância. Mas o erro ela não causa: o que nos conduz a ele é nosso próprio pendor para julgar e decidir, mesmo naquilo em que, por causa de nossa limitação, não estamos aptos a julgar e decidir (Log AK 54).

Segundo Grier, essa sugestão de Kant de que a sensibilidade é promotora de erro pode ser encontrada em mais passagens da *Crítica* (como em KrV B 35)<sup>213</sup>. Seria dizer que o entendimento, sem outra interferência, agiria de acordo com as suas próprias leis. Contudo, nota Grier, nem sempre foi esse o caminho adotado por Kant, pois, segundo ela, tínhamos um panorama um pouco diferente na *Analítica*: lá era o entendimento que fazia uma aplicação transcendental dos conceitos ao não se limitar às condições da sensibilidade.

É também possível entender que àquela altura Kant havia dito que o emprego transcendental do entendimento poderia estar por trás até mesmo da extensão equivocada do conceito de espaço às coisas si. Mas, segundo a comentadora, o que temos na *Dialética* é o emprego transcendental dos conceitos fundamentado na influência da sensibilidade sobre o entendimento:

[de] acordo com Kant, tal erro ocorre quando a influência inobservada da sensibilidade provoca o ‘fundamento subjetivo do juízo’ para introduzir o fundamento objetivo do juízo. O resultado é que o fundamento objetivo ‘desvia-se’ da sua verdadeira função (...). Para sermos exatos, a questão do erro em Kant aqui parece ser, de modo geral, quase mecânica. De fato, de um jeito vagamente Humeano, ele parece ter apelado para algo como a Primeira

---

<sup>213</sup> “...sensibilidade, quando subordinada ao entendimento, como objeto sobre o qual o último exerce a sua função, é a fonte dos modos reais de conhecimento. Mas a mesma sensibilidade, na medida em que influencia as operações do entendimento e determina-o a fazer julgamentos, é fundamento de erro” (KrV B 35).

Lei de Newton para dar conta do movimento alterado do juízo, que ocorre como resultado da interação das ‘forças’ da sensibilidade e do entendimento (GRIER, 2007, p. 104)<sup>214</sup>.

Ainda segundo Grier, a argumentação de Kant seguiu a mesma linha de *Sonhos*, texto no qual os raciocínios *a priori* são imperceptivelmente influenciados pela experiência, que provoca um desvio, obrigando-os a seguir em uma outra direção. Para ela, é como se Kant percebesse o erro como resultado de algum tipo de “fracasso cognitivo” (GRIER, 2007, p. 105). Mas Grier detecta problemas em relação a Kant dizer que a fonte dos erros poder estar na influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento, pois ele nem mesmo teria explicado como se daria tal processo. O argumento da *Crítica* também se parece um pouco com o que se passa na *Dissertação*, admite a comentadora, na qual Kant visava frear as pretensões da sensibilidade. Lá, a falácia sub-reptícia decorria da subsunção das coisas possíveis às condições sensíveis do espaço e tempo.

[o] problema é que espaço e tempo são meras condições do conhecimento sensível (humano) e não podem ser tomados como condição de possibilidade das coisas em geral. Por isso, usar espaço e tempo em juízos que são sobre coisas em si mesmas é considerar as condições subjetivas como objetivas (GRIER, 2007, p. 105)<sup>215</sup>.

Grier salienta que o enfoque das formas da sensibilidade é basicamente o mesmo tanto na *Crítica* quanto na *Dissertação*. Ao espaço e ao tempo é dado apenas trabalhar com os objetos sob as condições subjetivas da sensibilidade, e eles nunca dizem respeito a objetos de outra natureza: “a sensibilidade, pode-se dizer, fornece as ‘condições subjetivas’ do juízo no sentido de que os predicados sensíveis só podem ser usados em juízos sobre as aparências” (GRIER, 2007, p. 106)<sup>216</sup>. Além disso, nas duas também é o intelecto aquele que fornece as condições objetivas do julgamento.

Notamos ainda que na *Crítica* Kant utilizou-se do conceito negativo de noumeno para restringir a faculdade da sensibilidade. Assim, o “conceito de um noumeno é, pois, apenas um conceito de limite para limitar a pretensão da sensibilidade e, portanto, tem um uso meramente negativo” (KrV B 311). O filósofo também concedeu ao entendimento um certo poder em relação a

---

<sup>214</sup> “According to Kant, such error comes about when the unobserved influence of sensibility causes the ‘subjective grounds of judgment’ to enter into union with the “objective grounds” of judgment. The result is that the objective grounds of judgment ‘deviate’ from their own true function (...). To be sure, Kant’s account of error here seems to be, broadly speaking, quite “mechanical”. In fact, in a vaguely Humean fashion, he seems to be appealing to something like Newton’s First Law to account for the altered movement of judgment, which occurs as a result of the interaction of the ‘forces’ of sensibility and understanding” (GRIER, 2007, p. 104).

<sup>215</sup> “The problem is that space and time are conditions simply of (human) sensitive cognition and cannot be taken as conditions of the possibility of things in general. Hence, to use space and time in judgments that are about things in themselves is to take subjective conditions to be objective” (GRIER, 2007, p. 105).

<sup>216</sup> “...sensibility maybe be said to provide the ‘subjective conditions’ of judgment in the sense that sensible predicates can only be used in judgments that are about appearances” (GRIER, 2007, p. 106).

limitar a sensibilidade, “na medida em que a alerta para não [se] arrogar a valer para coisas em si mesmas, mas apenas para fenômenos” (KrV B 344). E, ao que parece, ao menos quando a influência da sensibilidade não é despercebida, o entendimento tem a capacidade de evitar o erro que decorre por intermédio dessa outra faculdade.

### 3.1.1.8 considerar ilusórios os objetos no espaço e no tempo

Na *Estética*, Kant se referiu a um uso inapropriado do conceito de ilusão no caso das coisas como elas nos aparecem:

se eu digo que no espaço e no tempo a intuição, tanto dos objetos externos como a autointuição da mente, representa a ambos tal como eles afetam nossos sentidos, i.e., tal como aparecem, isto não quer dizer que esses objetos seriam uma mera *ilusão*. Pois os objetos, e mesmo as propriedades que lhes atribuímos, são sempre consideradas, no *fenômeno*, como algo efetivamente dado, sendo feita apenas a diferenciação entre esses objetos como fenômenos, na medida em que tais propriedades dependam apenas do modo de intuir do sujeito na relação dos objetos a ele, e eles mesmos como objetos em si (KrV B 69) (os grifos são de Kant)<sup>217</sup>.

Contudo, o conceito de ilusão é corretamente utilizado “se, pelo contrário atribuo o vermelho à rosa em si, os anéis a Saturno ou a extensão a todos os objetos externos em si, sem ter em vista uma relação determinada desses objetos ao sujeito e sem limitar o meu juízo a isso, neste caso, sim, é que surge a ilusão” (KrV B 70 NR)<sup>218</sup>.

De outra maneira, tempo e espaço não podem ser tomados como propriedades constitutivas das coisas. Essa é a ressalva feita a Berkeley, que teria, por exemplo,

rebaixado os corpos a mera ilusão; na verdade, até mesmo nossa própria existência, que seria desse modo tornada dependente da realidade subsistente por si mesma de uma não coisa como o tempo, teria de transformar-se com este em uma completa ilusão, uma incongruência pela qual ninguém foi até hoje responsabilizado (KrV B 71)<sup>219</sup>.

---

<sup>217</sup> “Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung, sowohl der äußeren Objekte, als auch die Selbstanschauung des Gemüts, beides vor, so wie es unsere Sinne affiziert, d.i. wie es erscheint; so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird” (KrV B 69).

<sup>218</sup> “Dagegen, wenn ich der Rose an sich die Röte, dem Saturn die Henkel, oder allen äußeren Gegenständen die Ausdehnung an sich beilege, ohne auf ein bestimmtes Verhältnis dieser Gegenstände zum Subjekt zu sehen und mein Urteil darauf einzuschränken; alsdann allererst entspringt der Schein” (KrV B 70 NR 23).

<sup>219</sup> “...so kann man es dem guten Berkeley wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu bloßem Schein herabsetzte, ja es mü. te sogar unsere eigene Existenz, die, auf solche Art von der für sich bestehenden Realität eines Undinges, wie die Zeit, abhängig gemacht wäre, mit dieser in lauter Schein verwandelt werden, eine Ungereimtheit, die sich bisher noch niemand hat zuschulden kommen lassen” (KrV B 71).

Assim como a Berkeley, que teria considerado “as coisas no espaço, do mesmo modo, como meras imagens” (KrV B 274), a observação também se aplica ao idealismo cartesiano, que aponta para a existência dos objetos externos como duvidosa e indemonstrável (KrV B 274).

A intuição representa os objetos como aparecem e não como são e nisso, disse Kant, não há ilusão, pois não se pode dizer que os objetos são ilusórios, tendo em vista que as suas propriedades são dadas na sensibilidade. No que tange a isso, Kant ponderou que “seria minha própria culpa se eu transformasse em mera aparência aquilo que deveria contar como parte do fenômeno” (KrV B 69)<sup>220</sup>. Esta passagem retrata bem a ignorância do sujeito ou a sua “culpa”, como contribuição para um erro de juízo. Dessa forma, não estando no objeto, mas no juízo que o sujeito faz sobre ele, essa é uma ilusão do entendimento e não da esfera sensível<sup>221</sup>.

Até aqui, como dissemos, não houve de nossa parte a pretensão de esgotar todas as possibilidades quanto aos erros relativos à sensibilidade, mas pensamos ter abrangido a maior parte deles. Seguimos adiante, então, abordando agora os problemas diretamente ligados à formulação de juízos pelo entendimento. Veremos que, por parte desta faculdade, pode haver tanto erros quanto ilusões, mas todos configurando situações perfeitamente sanáveis.

### 3.1.2 Os erros e a ilusão do entendimento

Ao abordar os juízos produzidos pelo entendimento produz, Kant, no *Sistema de todos os princípios do entendimento puro*, salientou que o fazia sob “precauções críticas” (KrV B 187). Esta expressão alude às condições que habilitam a então faculdade transcendental de julgar de utilizar acertadamente os conceitos do entendimento ou, em outras palavras, a não perder de vista a única possibilidade lícita de empregar as categorias: a saber, vinculando-as à experiência.

Mas estas conclusões ele tirou depois de investigar toda a série de circunstâncias que podem se apresentar no decorrer de um juízo. Vale lembrar que vimos no capítulo anterior os três usos do entendimento, lógico (diz respeito às regras lógicas), empírico (relaciona-se à

<sup>220</sup> “Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, bloßen Schein machte” (KrV B 69).

<sup>221</sup> Aqui enfatizamos que, em decorrência de este tema, “considerar ilusórios os objetos no espaço e no tempo”, se encaixar, tanto no contexto da sensibilidade quanto no do entendimento, ele será novamente discutido nos problemas do entendimento.

experiência) e transcendental (prescinde desta). Dessa forma, na *Analítica* são analisadas as dificuldades com relação a esses usos, mas ela também traz passagens nas quais encontramos referências a outros problemas envolvendo o entendimento de alguma forma. Assim, pensando nas situações-problema abordadas, vamos separá-las em<sup>222</sup>: I. erro lógico, II. uso transcendental, III. anfibolia, IV. hipostasia, V. empirismo radical<sup>223</sup>, VI. realismo transcendental, VII. erro por ignorância ou por desatenção e VIII. ilusão do entendimento.

Considerando a expressão de Kant - “precauções críticas” - vemos a sua pertinência ao contexto que diz respeito à análise das situações nas quais há equívoco de julgamento e emprestamo-la para ressaltar que, no que concerne aos erros do entendimento, no mais das vezes, trata-se mesmo de tomar certos cuidados e de empregar tais medidas críticas (análise lógica dos conceitos e reflexão transcendental) a fim de evitá-los.

### 3.1.2.1 o erro lógico

Este erro pode se apresentar em pelo menos três tipos de situações<sup>224</sup>: I. um problema no encadeamento lógico do raciocínio, II. pressuposição da suficiência lógica como garantia para o conhecimento dos objetos em geral e III. pretensão em alcançar, por meio da lógica, uma ampliação (órganon) do conhecimento. Consideremos as situações separadamente:

I. o raciocínio lógico construído pelo entendimento considera duas partes, um fundamento e uma conclusão, dois termos portanto que se associam imediatamente, de modo que o conhecimento obtido através desse tipo de relação proposicional é direto e sem intermediários. Para Kant, o fato de “que em uma figura delimitada por três linhas retas haja três ângulos é algo que se conhece imediatamente” (KrV B 359). No entanto, o percurso que leva à conclusão, ou a própria conclusão em si, pode estar equivocado, quando então o encadeamento processado apresenta uma falha lógica.

<sup>222</sup> Tal disposição, assim como foi com a sensibilidade, não é rígida e pode ser considerada sob diferentes ângulos.

<sup>223</sup> Optamos por essa designação em consonância com o sentido que Kant deu ao pensamento de Locke e de Hume como contrapostos à concepção transcendental de que a condição “sob a qual os objetos podem ser intuídos está na verdade na mente” (KrV B 125).

<sup>224</sup> Para fins didáticos, os equívocos lógicos do entendimento são aqui divididos em três, porém, convém notar que eles são muito relacionados, o que na prática pode representar vê-los acontecendo ao mesmo tempo e/ou misturados. Na verdade, essa advertência estende-se a todas as outras divisões relativas aos erros do entendimento, assim como foi com aquelas da sensibilidade.

II. quanto ao segundo caso, lembremos que a lógica lida apenas com a forma do raciocínio, desconsiderando-lhe o conteúdo. Kant considerou que

[c]omo a mera forma do conhecimento, no entanto, por mais que também concorde com as leis lógicas, está longe de bastar para constituir com isso a verdade material (objetiva) do conhecimento, ninguém pode arriscar-se a, somente com a lógica, julgar e afirmar algo sobre objetos sem ter antes obtido, fora da lógica, uma bem fundada informação acerca deles, para depois disso tentar aproveitá-los e conectá-los em um todo concatenado segundo leis lógicas (KrV B 85).

Assim, é um erro considerar uma possibilidade lógica como suficiente para afirmar algo sobre os objetos, pois a mera concordância do pensamento com as leis lógicas não é garantia de verdade ou de possibilidade material. Igualmente, a mera não contradição lógica não assegura a verdade de um juízo. O princípio de contradição explica que “nenhum predicado que contradiga uma coisa pode aderir a ela” (KrV B 190). Porém, mesmo quando um juízo não se contradiz internamente é possível que a proposição apresentada não corresponda ao objeto, podendo configurar então um juízo falso ou sem fundamento<sup>225</sup>. Portanto, é preciso atentar para o fato de que

[o] conceito é sempre possível caso não se contradiga. Esta é a característica lógica da possibilidade (...). Mas ele pode ser um conceito vazio, ainda assim, caso a realidade objetiva da síntese, pela qual o conceito é engendrado, não seja particularmente demonstrada; o que, no entanto, baseia-se sempre, tal como acima mostrado, em princípios da experiência possível, e não no princípio da análise (o princípio de contradição). Esta é uma advertência para que da possibilidade (lógica) do conceito não se infira de pronto a possibilidade (real) das coisas (KrV B 626 NR).

A questão fica muito clara com Loparic, quando o comentador sublinha que

[o] significado objetivo de um conceito não pode ser assegurado por meios meramente lógicos, mostrando que ele não é contraditório. A prova do caráter não-contraditório das propriedades enunciadas discursivamente não garante a constituição, na intuição pura ou empírica, de objetos que as exemplificam. Assim, o conceito de uma substância imaterial livre é certamente não-contraditório e, não obstante, é um conceito impossível, pois não pode funcionar como uma condição universal para qualquer regra de constituição de representações intuitivas. A possibilidade de um conceito depende da possibilidade do objeto ou dos objetos a que se refere (LOPARIC, 2005, pp. 174-5).

Verificamos que Kant citou no *Manual* os três princípios formais da verdade: o princípio de contradição e da identidade (possibilidade lógica interna do conhecimento), o princípio de razão suficiente (realidade lógica do conhecimento) e o princípio do terceiro excluído (necessidade lógica). Dessa maneira, para que um conhecimento seja logicamente possível, não pode haver contradição entre seus termos. Porém, “um conhecimento que se contradiz é certamente falso, mas não é porque não se contradiz que um conhecimento é sempre verdadeiro” (Log AK 105). Assim,

---

<sup>225</sup> Na *Crítica* (KrV B 190), um juízo analítico, no qual o predicado está contido no sujeito, é inteiramente conhecido a partir do princípio de contradição. O mesmo não ocorre com o juízo sintético, que amplia o conhecimento juntando um predicado que estava fora do objeto.

além de bons fundamentos, é preciso que o raciocínio não tenha falsos consequentes, ou seja, as inferências devem ser verdadeiras.

III. no terceiro caso, a pretensão de ampliar o conhecimento (órganon) pelo uso lógico é um erro, pois que este uso vale apenas como cânone, de modo que, ao ganhar vulto e arrojar-se a órganon, o uso lógico tece, de forma ilícita, declarações ilimitadas sobre os objetos em geral. A lógica que abstrai o conteúdo material não é, pois, autorizada a estender considerações de validade objetiva. Então,

como a mera forma do conhecimento, no entanto, por mais que também concorde com as leis lógicas, está longe de bastar para constituir com isso a verdade material (objetiva) do conhecimento, ninguém pode arriscar-se a, somente com a lógica, julgar e afirmar algo sobre objetos sem ter antes obtido, fora da lógica, uma bem fundada informação acerca deles, para depois disso tentar aproveitá-los e conectá-los em um todo concatenado segundo leis lógicas (...) há algo tão tentador em possuir essa arte ilusória, de dar a todos os nossos conhecimentos a forma do entendimento, que, por mais vazio e pobre que se esteja no que diz respeito ao conteúdo dos mesmos, aquela lógica geral, que é somente um *cânone* para o julgamento, é usada como se fosse um *órganon* para a efetiva produção de afirmações objetivas, ou a ilusão dessa produção, e assim, portanto, é verdade mal utilizada. Enquanto suposto *órganon*, a lógica geral é denominada *dialética* (KrV B 85) (os grifos são de Kant)<sup>226</sup>.

A *Crítica* sugere que a atenção voltada para a construção de um raciocínio rigoroso, por meio de uma cuidadosa reflexão lógica, protegeria o entendimento desse tipo de erros. Como Kant indicou, (B 318), pela reflexão lógica os conceitos são comparados para averiguar se há identidade (juízos universais) ou diversidade (juízos particulares), concordância ou oposição, externo ou interno, e matéria ou forma.

Contudo, em relação ao erro lógico em geral, queremos salientar que, apesar de ser possível a produção de um equívoco genuinamente lógico, Kant de um modo geral não se deteve, na *Crítica*, na ocorrência pura e simples do erro lógico em separado do mau uso do entendimento, mas, no mais das vezes, parece-nos que a sua ocupação se centrou no entrelaçamento da desatenção lógica com o equívoco processado pelo uso transcendental do entendimento.

Pensamos que a combinação das duas situações poderia representar mais amplamente o quadro caracterizado por Kant como o uso transcendental do entendimento. Um bom exemplo de algo nesse sentido está na *Anfibolia*, quando é discutido o pensamento de Leibniz. Primeiramente

---

<sup>226</sup> “Weil aber die bloße Form des Erkenntnisses, so sehr sie auch mit logischen Gesetzen übereinstimmen mag, noch lange nicht hinreicht, materielle (objektive) Wahrheit dem Erkenntnisse darum auszumachen, so kann sich niemand bloß mit der Logik wagen, über Gegenstände zu urteilen, und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung außer der Logik eingezogen zu haben, um hernach bloß die Benutzung und die Verknüpfung derselben in einem zusammenhängenden Ganzen nach logischen Gesetzen zu versuchen, noch besser aber, sie lediglich danach zu prüfen. Gleichwohl liegt so etwas Verleitendes in dem Besitze einer so scheinbaren Kunst, allen unseren Erkenntnissen die Form des Verstandes zu geben, ob man gleich in Ansehung des Inhalts derselben noch sehr leer und arm sein mag, daß jene allgemeine Logik, die bloß ein Kanon zur Beurteilung ist, gleichsam wie ein Organon zur wirklichen Hervorbringung wenigstens zum Blendwerk von objektiven Behauptungen gebraucht, und mithin in der Tat dadurch gemißbraucht worden. Die allgemeine Logik nun, als vermeintes Organon, heißt Dialektik” (KrV B 85).

Kant apontou para o seguinte princípio lógico: “aquilo que em geral corresponde ou se opõe a um conceito também corresponde ou se opõe a todo particular que esteja contido sob esse conceito (*dictum de omni et nullo*)” (KrV B 337) e argumentou que Leibniz modificou o princípio lógico para “aquilo que não está contido em um conceito universal também não estivesse contido nos particulares que estão sob ele” (KrV 337), o que não é possível fazer, pois os conceitos particulares contêm mais do que os universais. Na sequência, contudo, Kant apresentou os problemas decorrentes de Leibniz tratar de objetos inteligíveis ou “aquelas coisas que são pensadas por meio de categorias puras” (KrV B 342) sem considerar a sua relação com a sensibilidade. Podemos ver como Kant se utilizou de Leibniz para ilustrar um problema de anfíbolia, abordando um equívoco lógico (forma lógica) ao lado de outro resultante do uso transcendental do entendimento (conteúdo dos conceitos)<sup>227</sup>.

Paton ainda aponta para a possibilidade de se usar as categorias de forma pura, ou sem referências a objetos, mas ainda assim de forma lógica. Ele diz: “sem dúvida é logicamente possível um uso puro ou transcendental das categorias; isto é, ele pode ser pensado sem contradição, mas sem validade objetiva, pois nós não podemos saber que ele tem um objeto possível” (PATON, 1984, vol. II, p. 447)<sup>228</sup>. Contudo, Paton nos adverte do seguinte:

[e]mbora as categorias devam ter essa relação à experiência, se forem para ser pensamentos de um objeto, e mesmo se forem provenientes dos pensamentos, contudo, uma vez que possuo as categorias, eu posso inventar conceitos de objetos que são tanto impossíveis em si mesmos quanto incapazes de serem dados em qualquer experiência (PATON, 1984, vol. I, p. 351)<sup>229</sup>.

De toda forma, a lógica sozinha não pode pretender conhecer nada sobre os objetos. Para Kant,

a lógica geral, *considerada como órganon*, é sempre uma lógica da ilusão, i.e., dialética. Pois na medida que ela em que ela não nos ensina absolutamente nada sobre o conteúdo do conhecimento, mas apenas as condições formais de concordância com o entendimento (as quais de resto são inteiramente indiferentes em relação aos objetos), então a suposição de poder utilizar-se da mesma como ferramenta (*órganon*) para, ao menos segundo as aparências, difundir e alargar os próprios conhecimentos, tem de desembocar apenas na

---

<sup>227</sup> Entendemos que o equívoco lógico pode colocar-se a serviço do uso transcendental. Com a ilusão transcendental, pode ocorrer algo semelhante, pois, como veremos a seguir, a ilusão da razão no uso transcendente tende a provocar o uso transcendental do entendimento.

<sup>228</sup> “No doubt a pure, ou rather a transcendental, use of the categories is logically possible; that is, it can be thought without contradiction; but it has no objective validity, for we cannot know that it has a possible object” (PATON, 1984, vol. II, p. 447).

<sup>229</sup> “Although the categories must have this relation to experience if they are to be thoughts of an object, and even if they are to arise in thought, nevertheless, once I possess the categories, I can invent concepts of objects which are either impossible in themselves or incapable of being given in any experience” (PATON, 1984, vol. I, p. 351).

tagarelice de afirmar ou negar, com alguma aparência de verdade, o que quer que se queira (KrV B 86) (os grifos são de Kant)<sup>230</sup>.

### 3.1.2.2 o uso transcendental do entendimento

Para Kant, “[o] uso transcendental de um conceito, em algum princípio, se dá quando ele é referido a coisas *em geral e em si mesmas*; o empírico, quando ele é referido apenas a *fenômenos*, i.e., a objetos de uma *experiência possível*” (KrV B 297) (os grifos são de Kant). Assim, o uso empírico do entendimento é aquele que recai sobre os objetos da experiência. Já o uso transcendental é quando as categorias, ou os conceitos do entendimento que envolvem a possibilidade do conhecimento *a priori*, não se restringem aos objetos sensíveis, mas buscam conhecer objetos que estão além do limite dado pela sensibilidade. A aplicação das categorias do entendimento aos objetos representados de acordo com as condições da sensibilidade (os fenômenos) é então justificada, mas perde toda a legitimidade a aplicação às coisas em si mesmas ou àqueles objetos representados somente sob as condições de pensamento como os *noumena*. E o filósofo reiterou que “um conceito deva ser gerado inteiramente *a priori* e referir-se a um objeto, embora não pertencendo ele próprio ao conceito de experiência possível, nem consistindo em elementos de uma experiência possível, é completamente contraditório e impossível” (KrV A 95).

Nessa linha de pensamento, Kant insistiu e intitulou o § 22 do seguinte modo: *As categorias não têm outro uso, para o conhecimento das coisas, senão a sua aplicação aos objetos da experiência* (KrV B 146). Os conceitos puros do entendimento são capazes de produzir conceitos apenas quando vinculados a intuições empíricas. A maior extensão desses conceitos, para além da sensibilidade, leva-os ao vazio, quando não se pode julgar “sequer se são possíveis ou não - meras formas do pensamento sem realidade objetiva -, pois não dispomos [nesse ponto] de nenhuma intuição a que a unidade da apercepção (...) pudesse aplicar-se” (KrV B 148).

Ao considerar o entendimento no capítulo anterior, vimos que Kant recomendava com veemência que se utilizasse as formas puras do pensamento (categorias) sempre em relação a uma experiência possível, com o risco de surgirem dificuldades relativas já à própria formulação dos

<sup>230</sup> “...daß die allgemeine Logik, als Organon betrachtet, jederzeit eine Logik des Scheins, d.i. dialektisch sei. Denn da sie uns gar nichts über den Inhalt der Erkenntnis lehrt, sondern nur bloß die formalen Bedingungen der Übereinstimmung mit dem Verstande, welche übrigens in Ansehung der Gegenstände gänzlich gleichgültig sind, so muß die Zumutung, sich derselben als eines Werkzeugs (Organon) zu gebrauchen, um seine Kenntnisse, wenigstens dem Vorgeben nach, auszubreiten und zu erweitern, auf nichts als Geschwätzigkeit hinauslaufen, alles, was man will, mit einigem Schein zu behaupten, oder auch nach Belieben anzufechten” (KrV B 86).

problemas, pois, ao se desligar os conceitos dos fenômenos, é possível conceber qualquer coisa sem, no entanto, obter para ela comprovação ou refutação. Ao se referir a uma experiência possível, Kant indicou que o uso dos conceitos puros deve se dar em relação ao fenômeno, ou àquilo que podemos conhecer no objeto. Para ele, “os conceitos são impossíveis, e não podem ter significado algum, se nenhum objeto é dado quer a eles mesmos, quer pelo menos aos elementos de que são constituídos; e que, portanto, eles não podem chegar às coisas em si (independentemente de se e como estas poderiam ser-nos dadas)” (KrV B 178). Dessa forma, as categorias aplicadas às coisas em si produzem conceitos vazios, pois “[s]e não começamos pela experiência, ou não prosseguimos segundo leis da concatenação empírica dos fenômenos, tentamos em vão adivinhar ou investigar a existência de alguma coisa” (KrV B 274).

Para Paton,

Kant não muda (...) até onde eu percebi, na sua crença de que as categorias puras, quando abstraímos de toda a referência ao tempo e ao espaço, são consideradas como conceitos, não de um *objeto* em geral, mas de uma *coisa* em geral, isto é, de coisas como elas são em si mesmas (...). É apenas enquanto esquematizadas que as categorias podem ter uma definição *real*,<sup>231</sup> porque é apenas em sua relação à síntese do tempo e do espaço que nós podemos estabelecer a sua necessária aplicabilidade a todos os objetos da experiência humana (PATON, 1984, vol. I, p. 304) (grifos são do comentador)<sup>232</sup>.

É apenas em referência ao esquematismo, pelo qual as categorias podem se aplicar a objetos da sensibilidade que lhe são heterogêneos, que as mesmas têm uma definição real. Isso quer dizer que, quando elas não se confinam ao esquematismo e é feita uma tentativa de aplicá-las às coisas em si que não estão no tempo ou no espaço, o conceito torna-se sem sentido. Paton deixa esse equívoco bem claro ao dizer que

[n]ós somos, entretanto, tentados a estender o uso desses Princípios [do entendimento] para além dos limites da experiência sensível. Nós esquecemos que os princípios formais derivados do entendimento, embora devam se aplicar a qualquer objeto que possamos pensar, requerem que este objeto possa ser dado na sensibilidade: eles não podem produzir um objeto fora de si mesmos. Porque nós esquecemos disso, nós aplicamos, por exemplo, o conceito puro de substância a supostos objetos que não são, e talvez não possam vir a ser, dados aos sentidos. Fazendo isso, nós paramos de usar nossos princípios *a priori* como cânone, ou *conditio sine qua non*, através dos quais se critica nossos ajuizamentos empíricos sobre objetos da experiência. Ao invés disso, nós os usamos como órgão ou como ferramenta para estender nosso conhecimento a objetos que não são dados na

---

<sup>231</sup> Para Paton, uma definição é dita real quando ela define um objeto e não apenas um mero conceito (PATON, 1984, vol. I, p. 303).

<sup>232</sup> “Kant never varies, so far as I can see, in his belief that the pure categories, when we abstract from all reference to time and space, must be regarded as concepts, not of an *object* in general, but of a *thing* in general, that is, of things as they are in themselves (...). It is only as schematised that the categories can have a *real* definition, since it is only because of their relation to the synthesis of time and space that we can establish their necessary applicability to all objects of human experience” (PATON, vol. I, p. 304).

experiência. Esse mau uso do entendimento puro é dialético, e é uma fonte de ilusão (PATON, vol. I, p. 234-5)<sup>233</sup>.

Já vimos que a ampliação (órganon) do conhecimento pelo uso lógico é um erro. Agora fica claro que também é um erro e uma fonte de ilusão pretender ampliar o conhecimento pelas categorias desligadas de objetos, levando tal conhecimento além da experiência.

E mais uma vez Kant enfatizou que as

analogias têm seu significado e validade não como princípios do uso transcendental do entendimento, mas apenas do empírico (...). Pois, se os objetos a que esses princípios devem referir-se fossem coisas em si mesmas, seria inteiramente impossível conhecer algo deles sinteticamente e *a priori*. Mas eles não passam de fenômenos, cujo completo conhecimento, a que todos os princípios *a priori* têm de reduzir-se no fim das contas, é simplesmente a experiência possível (KrV B 223).

Contudo, vejamos que o filósofo também disse o seguinte: “que o entendimento só possa, pois, fazer um uso empírico de todos os seus princípios *a priori*, e mesmo de todos os seus conceitos, e jamais um uso transcendental, é uma proposição que, se por ele reconhecida com convicção, leva a importantes consequências” (KrV B 297-8). A questão é que, consideradas as formulações metafísicas criticadas por Kant, vemos que o entendimento possui a capacidade potencial para abandonar os limites sensível, daí a necessidade de “que os conceitos puros do entendimento *nunca* podem ter um uso *transcendental*, mais sim um uso que é *sempre* apenas *empírico*” (KrV B303) (os grifos são de Kant). E, em escapando ao domínio sensível, fica comprometida a validade objetiva do uso do entendimento. É o que explica Kemp Smith, ao dizer que

na abstração dos sentidos, as categorias têm significado, mas não um significado determinado; elas não se relacionam a qualquer objeto específico, mas apenas a coisas em geral. Nesse último contexto, contudo, elas não possuem validade objetiva desde que na ausência de intuição não há meios de decidir se alguma existência real corresponde mesmo a elas (KEMP SMITH, 2012, p. 405)<sup>234</sup>.

Portanto, a aplicação das categorias às coisas em si, que não podem ser verificadas na experiência, converte-se, dessa forma, em conceitos nulos ou vazios de sentido. O que nos faz

---

<sup>233</sup> “We are, however, tempted to extend the use of these Principles beyond the limits of sensuous experience. We forget that formal principles derived from the understanding, though they must apply to any object which we can think, require this object to be given to sense: they cannot produce an object out of themselves. Because we forget this, we apply, for example, the pure concept of substance to supposed objects which are not, and perhaps cannot be, given to our senses. In doing so, we cease to use our *a priori* principles as a canon, ou *conditio sine qua non*, by which to criticise our empirical judgements about experienced objects. We use them instead as an organon or tool for extending our knowledge to objects given in no experience. This misuse of pure understanding is dialectical, and is a source of illusion” (PATON, vol. I, p. 234-5).

<sup>234</sup> “In abstraction from sense the categories have meaning, but not determinate meaning, they relate not to any specific object, but only to things in general. In this latter reference, however, they possess no objective validity, since in the absence of intuition there is no means of deciding whether or not any real existence actually corresponds to them” (KEMP SMITH, 2012, p. 405).

refletir que, embora as categorias comportem um status *a priori*, o seu uso legítimo deve incidir unicamente sobre os objetos empíricos, enquanto fenômenos.

### 3.1.2.3 anfibolia dos conceitos da reflexão (confusão do uso empírico com o transcendental)

No Segundo Livro, a *Analítica dos Princípios*, consta *Da anfibolia dos conceitos da reflexão através da confusão do uso empírico do entendimento com o transcendental* (KrV 316) e a *Observação à anfibolia dos conceitos da reflexão* (KrV B 324), no qual a anfibolia se dá quando o uso empírico do entendimento é misturado ou confundido com o transcendental, circunstância em que “surgem princípios supostamente sintéticos que a razão crítica não pode reconhecer, e que se fundam tão somente em uma anfibolia transcendental, i.e., em uma confusão do objeto (*Object*) puro do entendimento com o fenômeno” (KrV B 326).

Porém, antes de iniciarmos a discussão desse tópico, levantamos uma hipótese que tem importância decisiva na forma de compreensão desse erro: ao falar da confusão entre o uso empírico e o uso transcendental na anfibolia, Kant parece ter se referido ao uso transcendental em um contexto diferente daquele do tópico anterior, ou seja, daquele que via a expressão “uso transcendental do entendimento” com um sentido de uso das categorias para além da sensibilidade. Aqui o “transcendental” parece significar “puro”, no mesmo sentido apresentado na seguinte citação, na qual Kant tratou da identidade e da diversidade: “[se] um objeto nos é apresentado diversas vezes, mas a cada vez com as mesmíssimas determinações internas (*qualitas et quantitas*), e se vale como objeto do entendimento puro, então ele é sempre o mesmo e não muitas, mas apenas uma coisa (*numerica identitas*)” (KrV B 319). Então, um objeto do entendimento puro corresponderia a um objeto que não sofre as modificações às quais um empírico está exposto.

Também, um pouco mais adiante, Kant tomou a teoria de Leibniz e disse o seguinte: os fenômenos (dos quais Leibniz falou) “são objetos da sensibilidade, e o entendimento não tem um uso puro em relação a eles, mas apenas um uso empírico” (KrV B 320). De modo que, se no tópico anterior o uso “transcendental” significava um engano em aplicar as categorias fora do âmbito da experiência, agora o “transcendental” passa a se referir aos objetos puros do entendimento e o erro está em tratar os objetos empíricos como se fossem puros. Portanto, a diferença entre os dois erros é: o uso transcendental corresponde a aplicar ao noúmeno as categorias que só cabem aos

fenômenos, enquanto a anfibolia corresponde a aplicar ao fenômeno as propriedades que seriam exclusivas aos puros. Alertamos então que será assim que consideraremos a anfibolia daqui para frente, como a mistura das condições da sensibilidade (dos objetos empíricos) com os conceitos puros do entendimento.

Em distinção à reflexão lógica, que vimos anteriormente, Kant introduziu a transcendental. A primeira se refere unicamente à forma lógica, sem nenhum interesse pela matéria, e a segunda ocupa-se com o conteúdo dos juízos e com as fontes de conhecimento. Portanto, diz respeito à “ação pela qual eu junto a comparação das representações em geral com o poder cognitivo em que ela é realizada, e pela qual eu distingo se elas são comparadas entre si como pertencentes ao entendimento puro ou à intuição sensível” (KrV B 317). Loparic (2005, p. 140) destaca que a reflexão transcendental é o método que nos protege da anfibolia e por meio do qual são descobertas as condições subjetivas que levam às intuições, aos conceitos e às ideias. É ela que permite distinguir se uma representação foi produzida por operações intuitivas ou discursivas. Segundo o comentador, a reflexão transcendental trabalha com dois tipos de comparação: uma que compara representações pertencentes à mesma fonte e outra que faz um emparelhamento de representações de diferentes fontes.

Os conceitos da reflexão apontados por Kant são: identidade dos juízos universais ou diversidade dos particulares, concordância nos juízos afirmativos ou oposição dos negativos, externo ou interno, e matéria ou forma. Em relação à identidade e diversidade, temos um exemplo de anfibolia no pensamento de Leibniz. Lembremos que Kant já se referira ao filósofo na *Observação geral ao sistema dos princípios* (KrV B 292-3), quando então explicou que, para a compreensão da categoria da comunidade, não é o bastante supor apenas o trabalho da razão, já que, para haver tal compreensão, é preciso uma intuição que lhe assegure a realidade objetiva. Diferentemente disso, Leibniz articulou a categoria em questão unicamente a partir da perspectiva do entendimento, com a conseqüente necessidade de ele inserir uma mediação divina ao considerar as mônadas.

Mas para indicar um problema de anfibolia Kant argumentou que ao se considerar, por exemplo, várias gotas d'água como sendo iguais (identidade numérica), do ponto de vista de um conceito puro do entendimento, constata-se que são líquidas, compostas dos mesmos elementos, possuidoras, todas elas, das mesmas determinações internas. Mas, se em contrapartida nos ocupamos delas sob o enfoque da sensibilidade, como se tratando de duas ou mais gotas que

ocupam lugares diferentes no espaço (diversidade numérica), jamais poderemos considerá-las idênticas.

A questão é simples: a perspectiva de um conceito puro é diferente da perspectiva de um empírico, pois cada uma delas tem o seu próprio campo de significado. Isso posto, Leibniz, segundo Kant (KrV B 319-20), abordava os fenômenos como se fossem coisas em si mesmas (ou seja, não considerava a necessária distinção entre fenômeno e coisa em si ou aquela em relação ao fenômeno e ao noumeno), incorrendo, portanto, em um equívoco.

Kemp Smith explica que “Leibniz afirma que, se nenhuma diferença é detectável no conceito das coisas, não pode haver nenhuma [diferença] nas coisas mesmas; coisas que são idênticas no conceito devem ser idênticas em todos os aspectos” (KEMP SMITH, 2012, p. 422)<sup>235</sup>.

Para o comentador,

duas gotas de água, se indistinguíveis em todas as suas propriedades internas de qualidade ou de quantidade são conceitualmente idênticas. Por meio das diferenças de localização no espaço, irrelevantes ao conceito, elas podem, no entanto, ser intuídas como numericamente diferentes. O princípio dos indiscerníveis não é uma lei da natureza, mas apenas uma regra analítica para a comparação das coisas através de meros conceitos (KEMP SMITH, 2012, p. 422)<sup>236</sup>.

Dessa forma, Leibniz ficou à mercê da anfíbolia (KrV B 326), pois ele não dispunha de uma tópica, ao modo da filosofia transcendental kantiana, que analisasse o lugar transcendental dos conceitos e averiguasse se estes caberiam à sensibilidade ou ao entendimento. Para Kant,

o estabelecimento desse lugar, que é próprio a cada conceito segundo a diversidade do seu uso, e a orientação para determinar segundo regras o lugar de todos os conceitos, constituiriam a *tópica transcendental*; uma doutrina que nos protegeria com rigor contra as trapaças do entendimento puro e as fantasias daí surgidas, na medida em que diferencia sempre qual o poder cognitivo a que os conceitos de fato pertencem. Cada conceito, cada título, sob o qual se abrigam muitos conceitos, pode ser denominado *lugar lógico* (KrV B 324-5) (grifos de Kant).

Segundo Kant, Leibniz intelectualizou os fenômenos, atendo-se à faculdade do entendimento puro. Para Leibniz, a sensibilidade era um modo confuso de representação e o fenômeno se confundia com a coisa em si (KrV B 327). Ao não separar fenômeno e coisa em si, ele não considerou o lugar transcendental, ou seja, se o conceito pertencia à sensibilidade ou ao entendimento. Assim, Kant chama de tópica transcendental a doutrina que distingue a qual poder

---

<sup>235</sup> “Leibniz argues that if no difference is discoverable in the concept of things, there can be none in the things themselves; things which are identical in conception must be identical in all respects” (KEMP SMITH, 2012, p. 422).

<sup>236</sup> “...two drops of water, if indistinguishable in all their internal properties of quality or quantity, are conceptually identical. Through differences of location in space, irrelevant to their conception, they can none the less be intuited as numerically different. The principle of indiscernibles is not a law of nature, but only an analytic rule for the comparison of things through mere concepts” (KEMP SMITH, 2012, p. 422).

cognitivo o conceito pertence. Ela também auxilia na evitação dos enganos do entendimento (KrV B 324).

Para Grier (2007, p. 97), Leibniz e Locke são apontados por Kant como exemplos de mau uso do pensamento, pois empregavam as aparências como coisas em si mesmas. Locke, por exemplo, sensualizava os conceitos do entendimento, utilizando as condições de espaço e tempo como aplicações universais a todas as coisas possíveis ao pensamento.

Assim, a maneira de se evitar “as trapaças do entendimento puro e as fantasias daí surgidas” (KrV B 324) seria reconhecer os diferentes campos, o sensível e o inteligível, dando a cada um o tratamento diferenciado de acordo com a sua significação. Kant também havia se referido à reflexão transcendental, que, determinando o lugar das representações, seria capaz de identificar os dois níveis de significado (sensível e intelectual) e assim estabelecer os seus usos legítimos. Desse modo, a reflexão

não tem de lidar com os próprios objetos, para diretamente deles receber conceitos, mas é antes o estado da mente em que primeiro nos preparamos para descobrir as condições subjetivas sob as quais podemos chegar a conceitos. Ela é a consciência da relação das representações dadas com as nossas diferentes fontes de conhecimento, a única por meio da qual pode ser corretamente determinada a relação delas entre si. A primeira pergunta, antes de qualquer nova consideração sobre a nossa representação, é a seguinte: a qual faculdade de conhecer pertencem elas em conjunto? É o entendimento que as conecta e as compara, ou são os sentidos? (KrV B 316).

Então a reflexão previne a mistura dos dois campos cognitivos, impedindo a anfibia (confusão entre o objeto puro do entendimento e o fenômeno) com a subsequente produção de conclusões falsas. Da mesma forma, uma reflexão evita que as categorias sejam aplicadas fora da experiência (uso transcendental), colocando ao entendimento um limite na sua utilização. Segundo Kant, “explicar a ilusão que causa a anfibia desses conceitos na produção de falsos princípios é de grande utilidade para determinar e estabelecer com segurança os limites do entendimento” (KrV B 336)<sup>237</sup>, limites estes que estabelecem ao entendimento apenas um uso empírico.

Para Loparic (2005, p. 143), “[a]s observações de Kant sobre o erro da anfibia têm uma consequência importante para a teoria da constituição de objetos do conhecimento: não é possível trabalhar com um único conceito de objeto ou coisa em geral. É preciso discriminar entre objetos meramente pensados e efetivamente dados”, o que a consideração de coisa em geral, sem as devidas determinações, não faz.

---

<sup>237</sup> “Eben um deswillen ist die Entwicklung der täuschenden Ursache der Amphibolie dieser Begriffe, in Veranlassung falscher Grundsätze, von großem Nutzen, die Grenzen des Verstandes zuverlässig zu bestimmen und zu sichern” (KrV B 336).

Verificamos assim que a anfibolia, no seu engano, abrange duas circunscrições, a dos objetos sensíveis e dos inteligíveis, de modo a não delimitar os perímetros de cada uma, com a conseqüente mistura dos elementos, e isso a diferencia do erro abordado anteriormente, seja ele, o uso transcendental do entendimento, que aplica as categorias (conceitos puros do entendimento) ao domínio das coisas em si, ao invés de ao domínio empírico.

Em uma outra forma de estabelecer os erros do entendimento, está a interpretação de Grier, que afirma que “o uso transcendental do entendimento envolve a confusão de aparências com coisas em si mesmas, uma confusão que traz consigo a tendência a aplicar condições sensíveis além dos limites da sensibilidade” (GRIER, 2007, p. 101)<sup>238</sup>. A nossa subdivisão prefere ter, como critério, o exame do uso transcendental como um erro que ignora a advertência em relação à aplicação das categorias aos objetos da experiência, e da anfibolia, como outro erro, desta vez, aquele que confunde os domínios da sensibilidade e do entendimento, e dá aos conceitos sensíveis o status daqueles puros. Aliás, a propósito dessa mistura, consideração semelhante já se apresentava na *Dissertação*, na qual Kant, por exemplo, atentou para o fato de que os conceitos empíricos “não ultrapassam o gênero do conhecimento sensível, mas, por muito que subam na abstração, permanecem indefinidamente sensitivos” (MSI II 394).

Agora nos deteremos na análise de Grier, que, a respeito do capítulo da anfibolia, apresenta uma leitura diferente da nossa. Segundo a comentadora, o capítulo permite-nos divisar duas linhas de argumentação: I. a anfibolia tem um papel na recusa de Kant em aceitar o conhecimento metafísico que lida apenas com o procedimento da análise ou aquele que obtém conhecimento por meio de conceitos abstratos da lógica formal e II. a rejeição, por parte de Kant, ao conhecimento adquirido através das categorias (com referência à lógica transcendental), independentemente da experiência. À primeira, Grier designa anfibolia dos conceitos de reflexão e à segunda, mistura entre fenômeno e nómeno (GRIER, 2007, p. 71). De todo modo, as duas surgiriam da confusão do entendimento entre o emprego empírico e o transcendental. Lembremos que na nossa subdivisão nós separamos o erro lógico da anfibolia, mas o que Grier faz é desdobrar dentro da anfibolia, por um lado, o conhecimento obtido apenas por meio da lógica geral e, por outro, a confusão entre

---

<sup>238</sup> “...the transcendental use of the understanding to involve a conflation of appearances and things in themselves, a conflation that carries with it a tendency to apply sensitive conditions beyond the limits of sensibility” (GRIER, 2007, p. 101).

fenômeno e coisa em si. Verificamos aí uma alternativa diferente da nossa em separar os erros do entendimento<sup>239</sup>.

Para a comentadora, em relação ao primeiro, ou à anfibia dos conceitos de reflexão, a concordância do conhecimento com as regras lógicas é uma condição necessária de verdade, mas tal concordância deve se restringir a um cânon, pois ela por si só não estende nenhuma garantia sobre a verdade dos objetos e nem é capaz de ampliar o conhecimento dos objetos (órganon). Diz Grier que “tal colocação obviamente remonta àqueles escritos pré-críticos nos quais Kant argumenta que a análise por ela mesma é insuficiente para adquirir conhecimento objetivo ou material” (GRIER, 2007, p. 73)<sup>240</sup>. Como apontado por Grier, e corroborado pelo estudo que fizemos até aqui, vê-se a colaboração dos textos pré-críticos na própria *Crítica*.

Ainda para a comentadora, a lógica geral na anfibia, como observadora das regras formais, não garante a objetividade. Isso significa dizer que a possibilidade lógica não é suficiente para engendrar a possibilidade real. O erro que advém do uso inadequado da lógica faz confundir as condições de pensamento com as condições das coisas em si mesmas. A conceitabilidade (*conceivability*) da possibilidade lógica requer um juízo que não se contradiga (princípio da não-contradição), enquanto a da possibilidade real, apoiada no princípio de causalidade, está na dependência de um fundamento real, de forma que o problema repousa em confundir as condições de pensamento com as condições das próprias coisas (GRIER, 2007, p. 91).

A segunda linha de argumentação da anfibia, ainda em Grier (2007, pp. 71-2), reflete a confusão entre fenômeno e noumeno, em relação à qual, diz ela, Kant repudiou a adoção da lógica transcendental (aqui representada pelas categorias) para conhecer os objetos em geral. Nesse caso, o transcendental se refere às categorias enquanto condições necessárias de uma experiência, pois, devendo se ater a algum dado sensível, são impróprias para um uso não intuitivo (ou o uso que abstrai as condições de espaço e tempo). Já o objeto em geral desconsidera a diferença entre um objeto dado na sensibilidade e outro concebido pelo pensamento (GRIER, 2007, p. 86). Desta forma, a distinção entre fenômeno e noumeno reflete dois modos diferentes de considerar ou de representar os objetos: I. como objetos dados na sensibilidade (fenômeno) e II. como objetos pensados por meio de conceitos do entendimento puro (noumeno) (GRIER, 2007, p. 86).

---

<sup>239</sup> Grier também se refere à possibilidade de entender os erros do entendimento segundo a seguinte divisão: I. uso transcendental do entendimento, quanto aos erros trabalhados na *Analtica*; II. uso transcendente do entendimento, quando na *Dialética*. (GRIER, 2007, p. 75 NR 14).

<sup>240</sup> “Such a position obviously harkens back to those precritical writings in which Kant argues that analysis by itself is insufficient as a means to acquiring objective or material knowledge” (GRIER, 2007, p. 73).

Em suma, vemos que a divisão que Grier utiliza para compreender a anfíbolia em Kant explicita bem os dois tipos de erro que vislumbramos no entendimento: o lógico, que a comentadora chama de anfíbolia dos conceitos de reflexão, e a anfíbolia, propriamente dita, que para ela seria a confusão entre fenômeno e noumeno. Grier, ao abordar os equívocos do entendimento, relaciona os dois tipos de erros possíveis, assim como faz coincidir a análise do mau uso das categorias com uma crítica à ontologia ou à metafísica geral. A comentadora defende ainda a conexão entre o funcionamento transcendental do entendimento e a ilusão transcendental (embora esse tema venha a ser detalhado mais para frente tanto no trabalho dela quanto no nosso), pois, se por um lado a confusão entre fenômeno e noumeno concerne à faculdade do entendimento, por outro, ela também diz respeito à ilusão metafísica que ocorre por conta da razão. É essa relação que Grier demonstra em seu trabalho, já que, segundo ela, Kant considerou a ilusão transcendental independentemente da anfíbolia, deixando a relação entre ambas ficar na obscuridade (GRIER, 2007, p. 70). Isso quer dizer que a parte que concerne à metafísica especial foi considerada em separado na *Dialética*, porém sem que Kant esclarecesse a relação entre o conteúdo da *Analítica* e o da *Dialética*. Para ela, os argumentos desta última são avaliados independentemente das considerações da *Analítica* quanto à anfíbolia e à confusão entre fenômeno e noumeno, pois

a preocupação de Kant com essa última confusão é frequentemente discutida independentemente de qualquer tentativa de iluminar a doutrina da ilusão transcendental a ela associada. O resultado é que tanto a relação quanto a distinção entre os argumentos na Analítica, concernentes à anfíbolia dos conceitos, e aqueles na Dialética, quanto à ilusão transcendental, permanecem obscuros (GRIER, 2007, p. 70)<sup>241</sup>.

Porém, entendemos que, embora Kant tenha abordado o entendimento e a razão separadamente, ele asseverou que o processo de conhecimento se dá em três níveis (sensibilidade, entendimento e razão), os três relacionados entre si e os dois primeiros coroados pela razão. Dessa forma, é plenamente possível entender que a partir do momento em que a ilusão transcendental está sediada na razão, o apelo pelo incondicionado por ela realizado estende-se a todo o conjunto das faculdades abaixo dela. A demanda pela unidade sistemática orchestra desde cima todo o funcionamento do aparato cognitivo. Como disse Kant (KrV B 350), o entendimento e os sentidos, por si sós, não se motivam a produzir os erros, então pensamos que seria a própria exigência da razão pela totalidade das condições aquela que poria em marcha o processo que vem a desembocar na consideração dos problemas relativos à alma, ao mundo e a Deus, como veremos mais adiante ao

---

<sup>241</sup> “Kant’s concern with these last conflations is frequently discussed independently of any extended attempt to illuminate the associated doctrine of transcendental illusion. The general result is that both the relation and the distinction between the arguments in the Analytic concerning the amphiboly of concepts and those in the Dialectic concerning transcendental illusion remain obscure” (GRIER, 2007, p. 70).

tratar da razão. Mas, se tal conclusão nos parece possível e provável, Kant deixou de fato várias lacunas no decorrer da argumentação da *Dialética*, perdendo com isso muitas oportunidades de esclarecimentos, como veremos logo mais na discussão relativa à ilusão transcendental.

#### 3.1.2.4 hipostasia

Em Kant, hipóstase significa tratar como algo existente aquilo que não passa de uma mera ideia da razão. Por exemplo, a unidade do Ideal, que a razão representa como sendo simplesmente regulativa, é hipostasiada quando apreendida como um Ser real. Dessa forma, Allison destaca que hipostasiar “consiste em atribuir uma existência real e extra-mental ao seu objeto, ao invés de uma meramente intencional” (ALLISON, 2004, p. 438)<sup>242</sup>. Esta existência intencional caracteriza o modo pelo qual um objeto é representado indiretamente na ideia quanto à unidade sistemática que esta almeja.

Assim, a hipóstase é um erro cometido pelo entendimento, que, descompromissado com o mundo empírico, aplica sub-repticiamente as categorias transcendentais além dos seus limites. Kant também acrescentou o seguinte:

[q]ue nós, porém, hipostasiemos depois essa ideia do conjunto completo de toda a realidade, isto se deve ao fato de transformarmos dialeticamente a unidade distributiva do uso empírico do entendimento na unidade coletiva de um todo da experiência, e de concebermos nesse todo do fenômeno uma coisa singular que contém em si toda a realidade empírica, e que é então, por meio da já mencionada sub-repção transcendental, trocada pelo conceito de uma coisa que está no topo da possibilidade de todas as coisas, fornecendo as condições reais para a determinação destas últimas. (KrV B 610).

Em relação ao trecho da citação acima, Grier (2007, pp. 246-8) observa que a hipóstase compreende três erros: I. a substituição dialética da unidade distributiva do entendimento no uso empírico para a unidade coletiva da razão em relação à experiência tomada como um todo, II. pensar o todo da aparência como algo singular e III. por meio da sub-repção do I., substituir o todo de II. por algo que é a fonte de toda a possibilidade. Para a comentadora, a hipóstase em causa envolve uma sub-repção transcendental que consiste na aplicação independente de um princípio *a priori* que possui validade unicamente para o uso empírico. Da mesma forma, aplicar a um objeto

---

<sup>242</sup> “...consists in attributing a real, extra-mental rather than a merely intentional existence to its object” (ALLISON, 2004, p. 438).

em geral uma regra que serve apenas para os objetos empíricos é um erro de julgamento, pois faz um uso transcendental do entendimento.

Assim, caracteriza a hipóstase pretender “conhecer algo dos objetos de que ninguém tem um conceito, ou transformar suas próprias representações em objetos” (KrV A 395), concedendo, por exemplo, substância à alma, que é apenas uma mera ideia da razão.

### 3.1.2.5 empirismo radical

No que tange ao conhecimento teórico, há outro equívoco tão prejudicial quanto o anterior, pois desconsidera que o conhecimento empírico conforma-se aos conceitos puros do entendimento e não reconhece que a condição sob a qual os objetos podem ser intuídos está *a priori* na mente (KrV B 125-6). Assim, em suas considerações, Locke teve por princípio a mente como uma tábula rasa e o conhecimento advindo apenas pela experiência. Segundo Kant, com as suas concepções, ele “abriu a porteira para os *devaneios*, pois a razão tão logo tenha autorizações a seu favor, já não se deixa confinar em limites por louvações indeterminadas da moderação” (KrV B 128) (os grifos são de Kant).

As ressalvas valem para Hume, que também não teria compreendido o entendimento como aquele que possibilita a experiência. Para este filósofo, não havendo uma conexão necessária entre dois eventos, seria o hábito o responsável por emparelhar dois acontecimentos como se fossem causa e consequência. Segundo Kant, ele “se rendeu inteiramente ao *ceticismo* por acreditar ter descoberto, naquilo que em geral se toma pela razão, uma ilusão de nossa faculdade de conhecimento” (KrV B 128) (os grifos são de Kant).

Ainda ao se referir a Hume, no contexto dos três passos nos assuntos da razão (dogmatismo, ceticismo e criticismo) (KrV B 789-97), Kant observou que ele não pôde reconhecer o que cabia à parte *a priori* e à *a posteriori* dos juízos sintéticos, tomando a primeira como imaginária ou simplesmente como gerada por regras contingentes. E deixando de diferenciar os tipos *a priori* de sínteses, Hume limitou o entendimento ao uso empírico, sem estabelecer todo o alcance e tampouco as fronteiras desta faculdade. Lebrun observa que o cético, ao ignorar que o entendimento tem mesmo princípios *a priori*, “torna incerto todo uso da razão” (LEBRUN, 2002, p. 22), pois ele confunde os direitos do primeiro com as pretensões da segunda.

Contudo, Kant indicou que, como segundo passo para a razão, o ceticismo vem em auxílio do modo dogmático de pensar, e, se “o procedimento cético não é *satisfatório* para as questões da razão (...), serve de *preparação* para despertar a sua cautela e indicar meios rigorosos pelos quais ela pode assegurar-se em suas posses legítimas” (KrV B 797) (os grifos são de Kant).

Considerando as posturas de Locke e de Hume, a *Crítica*, no terceiro dos três passos, busca “conduzir a razão humana com sucesso por entre esses dois penhascos [os devaneios de Locke e o ceticismo de Hume], indicar os seus limites precisos e, ainda, manter aberto para ela o inteiro campo da atividade que é conforme a seus fins” (KrV B 128).

### 3.1.2.6 realismo transcendental

#### Segundo Kant, o ponto de vista do realismo transcendental

considera o tempo e o espaço como algo dado em si (independentemente de nossa sensibilidade). O realista transcendental, portanto, se representa os fenômenos externos (caso se admita a sua realidade) como coisas em si mesmas que existem independentemente de nós e de nossa sensibilidade e, portanto, estariam fora de nós mesmo segundo os conceitos puros do entendimento (KrV A 369).

No realismo transcendental<sup>243</sup>, relacionado por Kant ao idealismo empírico (KrV A 369), os objetos dos sentidos existem como eles são e não como nos aparecem. Há, portanto, a desconsideração da diferença entre fenômeno e noumeno. A concepção realista entende os objetos como coisas em si localizados no espaço/tempo absolutos. Tal afirmação, da perspectiva crítica, provoca erros de juízo, pois uma convicção assim equivocada afeta a faculdade de julgar.

Em contraposição ao realismo transcendental está o idealismo transcendental, para o qual os fenômenos dependem do aparelho cognitivo humano, que contém *a priori* as formas puras da intuição (espaço e tempo) e as formas puras de pensamento (categorias). Se do objeto como coisa em si não se pode dizer nada a respeito, do fenômeno pode-se afirmar que tem realidade objetiva, pois dele, enquanto externo, dependem as representações internas. Ao idealismo transcendental corresponde o realismo empírico, que admite a existência da matéria, como fenômeno, vinculada à sensibilidade, e se refere “a percepções no espaço que estão todas fora umas das outras, ao passo que ele, o espaço, está em nós” (KrV A 370).

<sup>243</sup> Kant tornou a falar no realismo transcendental ao considerar o quarto paralogismo na *Dialética* (KrV A 367). Assim, quando discutirmos os paralogismos, também retornaremos ao assunto.

Allison (1983, p. 21) esclarece que o realismo transcendental leva ao idealismo empírico, pois, no último, a mente tem acesso apenas às ideias, mas não aos objetos, enquanto considerados como coisas em si mesmas, de forma que a existência de tais objetos torna-se problemática. Essa teoria ressoa a Descartes e a Locke, assim como ao ceticismo, que duvida da existência dos objetos externos, mas não das ideias. Para Kant, a teoria de Descartes corresponde ao idealismo problemático, enquanto o dogmático é representado pela de Berkeley. Para a primeira, o “eu sou”, como afirmação empírica, é indubitável e, para a segunda, o espaço é propriedade das coisas em si mesmas e estas coisas “são meras imagens” (KrV B 274).

Em *Prolegômenos a toda metafísica futura* (1783)<sup>244</sup>, Kant indicou que o idealismo de Berkeley não confere à experiência critérios de verdade em função de os fenômenos não possuírem fundamentos *a priori* e restarem como meras ilusões (Prol A 207). Kant também expôs as seguintes fórmulas para o idealismo genuíno e para o seu próprio idealismo, respectivamente: “todo o conhecimento a partir dos sentidos e da experiência nada mais é do que ilusão, e a verdade unicamente existe nas ideias do entendimento puro e da razão pura”, e “todo o conhecimento das coisas a partir unicamente do entendimento puro ou da razão pura não é mais do que ilusão, e a verdade existe apenas na experiência” (Prol A 205-6). Notamos que no realismo transcendental as posições “entendimento/razão”, “experiência” invertem-se em relação ao idealismo kantiano. Para este, a experiência fornece validade objetiva e critério de verdade ao conhecimento.

Ainda em *Prolegômenos* Kant se referiu à diferenciação dos idealismos de forma bastante clara. Acompanhemos:

O idealismo [material] consiste na afirmação de que não existem outros seres excepto os seres pensantes; as restantes coisas, que julgamos perceber na intuição, seriam apenas representações nos seres pensantes a que não corresponderia, na realidade, nenhum objeto exterior. Eu, pelo contrário, afirmo: são-nos dadas coisas como objetos dos nossos sentidos e a nós exteriores, mas nada sabemos do que elas possam ser em si mesmas; conhecemos unicamente os seus fenômenos, isto é, as representações que em nós produzem, ao afetarem os nossos sentidos. Por conseguinte, admito que fora de nós há corpos, isto é, coisas que, embora nos sejam totalmente desconhecidas quanto ao que possam ser em si mesmas, conhecemos mediante as representações que o seu efeito sobre a nossa sensibilidade nos procura, coisas a que damos o nome de um corpo, palavra essa que indica apenas o fenómeno desse objeto que nos é desconhecido, mas, nem por isso, menos real (Prol A 63).

Ele concluiu que a existência daquilo que nos aparece não é então suprimida, embora não possamos conhecê-la por meio dos sentidos, como ela é em si mesma (Prol A 64-5).

A respeito do realismo transcendental, enquanto equívoco, Allison diz que

o pensamento (através do entendimento puro) das coisas como elas são em si mesmas não é *completamente* vazio; ele tem um certo conteúdo. Ao mesmo tempo, no entanto, esse

<sup>244</sup> Doravante *Prolegômenos a toda metafísica futura* será nomeado *Prolegômenos*, no corpo do texto, e para a marcação das citações e das referências utilizaremos a designação Prol, convencionada pela Akademie-Ausgabe.

conteúdo é de uma natureza meramente lógica, desde que é derivado do uso das categorias em separado das condições sensíveis (esquemas) que as afirmam; e tal uso, para Kant, é meramente lógico (ao invés de real). Dito de outro modo, a consideração das coisas por meio das categorias puras (como algum entendimento puro poderia pensá-las) é capaz de produzir julgamentos analíticos sobre as implicações dos conceitos das coisas assim consideradas, mas não conhecimento sintético *a priori* das coisas em si mesmas (ALLISON, 2004, p. 17) (os grifos são do comentador)<sup>245</sup>.

Grier explica o realismo transcendental como uma confusão entre as aparências e as coisas em si mesmas. Para ela, nisso “há uma falha em reconhecer que a única maneira na qual os objetos podem ser dados a nós é sob as condições subjetivas da sensibilidade (espaço e tempo) (GRIER, 2007, p. 150)<sup>246</sup>. Grier também entende que os equívocos de Leibniz e de Locke são enquadrados por Kant como exemplos de realismo transcendental. Assim,

[e]mbora referências explícitas de Kant ao “realismo transcendental” sejam escassas, parece claro que ele quer caracterizá-lo como uma posição errônea que toma as condições subjetivas de espaço e tempo, e portanto também os *objetos* espaço-temporais (aparências), como dados “em si mesmos”, independentemente da nossa sensibilidade. (...) o realismo transcendental é especialmente fundamentado na tendência em estender as condições e princípios pertencentes à *sensibilidade* para além do seu legítimo domínio (GRIER, 2007, p. 98) (os grifos são da comentadora)<sup>247</sup>.

A comentadora identifica o realismo transcendental com o problema, visto por nós em relação à sensibilidade, de aplicar as condições sensíveis do espaço e do tempo às coisas em si. Uma das dificuldades em relação ao realismo transcendental é que ele não reconhece o fenômeno em contraposição à coisa em si. De nossa parte, fazemos aqui duas justificativas: por um lado, nós tomamos o realismo transcendental em separado do uso transcendental do entendimento pelo fato de Kant ter abordado inúmeras vezes o mau uso do entendimento (uso transcendental), em relação ao afastamento da experiência, sem envolver o realismo transcendental, e, por outro, em relação aos diversos tipos de erros possíveis ao entendimento, consideramos que o uso transcendental é diferente de misturar os conceitos tanto quanto de duvidar, de negar e de se enganar a respeito

---

<sup>245</sup> “...the thought (by the pure understanding) of things as they are in themselves is not completely empty; it has a certain content. At the same time, however, this content is of a merely logical nature, since it is derived from a use of the categories apart from the sensible conditions (schemata) that realize them; and such a use for Kant is itself merely logical (rather than real). Otherwise expressed, a consideration of things by means of pure categories (as some putative pure understanding might think them) is capable of yielding analytic judgments concerning the implications of the concepts of things so considered, but not synthetic *a priori* knowledge of the things themselves” (ALLISON, 1983, p. 17).

<sup>246</sup> “...this confusion of appearances and things in themselves broadly represents the adoption of the methodological position referred to as transcendental realism. According to this, there is a failure to recognize that the only way in which objects can be given to us is under the subjective conditions of sensibility (space and time)” (GRIER, 2007, p. 150).

<sup>247</sup> “Although Kant’s explicit references to ‘transcendental realism’ are scanty, it does seem clear that he wishes to characterize it as an erroneous position that takes the subjective conditions of space and time, and therefore also spatiotemporal *objects* (appearances), to be given ‘in themselves,’ independently of our sensibility. (...) transcendental realism is specifically grounded in the tendency to extend the conditions and principles belonging to *sensibility* beyond their legitimate domain” (GRIER, 2007, p. 98).

deles. Dessa forma, entendemos que é possível fazer a diferenciação entre a anfíbolia, enquanto ela representa uma mistura dos conceitos, os idealismos, a dúvida, a negação e o erro por ignorância, em função das particularidades que envolvem cada um desses problemas.

### 3.1.2.7 erro por ignorância ou por desatenção

Em relação a este problema, em *Prolegômenos* Kant disse que

[a] diferença entre a verdade e o sonho não resulta da natureza das representações, que se referem aos objetos, pois elas são idênticas em ambos, mas da sua conexão segundo as regras que determinam a ligação das representações no conceito de um objeto, e enquanto elas podem ou não coexistir numa experiência. E, neste caso, não depende dos fenômenos se o nosso conhecimento toma a aparência por verdade, isto é, se a intuição, pela qual um objeto nos é dado, é tomada por um conceito do objeto ou também da sua existência, que o entendimento unicamente pode pensar. Os sentidos representam-nos o curso dos planetas ora para a frente, ora para trás e aqui não há nem erro nem verdade, porque, enquanto alguém se contentar com ver aí apenas um fenômeno, ainda não se profere um juízo sobre a condição objetiva do seu movimento. Mas porque, se o entendimento não tomar atenção para impedir que este modo subjetivo de representação não seja considerado objectivo, pode facilmente surgir um juízo falso, diz-se que eles parecem retrogradar; por conseguinte, a aparência não deve atribuir-se aos sentidos, mas ao entendimento, ao qual unicamente cabe proferir um juízo objectivo a partir do fenômeno (Prol A 66-7).

Kant indicou a necessidade de prestar atenção ao se proferir um juízo, pois o sujeito que usa o seu entendimento de maneira descuidada e sem vigilância pode ser vítima de erros. Tomar a aparência por verdade ou considerar como objectivo um modo de representação que é subjetivo revelariam uma falta de cuidado e de conhecimento por parte do entendimento. Ainda na *Estética* vemos Kant salientar o seguinte:

Se eu digo que no espaço e no tempo a intuição, tanto dos objetos externos como a autointuição da mente, representa a ambos tal como eles afetam nossos sentidos, i.e., tal como *aparecem*, isto não quer dizer que esses objetos seriam uma mera *ilusão*. (...). Seria minha própria culpa se eu transformasse em mera aparência aquilo que deveria contar como parte do fenômeno (KrV B 69) (os grifos são de Kant)<sup>248</sup>.

Aqui, como aconteceu nos textos pré-críticos, a responsabilidade de realizar juízos defeituosos recai sobre o próprio sujeito, com o equívoco de interpretação refletindo a inabilidade em discernir o fenômeno de algo ilusório.

---

<sup>248</sup> “Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung, sowohl der äußeren Objekte, als auch die Selbstanschauung des Gemüts, beides vor, so wie es unsere Sinne affiziert, d.i. wie es erscheint; so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer Schein wären. (...) Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, bloßen Schein machte” (KrV B 69).

Lebrun aborda a questão da ignorância considerando ainda dois tipos de erro: I. aquele que resulta do julgamento precoce que desconsidera as deformações da percepção e II. aquele que não observa a indeterminação própria do conhecimento. Ambos são entrelaçados, pois o julgar precoce não questiona a suficiência do que os sentidos fornecem e conclui antes de obter dados mais corretos. O erro, “aparecerá, portanto, como uma simples ignorância do todo (...). Ora, a distância em relação ao verdadeiro - que não é sempre verificável - é somente o efeito desta ignorância de minha ignorância” (LEBRUN, 2002, p. 60). Lebrun aprofunda mais o que está em jogo nesse erro e destaca que não é tanto a precipitação aquilo que o induz, mas muito mais o acreditar possuir a verdade, de forma que o erro advém de uma ignorância quanto a que o conhecimento é indeterminado (ou, nos parece, de uma ignorância de que há limites para aquilo que se pode conhecer). O comentador também aponta para a conexão entre entendimento e razão em relação ao erro, assim como para a diferença entre os seus problemas. Para ele, 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 (LEBRUN, 2002, p. 60).

Assim, a ignorância relativa ao erro do entendimento pode se localizar em um não saber discriminar aparência de fenômeno tanto quanto na crença em relação à possibilidade de se alcançar verdades (permanentes e/ou totais). Mas trata-se de toda forma de um erro evitável, enquanto a ilusão que surge por intermédio da razão (a transcendental) persiste mesmo que se tenha reconhecido a sua fonte.

### 3.1.2.8 ilusão do entendimento

A ilusão do entendimento é um erro (evitável) que recai sobre o uso dos conceitos produzidos por esta faculdade tanto quanto dos seus ajuizamentos (diferentemente da ilusão transcendental inevitável da razão, que envolve os conceitos puros da razão). Na *Crítica*, há vários exemplos de ilusão do entendimento. Na *Lógica transcendental*, Kant chamou de “arte ilusória” (KrV B 85) a concessão dada à lógica de alcançar verdades materiais. Na oportunidade ele também se referiu à lógica da ilusão como uma “arte sofisticada de dar ares de verdade à própria

incerteza, e mesmo à própria ilusão intencional, pela qual se imitava o método de rigor prescrito pela lógica em geral, e se empregava a sua tópica para o embelezamento de cada procedimento vazio” (KrV B 86). Notemos então que há casos nos quais a ilusão do entendimento recobre problemas já abordados anteriormente, tais como o erro lógico e a intenção sofisticada.

Outra menção a esse problema é com relação a Hume, que viu nos conceitos do entendimento apenas aquilo que os ligava ao hábito. Kant apontou para essa conexão como sendo uma ilusão da faculdade do conhecimento. Tal ilusão produziria uma associação equivocada ou uma conclusão falsa (KrV B 128). O entendimento é então iludido e enganado pelas próprias conclusões a que chega.

A ilusão do entendimento que consta na *Crítica* pode corresponder também aos aspectos vistos no primeiro capítulo ao discutirmos os textos pré-críticos. Lá, tais ilusões associavam-se a um vício de sub-repção, quando um conceito sensitivo fazia a vez de um intelectual, apropriando-se de suas características. Relembrando, “[d]esses axiomas bastardos saíram sem dúvida os princípios para enganar o entendimento que infelizmente se encontram espalhados por toda a metafísica” (MSI II 412). Então, novamente o entendimento é iludido e enganado.

Com relação à ilusão do entendimento, temos alguns critérios para diferenciá-la da transcendental. São eles a inevitabilidade, a intencionalidade, o envolvimento com a lógica geral (pois que a ilusão transcendental aborda as ideias da razão, assim como o incondicionado), além de ligar-se a certos aspectos do realismo transcendental, como o considerar ilusórios os objetos externos.

## 3.2 OS JUÍZOS ILUSÓRIOS

### 3.2.1 A razão, as ilusões e os erros

Na *Dissertação*, Kant se referiu a uma ilusão que se produzia por meio da sensibilidade e a uma outra que ocorria em relação ao entendimento. Na *Crítica*, o contexto da ilusão sofre diferenciações, primeiro quanto ao fato de que os sentidos não errarem<sup>249</sup>, pois nem ao menos julgam (KrV B 350), e depois quanto ao surgimento de uma nova ilusão, a da razão. Mas notemos

---

<sup>249</sup> Salvo naturalmente aquelas exceções, mencionadas neste capítulo a respeito dos enganos relativos à sensibilidade, quando discutimos o fato de às vezes Kant parecer retomar a linha de pensamentos da *Dissertação*.

três pontos: I. algumas vezes Kant trabalhou com as ilusões na *Crítica* sem discriminar se eram da razão ou do entendimento, tarefa essa que nos propomos a fazer, II. além das ilusões, ele também conferiu à razão alguns erros e III. com a *Crítica* é possível estabelecer dois planos completamente distintos: o do erro evitável (desatenção, fantasia e ilusão) e o da ilusão transcendental inevitável. Vejamos que Kant situou o erro dentro de um cenário no qual ele desaparece ao voltar-se para a experiência e para as reflexões lógica e transcendental, enquanto a ilusão transcendental, alinhada ao incondicionado, não pode ser contornada, mas tão somente guiada para um uso imanente. Assim temos que as asas (ou o vislumbrar do incondicionado) foram dadas somente à razão.

Passamos então a considerar a introdução da *Dialética*. Esta traz uma breve retomada dos argumentos sobre o erro vistos anteriormente, mas também distingue entre ilusão e doutrina da probabilidade e entre ilusão e fenômeno, este quando entendido como aparência que ilude<sup>250</sup> (KrV B 349). Assim, a probabilidade, que faz parte da *Analítica*, pode ser insuficiente, mas não é falsa; o fenômeno, enquanto objeto, em si mesmo não engana, mas apenas pode equivocar-se o juízo a respeito dele. E levando em conta que verdade e ilusão não estão no objeto, mas no juízo a respeito desse objeto, Kant diferenciou o fenômeno (intuído) da ilusão, pois, quando o conhecimento do fenômeno se guia pelas leis do entendimento, não há erro, ao que se segue a seguinte conclusão: “nem o entendimento por si mesmo (sem a influência de outra causa) nem os sentidos por si mesmos errariam” (KrV B 350).

Feita a ressalva de que fenômeno e ilusão não são iguais (KrV B 350), Kant mencionou novamente o erro causado pela confusão entre fundamentos subjetivos (da sensibilidade) e objetivos (do objeto em relação ao entendimento). Mas esse ainda não parece ser o cerne da questão (KrV B 350). O que de fato está em jogo nesse início da *Dialética* é o apontar, no contexto do engano, para uma nova protagonista: a ilusão que não sendo empírica, mas sim transcendental, não tem afinidade com os objetos, porém com o entendimento (que lida com os objetos) e assim exerce a sua influência a partir de princípios que não participam da experiência (KrV B 352). Tampouco é da ilusão lógica que se trata, pois esta logo desaparece ao se considerar devidamente as regras

---

<sup>250</sup> Para Kemp Smith, “[a]parência (*Erscheinung*) é uma transcrição em termos fenomenais de alguma realidade independente; e de tais aparências nós podemos adquirir o que do ponto de vista humano é conhecimento genuíno” (KEMP SMITH, 2012, p. 427); “Appearance (*Erscheinung*) is a transcript in phenomenal terms of some independent reality; and of such appearances we can acquire what from the human point of view is genuine knowledge”. Acreditamos ser possível, além disso, depreender do trecho de Kant uma alusão à questão aparência-verdade debatida, por exemplo, pelos pré-socráticos, que buscavam, no contexto das mudanças, a verdade por detrás das aparências (MARIAS, s/d, 34), questão essa muito próxima, segundo nosso ponto de vista, à Reflexão 1246, conforme considerada por Kemp Smith: “A Ideia é singular (*individuum*), autossuficiente, e eterna. A divindade da nossa alma é a sua capacidade de formar a Ideia. O sentido fornece apenas cópias ou quase *apparentia*” (KEMP SMITH, 2012, p. 433); “The Idea is single (*individuum*), self-sufficient, and eternal. The divinity of our soul is its capacity to form the Idea. The senses give only copies or rather *apparentia*”.

lógicas. A ilusão que importa, portanto, é a transcendental, assim como os “mal-entendidos e desvarios” (KrV B 366) que dela podem se derivar<sup>251</sup>.

Além da ilusão do entendimento, que já tratamos, Kant ainda distinguiu, na *Dialética*, três outros tipos de ilusões: a lógica, que reflete um mero descuido para com as regras lógicas do raciocinar (relativa aqui à razão e não ao entendimento); a empírica, que diz respeito ao uso empírico do entendimento e tem como exemplo as ilusões de ótica, quando “a faculdade de julgar é desviada do caminho pela influência da imaginação” (KrV B 352), e a transcendental, que difere das duas anteriores. Vamos tratá-las separadamente, porém lembrando sempre da ressalva, feita no início do capítulo, quanto às traduções divergentes do conceito de ilusão, motivo pelo qual traremos em alemão, nas nota de rodapé, os trechos nos quais o conceito aparece.

### 3.2.1.1 A ilusão lógica da razão

A ilusão lógica, que Kant também chamou de “a ilusão das inferências falaciosas” (KrV B 353)<sup>252</sup>, resulta da falta de cuidado para com as regras lógicas, que aplicadas com rigor fazem desaparecer a ilusão. Para Kant, “a dialética lógica, na dissolução das inferências falaciosas, ocupa-

---

<sup>251</sup> A título de uma breve contribuição histórica para o tema da ilusão, consideramos oportuno e conveniente apresentar o ponto de vista de Ferreira, segundo o qual, na época de Kant, Lambert dedicava-se a pesquisas similares, investigando o erro e a ilusão das aparências. Assim, na obra *Novo Organon* (1764), o quarto capítulo, intitulado *Fenomenologia*, traz a doutrina da aparência, que considera o tema aparência/verdade como submetido a uma lógica da ilusão (FERREIRA, 1988, p. 22). Admitida a possibilidade de uma distorção ilusória, “a ilusão é denunciada pelo estabelecimento dos mecanismos da sua gênese e construção e a aparência converte-se em veículo ou índice da verdade, pois o que nela aparece é a realidade, quando o espectador determinou as coordenadas da sua posição” (FERREIRA, 1988, p. 32-3). Então, a *Fenomenologia*, Lambert abordou a aparência e a verdade nos níveis da experiência com a implicação da perspectiva do observador. Desse modo, os objetos dados na experiência não são imediatamente reais (já que é possível a distorção ilusória), mas o acesso a eles depende da posição do observador e do método empregado (assim o astrônomo, que observa o universo, passa da configuração aparente à sua estrutura real). Aparência/verdade são dois momentos de um processo: a primeira pode vir a ser ilusão ou erro, mas pode também fundar uma verdade. Logo, a ilusão pode ser sanada por meio da experiência que identifica a verdade (aparência verdadeira), diferenciando-a da aparência falsa. A *Fenomenologia* pode ser vista como propedêutica da metafísica que permite alcançar a verdade e evitar o erro (FERREIRA, 1988, p. 34). Segundo o comentador, o mundo físico dos corpos “dá-se como aparência que não é necessariamente ilusão; recorrendo ao mesmo termo alemão *Schein*, Lambert concentra todo o seu esforço na imprescindível dicotomia do seu sentido, preparando a solução kantiana de precisar com o máximo rigor a diferença entre *Schein* (aparência = ilusão) e *Erscheinung* (aparência = fenômeno)” (FERREIRA, 1988, p. 32).

<sup>252</sup> “...der Schein der Trugschlüsse” (KrV B 353).

se apenas com um erro na observação dos princípios, ou com uma ilusão artificial na imitação dos mesmos” (KrV B 354)<sup>253</sup>.

Kant, ao se referir a uma dialética natural, mais precisamente àquela que diz respeito à ilusão transcendental, diferenciou-a da ilusão lógica e sugeriu que esta última pode, além da desatenção, ser produzida também por ignorância ou por intenção sofisticada. Ele disse que

há uma dialética natural e inevitável da razão pura, portanto, que não é uma dialética em que um ignorante, por falta de conhecimentos, pudesse enredar-se por si mesmo, ou que algum sofista tenha criado artificialmente para confundir pessoas racionais, mas sim uma dialética que se prende irresistivelmente à razão humana e que, mesmo depois de termos desvendado seu truque, não cessará de enganá-la com falsas promessas, lançando-a continuamente em confusões momentâneas que têm de ser a cada vez suprimidas (KrV B 354-5)<sup>254</sup>.

Portanto, podemos equiparar as causas e as consequências da ilusão lógica às de um erro lógico, como aquele que vimos ao tratar do entendimento, apenas com a diferença de que no caso da ilusão o problema tem origem em um silogismo da razão e não em um mero raciocínio formal do entendimento. A dificuldade lógica surgida dessa ilusão, portanto, encontra-se no encadeamento das inferências da razão (mediatizadas), que contém a proposição maior, a intermediária (premissa menor) e a conclusão<sup>255</sup>.

Para Kemp Smith, a ilusão lógica destaca-se por si mesma das outras e sintetiza-se simplesmente “na falta de atenção e na ignorância, e desaparece imediatamente após o surgimento da atenção” (KEMP SMITH, 2012, p. 427)<sup>256</sup>.

Encontramos o que consideramos uma alusão à ilusão lógica e um cunho sofisticado no *Manual* quando Kant, a respeito das ilações da razão disjuntiva, referiu-se aos dilemas (ilações da razão hipotético-disjuntiva) e deles disse que

há contudo algo ilusório, se tomamos a *incompreensibilidade* (*Unbegreiflichkeit*) do oposto como sua *impossibilidade*. Por isso, os dilemas têm em si mesmos muito de capcioso, ainda quando inferem corretamente. Eles podem ser usados tanto na defesa de proposições verdadeiras como para atacar proposições verdadeiras através das dificuldades que lhe são opostas (Log AK 131) (os grifos são de Kant).

<sup>253</sup> “Denn wir haben es mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion zu tun, die selbst auf subjektiven Grundsätzen beruht, und sie als objektive unterschiebt, anstatt daß die logische Dialektik in Auflösung der Trugschlüsse es nur mit einem Fehler, in Befolgung der Grundsätze, oder mit einem gekünstelten Scheine, in Nachahmung derselben, zu tun hat” (KrV B 354).

<sup>254</sup> “Es gibt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper, durch Mangel an Kenntnissen, selbst verwickelt, oder die irgendein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhindert anhängt, und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen” (KrV B 354-5).

<sup>255</sup> Essa ilusão lógica é a que concerne à razão, e lembramos que a diferença entre a inferência da razão mediata e a do entendimento imediata encontra-se à p. 88 deste trabalho.

<sup>256</sup> “...inattention or ignorance; and vanishes immediately the attention is aroused” (KEMP SMITH, 2012, p. 427).

A partir da diferenciação realizada na *Crítica* entre séries ascendentes e descendentes<sup>257</sup>, podemos notar que a ilusão lógica ocorre quando se produz algum engano na conclusão descendente, ao passo que a ilusão transcendental, que examinaremos mais à frente, nasce com a função ascendente, oportunidade essa na qual a razão instiga com a possibilidade de se ter acesso a objetos que não se situam no âmbito empírico.

### 3.2.1.2. A ilusão empírica

É compreensível o fato de Kant não ter se detido na análise da ilusão empírica, pois ela enquadra-se melhor em outros campos de saber, mas o filósofo dela se utilizou para comparar o seu caráter de inevitabilidade com o da ilusão transcendental. Assim, na *Crítica*, ele apontou o seguinte:

[u]ma *ilusão* que não pode ser evitada, do mesmo modo como não podemos evitar que o mar nos pareça no meio mais elevado do que na margem, já que vemos aquele através de raios de luz mais elevados, ou ainda do mesmo modo como o próprio astrônomo não consegue evitar que a lua lhe pareça maior ao surgir, ainda que sem deixar enganar-se por essa ilusão (KrV B 354) (o grifo é de Kant)<sup>258</sup>.

Para explicitar o foco do trabalho crítico, em relação à ilusão transcendental, Kant alertou que “[n]ossa tarefa não é aqui, a de lidar com a ilusão empírica (p. ex. a ótica), que se encontra no uso empírico de regras do entendimento, que de resto são corretas, e na qual a faculdade de julgar é desviada do caminho pela influência da imaginação” (KrV B 352-3)<sup>259</sup>. A faculdade de julgar contaminada pela imaginação acredita ser real aquilo que só é ilusão (de ótica). São ocorrências cotidianas sobre as quais aprendemos a não depositar demasiada confiança em seu testemunho. A esse propósito, para Licht dos Santos,

em certas circunstâncias particulares, um bastão imerso na água irá nos parecer quebrado (ilusão empírica), mas tal aparência não é em si mesma falsa ou verdadeira, simplesmente é assim que o bastão nos aparece (modificação no sujeito). O erro surge no julgar, mais precisamente, quando, ao considerar uma modificação nossa como propriedade do objeto,

<sup>257</sup> No segundo capítulo, quando estudamos a razão, havíamos visto que a série ascendente é aquela na qual há uma proposição que considera o regresso até o incondicionado, enquanto a série descendente realiza um progresso em direção ao condicionado.

<sup>258</sup> “Eine Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist, so wenig als wir es vermeiden können, daß uns das Meer in der Mitte nicht höher scheine, wie an dem Ufer, weil wir jene durch höhere Lichtstrahlen als diese sehen, oder, noch mehr, so wenig selbst der Astronom verhindern kann, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer scheine, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen wird” (KrV B 354).

<sup>259</sup> “Unser Geschäft ist hier nicht, vom empirischen Scheine (z.B. Dem optischen) zu handeln, der sich bei dem empirischen Gebrauche sonst richtiger Verstandesregeln vorfindet, und durch welchen die Urteilskraft, durch den Einfluß der Einbildung verleitet wird” (KrV B 352-3).

julgo que o bastão está de fato quebrado; nesse caso, sucumbindo à aparência, profiro um juízo falso e sou vítima da ilusão. A ilusão transcendental, em contraste com a empírica, adere a conceitos e princípios *a priori* da razão, mas uma e outra, diferentemente da ilusão lógica, não podem ser dissipadas (LICHT DOS SANTOS, 2008, p. 138).

Mas, se, como afirmou Kant, esse tipo de engano é restrito ao uso empírico do entendimento, então a ilusão empírica deve ser relacionada aos erros do entendimento. Pensamos que Kant, por um lado, diferenciou a ilusão transcendental da empírica, já que a última é relativa ao âmbito sensível tanto quanto à faculdade de julgar, e por outro lado ele a relacionou à empírica em decorrência da inevitabilidade que ocorre em ambas.

Relembremos ainda que Kant se referiu em *Sonhos* a tipos de ilusão, a da imaginação (TG II 320 NR) e a ótica (TG II 349), e que àquela época ele não dispunha da faculdade da razão formulada tal qual na *Crítica*. Lá, a propósito dos conceitos de espírito, ele disse que “[t]ais conceitos podem ser chamados sub-reptícios. Há muitos deles, que em parte nada mais são do que uma ilusão da imaginação” (TG II 320 NR).

Também em *Sonhos* ele lançou mão do recurso da imagem virtual para explicar o que poderia se passar com os delírios, além de pensar através deste exemplo a questão dos problemas relativos à metafísica preocupada com os temas a respeito do suprassensível.

Na *Dissertação*, a ilusão se referia ao funcionamento do entendimento quando este admitia um engano sub-reptício. A ilusão então abria a possibilidade para se fazer correções na formulação dos problemas, eliminando-se assim o engano. Na *Crítica*, Kant também incluiu a ilusão empírica, que se relaciona à imaginação e a um equívoco da faculdade de julgar e ainda se articula ao entendimento.

Em todo caso, com relação ao objeto é possível verificar que na empírica a ilusão ocorre com a participação de algum objeto, enquanto na transcendental, como veremos a seguir, não há referentes empíricos, mas sim uma busca a partir de condições puramente subjetivas de se alcançar um conhecimento que envolve objetos inverificáveis na experiência, como a totalidade das condições.

### 3.2.1.3 A ilusão transcendental e os erros

O trabalho realizado por Kant atestou que, no fundamento do equívoco da metafísica tradicional, em relação à apreensão do incondicionado, há um movimento natural e irreduzível da razão em direção precisamente à temática interdita (alma, mundo e Deus) pela *Crítica*. O filósofo chamou a esse movimento de ilusão transcendental, notando que a demanda pelo suprassensível se sustenta mesmo frente a um intelecto bem-informado a respeito da impossibilidade de alcançá-lo. Kant concluiu que o modo de funcionamento da razão cede inevitavelmente ao apelo de busca pelo incondicionado e pela totalidade das condições. Do mesmo modo, advindas da própria natureza inquisidora da razão, as ideias da razão são conceitos vinculados à ilusão transcendental e ao incondicionado que perguntam pela alma, por Deus e pelo mundo. É dessa forma que

[p]ara Kant, todas as pseudociências da metafísica racionalista têm a sua fundação em uma tendência natural da razão humana para transcender os seus limites e buscar uma completude do seu conhecimento que estará para sempre além [do que] a natureza finita da humanidade [pode] alcançar. A ocasião para estas investigações vão mas inevitáveis é dada pelo que Kant chama de ‘ideias da razão’ (WOOD, 2009, p.17)<sup>260</sup>.

E ainda, segundo Kant,

[e]m relação ao seu resultado, portanto, tais inferências devem ser denominadas *sofísticas*, e não silogismos, por mais que se pudessem perfeitamente carregar este último nome devido à sua origem, já que não são inventadas nem surgem por acaso, mas se originam da natureza da razão. Não são sofisticções dos seres humanos, mas da própria razão pura, e nem o mais sábio dentre todos os homens consegue delas livrar-se. Ele até conseguiria, talvez evitar o erro depois de muitos esforços, mas jamais se livraria em definitivo da ilusão que incessantemente o tenta e ridiculariza (KrV B 397) (o grifo é de Kant)<sup>261</sup>.

Contudo, é necessário que façamos uma observação a título de esclarecimento, pois o que foi dito acima precisa ser relativizado. É certo que por detrás do erro metafísico há a ilusão transcendental, mas isso não significa que esta ilusão seja sinônimo de erro (fato esse apontado anteriormente). Vimos que a ilusão transcendental inspira o movimento que busca o incondicionado, do que se abrem duas possibilidades: o uso imanente e o uso transcendente. De tal

---

<sup>260</sup> “For Kant, the pseudosciences of rationalist metaphysics all have their foundation in a natural tendency of human reason to transcend its limits and to seek a completeness in its knowledge which it will be forever beyond the finite nature of humanity to achieve. The occasion for these vain but inevitable inquiries is provided by what Kant calls the ‘ideas of reason’” (WOOD, 2009, p.17).

<sup>261</sup> “Dergleichen Schlüsse sind in Ansehung ihres Resultats also eher vernünftelnde, als Vernunftschlüsse zu nennen; wiewohl sie, ihrer Veranlassung wegen, wohl den letzteren Namen führen können, weil sie doch nicht erdichtet, oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen sind. Es sind Sophistationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrtum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und öfft, niemals völlig loswerden kann.” (KrV B 397).

sorte, não podemos deixar de nos lembrar de que “uma coisa é a ilusão, outra coisa são o erro e a falsidade que ela pode suscitar. O erro consiste em tomar a aparência (*Schein*) de verdade como o verdadeiro, isto é, a ilusão (*Schein*) é a fonte *positiva* de erro, mas não é nem o erro nem o falso” (LICHT DOS SANTOS, 2008, p. 138) (o grifo é do comentador).

É evidente que a ilusão transcendental corrobora para os problemas relacionados aos erros quando do seu uso transcendente, mas, por outro lado, promove a maior unidade sistemática do uso imanente quando vinculada ao princípio regulativo. Do mesmo modo, as ideias transcendentais conferem aos temas metafísicos um estatuto aos moldes daquele auferido pelos dados empíricos, mas isso apenas quando de um uso transcendente. É o que destaca Santos, segundo o qual,

Kant parte do pressuposto segundo o qual, não podemos considerar as ideias transcendentais em si como transcendentais, pois uma vez que elas são dadas pela natureza da nossa razão, e sendo absurdo supor que este tribunal supremo que é a razão contenha erros e ilusões originários, não são as ideias, mas o seu uso que deve ser considerado transcendente ou imanente (SANTOS, 2011, p. 117).

Então, quando do uso transcendente das ideias, a razão gera argumentos destituídos de sentido que por vezes alcançam resultados semelhantes aos dos delírios na loucura (como vimos em *Sonhos*). Ter essa diferença em mente é importante porque ao falarmos neste capítulo dos problemas envolvendo os ajuizamentos criticados por Kant estamos direcionando o nossa atenção ao uso transcendente da razão, da ilusão transcendental e das ideias da razão. Com esse ponto esclarecido, prossigamos com a *Crítica*.

Distinguindo a ilusão transcendental da mera fantasia (KrV 371), Kant se referiu à propensão natural do homem para se dirigir a questões que vão além dos dados objetivos. Assim,

Platão observou muito bem que o nosso poder cognitivo sente uma necessidade muito mais elevada do que descrever meros fenômenos segundo a unidade sintética para poder lê-los como experiência, e que a nossa razão ascende naturalmente a conhecimentos que vão muito além daquilo com que algum objeto dado pela experiência pudesse ser congruente, mas que nem por isso deixam de ter a sua realidade e não são meras fantasias (KrV B 370-1).

A ilusão transcendental não é fantasia nem tampouco “uma dialética em que um ignorante, por falta de conhecimentos, pudesse enredar-se por si mesmo” (KrV B 354), muito embora ela possa vir a provocar uma fantasia (do entendimento) ou atrelar-se a uma falta de atenção em relação às regras lógicas. Assim, não sendo erro, ela pode contudo conduzir a ele, quando configura um uso transcendente.

Dos três tipos de ilusão (lógica, empírica e transcendental), a transcendental e a empírica destacam-se pela inevitabilidade, quando a transcendental, mesmo se corrigida, permanece iludindo-nos quanto ao alcance da totalidade das condições. Kant explicou que

em nossa razão (considerada subjetivamente, como uma faculdade humana de conhecer) residem regras fundamentais e máximas do seu uso que têm o verdadeiro aspecto de princípios objetivos, e fazem com que a necessidade subjetiva de uma certa conexão de nossos conceitos para o entendimento seja tomada por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si mesmas (KrV B 353).

A propósito das ilusões empírica e transcendental, Kemp Smith acrescenta um outro aspecto de concordância entre as duas ao lado da inevitabilidade que já vimos. Ele nota que ambas, originando-se de necessidades práticas (o “originar-se” entendido não como derivando-se de, mas sim como inicializando com a experiência prática), possuem vantagens. Assim, é possível entendê-las como aflorando com as experiências e acarretando benefícios práticos. Assim, em relação à ilusão empírica, trata-se da capacidade de comprimir no campo visual uma grande extensão de terra quando os lados paralelos de uma rua convergem, ampliando desse modo a abrangência da visão. Similarmente, as ideias da razão ofereceriam tal suporte prático na orientação para a obtenção do conhecimento e, por afinidade, suprindo-nos com as condições para a realização do imperativo moral. Desse modo, “embora teoreticamente falsas, elas são, do ponto de vista prático, legítimas e indispensáveis (KEMP SMITH, 2012, p. 428)<sup>262</sup>.

Para Grier, quanto à ilusão transcendental, Kant trabalhou com o que ela chama “tese da inevitabilidade” (GRIER, 2007, p. 303), que se refere tanto à inevitabilidade contida nas inferências falaciosas da metafísica (levadas a cabo pela ilusão transcendental) quanto na evitabilidade dos erros envolvidos em tais inferências. A princípio paradoxal, tal constatação conduz àquilo que temos afirmado: a ilusão transcendental é inevitável, mas os erros não o são. Ainda segundo Grier, o que ocorre é que seríamos compelidos a confundir uma necessidade subjetiva com uma objetiva, em função de a razão possuir regras e máximas subjetivas que se apresentam com o aspecto de princípios objetivos. Como vimos anteriormente, para a comentadora, P1 é a máxima lógica que manda buscar o incondicionado, e Grier enfatiza que, embora este princípio expresse o anseio de unidade da razão, ele não diz respeito diretamente aos objetos. Então,

[p]orque P1 por si mesmo não fornece os fundamentos para qualquer julgamento a priori sobre os objetos, pois ele abstrai todo o conteúdo do conhecimento; ele simplesmente prescreve que a unidade de pensamento seja *procurada*. Em função disso, qualquer uso de P1 como um princípio objetivamente válido, qualquer tentativa de extrair dele verdades materiais ou objetivas, é ‘ilusório’ (GRIER, 2007, p. 121) (o grifo é da comentadora)<sup>263</sup>.

---

<sup>262</sup> “...though theoretically false, they are from a practical point of view both legitimate and indispensable” (KEMP SMITH, 2012, p. 428).

<sup>263</sup> “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’” (GRIER, 2007, p. 121).

O uso objetivo de P1 é ilusório. Contudo, para Grier, Kant indicou que nós não temos opção senão considerá-lo como objetivo, pois, para que ele tenha “uma força epistêmica, é *necessário* admiti-lo como objetivamente válido” (GRIER, 2007, p. 121) (o grifo é da comentadora)<sup>264</sup>. Desse modo ocorre um deslizamento natural da busca pela unidade de P1 para um outro princípio, o P2, desta vez afirmando que há o incondicionado para um condicionado dado. P2 é um princípio transcendental e objetivo, “uma demanda a priori da razão; de fato, ela expressa a própria natureza da razão. (...) Tal hipótese, no entanto, é ilusória no sentido de que ela supõe algo sobre os objetos considerados em si mesmos, e isso transcende a nossa capacidade para conhecer” (GRIER, 2007, p. 125)<sup>265</sup>.

Portanto, o traço que a ilusão transcendental confere quando usada em relação a objetos é I. equivocado, pois afirma a existência de um incondicionado e de uma totalidade que é impossível de ser alcançada pela natureza finita do homem, e II. transcendente, pois se refere objetivamente a objetos de ideias que estão além da experiência como se eles tivessem o mesmo estatuto dos objetos empíricos.

Vimos no capítulo anterior que Kant indicou três situações nas quais o incondicionado pode ser buscado: I. na síntese categórica em um sujeito, II. na síntese hipotética dos membros em uma série e III. na síntese disjuntiva das partes em um sistema. O passo seguinte foi discutir, no Segundo livro, *Das inferências dialéticas da razão*, os três tipos de silogismo empregados transcendentemente, tal como poderemos acompanhar a seguir. Porém, fazemos notar que, daqui para frente, com base no que já estudamos, em todas as situações nas quais ocorrerem menções a erros ou a ilusões, faremos uma análise procurando discernir que tipo de erro ou de ilusão se trata.

### 3.2.1.3.1 Os paralogismos

O paralogismo, conforme abordado por Kant, ocorre quando o eu de pensamento (*eu penso*) é representado aos moldes de um sujeito empírico. O paralogismo pode se apresentar como lógico ou como transcendental. O primeiro corresponde à “falsidade de um silogismo no que diz

<sup>264</sup> “...to have any epistemic force, it is *necessary* to assume it to be objectively valid” (GRIER, 2007, p. 121).

<sup>265</sup> “...an a priori requirement of reason; indeed, it is expressive of the very nature of reason. (...) Such an assumption, however, is illusory in the sense that it presumes something about things considered in themselves, and this transcends our capacity for knowledge” (GRIER, 2007, p. 125).

respeito à forma, seja qual for o seu conteúdo. Um paralogismo transcendental, no entanto, tem um fundamento transcendental para inferir erradamente no que diz respeito à forma” (KrV B 399)<sup>266</sup>. Para Kant, “tal erro terá seu fundamento na natureza da razão humana, e trará consigo uma ilusão inevitável, ainda que não insolúvel” (KrV B 399)<sup>267</sup>. O paralogismo fundado na natureza da razão apresenta, portanto, um erro e uma ilusão. A ilusão é a transcendental, tendo em vista que é inevitável<sup>268</sup>. O erro, como veremos a seguir, refere-se a aplicar ao sujeito transcendental (mera forma “eu penso” sobre a qual não temos um objeto correspondente) atributos de um sujeito empírico, caracterizando o problema do uso transcendental do entendimento (aplicar as categorias além da sensibilidade a objetos do entendimento puro). Também podemos pensar na hipóstase, quando uma mera ideia da razão é tratada como algo existente.

O juízo *eu penso* é um conceito transcendental. Esse juízo apresenta os pensamentos como pertencentes à consciência e diferencia a alma (objeto do sentido interno) do corpo (objeto do sentido externo). Trata-se também da apercepção *eu penso*, que viabiliza todos os outros conceitos transcendentais. O *eu* é o objeto de estudo da psicologia. A psicologia racional, aquela que se concentra sobre o estudo do conceito *eu* sem considerar a experiência, distingue-se da empírica, que contempla o que advém pelo concreto da experiência. Mas pela proposição *eu penso* já se tem uma experiência interna, então a psicologia racional só pode ser parcialmente pura (KrV B 400-1).

Kemp Smith salienta que “como a psicologia racional falha em distinguir entre aparência e coisa em si mesma, ela identifica a mera apercepção com o sentido interno; o eu, experimentando a sucessão do sentido interno, supõe adquirir conhecimento da sua própria natureza essencial” (KEMP SMITH, 2012, p. 455)<sup>269</sup>. Podemos compreender que esse eu da apercepção, enquanto transcendental, não pode ser considerado como fenômeno nem pensado pelas categorias como se tal fosse - daí ocorrendo a falha mencionada pelo comentador. Além disso, as condições sob as quais o eu pensa (tempo, espaço) são condições subjetivas do sujeito e, por isso, não são válidas para tudo o que pensa (alma).

---

<sup>266</sup> “Der logische Paralogismus besteht in der Falschheit eines Vernunftschlusses der Form nach, sein Inhalt mag übrigens sein, welcher er wolle. Ein transzendentaler Paralogismus aber hat einen transzendentalen Grund: der Form nach falsch zu schließen” (KrV B 399).

<sup>267</sup> “Auf solche Weise wird ein dergleichen Fehlschluß in der Natur der Menschenvernunft seinen Grund haben, und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche, Illusion bei sich führen” (KrV B 399).

<sup>268</sup> Allison sustenta tal argumento (se algo não é inevitável, então não se trata de ilusão transcendental) ao analisar a diferença entre hipóstase e ilusão (ALLISON, 2004, p. 337).

<sup>269</sup> “As rational psychology fails to distinguish between appearances and things in themselves, it identifies mere apperception with inner sense; the self in experiencing the succession of its inner states is supposed to acquire knowledge of its own essential nature” (KEMP SMITH, 2012, p. 455).

Esse *eu*, “ou isso (a coisa) que pensa” (KrV B 404), representa apenas um sujeito transcendental do pensamento = X, que em si não pode ser conhecido, mas precisa sempre ser considerado em relação aos seus pensamentos, que não são outra coisa que seus predicados. Para Kant (KrV B 405), não é possível obter a representação de seres pensantes por meio de uma experiência externa, contudo, como diz Kemp Smith (2012, p. 456), “somos constrangidos a pensá-los em termos da nossa própria autoconsciência”<sup>270</sup>. A proposição *eu penso* não traz a percepção de uma existência e só pode ser entendida então de modo problemático<sup>271</sup> (KrV B 405). Devemos levar em conta que, como essa proposição é o veículo das categorias e nela se encontra a forma dos juízos do entendimento, as inferências por ela formuladas apresentam só “um uso transcendental do entendimento” (KrV B 406)<sup>272</sup>. Para Grier, a ilusão do paralogismo

pode comumente ser considerada como geradora da convicção de que as afirmações sobre a substancialidade podem ser feitas a respeito da constituição de um sujeito transcendental (...) Para entender o que Kant pensa ser errado em tal tentativa, nós devemos primeiro considerar a sua afirmação de que há um “fundamento transcendental” para as inferências paralogísticas (GRIER, 2007, p. 144)<sup>273</sup>.

O fundamento transcendental ao qual Grier se refere é o princípio P2, que afirma que o incondicionado é dado, pois, em seguida à demanda subjetiva pela unidade completa de pensamento caracterizada pelo P1, busca-se o princípio que oferece o último fundamento para o pensamento que, no caso do paralogismo, refere-se ao incondicionado e às condições sob as quais o pensamento em geral é possível (GRIER, 2007, p. 145)<sup>274</sup>. Nesse caso, a ilusão transcendental faz com que uma condição subjetiva seja tomada como objetiva, e a ideia de unidade incondicionada do pensamento é empregada erroneamente como possuindo realidade (GRIER, 2007, pp. 147-8).

Kant indicou que os paralogismos da doutrina pura da alma extraem-se da *Tábua das categorias* e ficam assim dispostos: I. a alma é substância (imaterialidade), II. é simples (incorruptibilidade), III. é unidade (personalidade) e VI. considerada em relação aos objetos do

<sup>270</sup> “...we are constrained to think them in terms of our self-consciousness” (KEMP SMITH, 2012, p. 456).

<sup>271</sup> Em B 310, Kant disse: “[e]u denomino problemático um conceito que, embora não contenha contradição, e se concatene com outros conhecimentos como limitação de determinados conceitos, não pode ser conhecido de modo algum no que diz respeito à sua realidade objetiva”.

<sup>272</sup> Parece-nos que aqui o “uso transcendental” não é aquele que corresponde ao erro na nossa lista, mas antes refere-se ao *a priori*, que leva em conta o entendimento puro, mais próximo portanto do uso transcendental de que trata a anfíbolia (ver p. 184).

<sup>273</sup> “...may generally be said to generate the conviction that substantive claims may be made about the actual constitution of the transcendental subject (...) To understand what Kant thinks is wrong with such an attempt, we may first consider his claim that there is a “transcendental ground” for the paralogistic inferences” (GRIER, 2007, p. 144).

<sup>274</sup> A comentadora acrescenta ainda que, enquanto o pensamento em geral concerne ao paralogismo, o empírico e o puro relacionam-se às outras ideias da razão (GRIER, 2007, p. 145).

espaço (comércio com os corpos) (KrV B 402). Em função disso, os paralogismos são em quatro. Passamos a estudá-los, primeiramente conforme expostos na edição A e depois na B. Salientamos que utilizaremos a divisão adotada na análise dos erros do entendimento para nos auxiliar na compreensão dos fatores envolvidos e também para esclarecer e separar o que é do entendimento e o que é da razão e das ilusões<sup>275</sup>.

### Os paralogismos na edição A

#### O primeiro paralogismo - Da substancialidade

O primeiro paralogismo, relacionado ao conceito de substancialidade, articula o seguinte silogismo: “eu, como ser pensante (alma), sou *substância*.” Esta conclusão é alcançada a partir da premissa maior “aquilo cuja representação é o *sujeito absoluto* de nossos juízos e, portanto, não pode ser usada como determinação de outra coisa, é a *substância*”, e da premissa menor “eu, como ser pensante, sou o *sujeito absoluto* de todos os meus juízos possíveis, e esta representação de mim mesmo não pode ser usada como predicado de alguma outra coisa” (KrV A 348) (os grifos são de Kant). A sequência fica assim: I. premissa maior: aquilo cuja representação é o sujeito absoluto de nossos juízos e que não pode ser usada como determinação de outra coisa é a substância, II. premissa menor: eu como ser pensante sou o sujeito absoluto de todos os meus juízos possíveis, e esta representação de mim mesmo não pode ser usada como predicado de alguma outra coisa e III. conclusão: logo, eu, como ser pensante (alma), sou substância (KrV A 348).

Porém, como recordou Kant no decorrer da *Analítica*, verificamos que as categorias têm seu uso legítimo apenas quando usadas em relação a algum dado intuitivo e requerem definitivamente a sua inserção na experiência. O eu não está ligado a uma intuição permanente, e, deste modo, a concepção que procura conceder substancialidade à alma, equivoca-se desde o início em aplicar uma categoria pura à representação de sujeito pensante, pois este se trata apenas de um sujeito lógico transcendental e não de um objeto dado na intuição.

Kant afirmou que “para que eu explique uma coisa como uma substância no fenômeno, têm de me ser dado antes os predicados de sua intuição, nos quais eu diferencio o permanente do modificável e o substrato (a coisa mesma) daquilo que apenas lhe é inerente” (KrV A 399). Encontramos então um erro produzido pelo uso transcendental do entendimento.

---

<sup>275</sup> I. erro lógico, II. uso transcendental, III. anfíbolia, IV. hipostasia, V. empirismo radical, VI. realismo transcendental, VII. ilusão do entendimento, VIII. erro por ignorância.

O problema desse paralogismo é esclarecido por Allison, segundo o qual, o conflito localiza-se entre o eu lógico e a permanência real do sujeito pensante como objeto (ALLISON, 2004, p. 336). Baseado no que Kant expôs, ao final do primeiro capítulo (KrV A 402), o comentador ressalta o que ocorre nas três proposições do silogismo. Para ele, “a premissa maior faz um uso meramente transcendental da categoria de substância, enquanto a premissa menor e a conclusão fazem um uso empírico da mesma categoria” (ALLISON, 2004, p. 335)<sup>276</sup>. A primeira premissa emprega, portanto, a categoria em sentido puro, justapondo-a ao conceito de algo em geral, o que seria admitido apenas em relação a um uso lógico, mas nunca quanto a um real, pois falta-lhe a condição esquematizada, a qual legitimaria esta última condição. Já a segunda premissa subsume o conceito do sujeito lógico permanente, que aparece como *eu* e como sujeito absoluto dos juízos, sob a categoria da substância. O *eu* mencionado é o mesmo da apercepção e do *eu penso*, sendo apresentado como sujeito lógico permanente. Para Allison, “consequentemente, o silogismo conflita o lógico ineliminável do eu penso com o real ineliminável (permanência) do ser pensante como objeto” (ALLISON, 2004, p. 336)<sup>277</sup>. Nessa premissa há o uso esquematizado da categoria substância e, portanto, um uso empírico. E na conclusão se dá uma substituição ilícita da categoria esquematizada por um uso puro, resultando portanto em uma falácia.

Para uma breve discussão, é interessante notar ainda o ponto de vista de Kemp Smith, segundo o qual o tratamento dado por Kant a esse paralogismo não explicitaria a falha em distinguir aparência e realidade (segundo ele, tal como seria de se esperar), e a mera menção a um “sujeito em si” não seria suficiente para tanto (KEMP SMITH, 2012, p. 457)<sup>278</sup>. Para ele, a ressalva se estenderia para os dois paralogismos seguintes, que trariam apenas o aspecto da má aplicação lógica das categorias, omitindo observações quanto à questão mencionada da aparência e da realidade. Mas, perguntamos, por que Kemp Smith reclama a presença de tal distinção? Ela não estaria mesmo presente? E a questão aparência/realidade esclareceria o quê? Bem, sabemos através do estudo feito até aqui que a falta desta distinção se relaciona aos problemas e erros relativos às faculdades do entendimento e da sensibilidade. Contudo, até que ponto, para a consideração da ilusão transcendental, seria esse exame novamente necessário?

---

<sup>276</sup> “...the major premise makes a merely transcendental use of the category of substance, whereas the minor premise and conclusion make an empirical use of the same category” (ALLISON, 2004, p. 335).

<sup>277</sup> “Consequently, the sillogism conflates the logical ineliminability of the I think with the real ineliminability (permanence) of the thinking subject as object” (ALLISON, 2004, p. 336).

<sup>278</sup> Embora Allison não faça ressalvas em relação ao que Kemp Smith reclamou, ele nota que “Kant destaca a improdutividade ao invés da nulidade da inferência” (ALLISON, 2004, p. 335); “Kant focuses on the unfruitfulness rather than the invalidity of the inference”.

Para refletirmos sobre as duas perguntas acima, consideremos o que Kant disse em três trechos desse paralogismo: I. “além desse significado lógico do eu nós não temos qualquer conhecimento do sujeito em si mesmo que, como substrato, servisse de fundamento tanto a esse como aos demais pensamentos” (KrV A 350), II. a psicologia transcendental “trouxe apenas um suposto discernimento novo, ao propor o sujeito lógico constante para o conhecimento do sujeito real da inerência - do qual não temos nem poderíamos ter o menor conhecimento” (KrV A 350) e III. “que uso posso fazer, contudo, desse conceito de substância? Que eu perdue por mim mesmo como um ser pensante, e *não surja nem desapareça naturalmente*<sup>279</sup>, isto é algo que absolutamente não posso concluir (...). Falta tanto para que se possa inferir essas propriedades da mera categoria pura de uma substância” (KrV A 349) (os grifos são de Kant).

No trecho I, vemos a equivalência do aspecto lógico e do transcendental, um erro lógico, já tratado por Kant nos textos pré-críticos, que considera a argumentação lógica suficiente para estabelecer verdades. Havíamos verificado na consideração do erro lógico do entendimento que uma das possibilidades de equívoco era aceitar a mera concordância do pensamento com as leis lógicas como garantia de verdade ou de possibilidade material. No trecho II, trata-se mais uma vez do uso da lógica para se obter conhecimento do noumeno (outro erro lógico). No III, há uma ilustração de como uma categoria esvaziada de matéria é usada em conjunção a um conteúdo inteligível (como a substância, por exemplo, se pensada em separado de objetos sensíveis e como característica dos inteligíveis), produzindo um uso transcendental das categorias (aplicação das categorias às coisas em si).

Assim, para responder às questões em relação ao ponto de vista de Kemp Smith, apontamos para o seguinte: Kant se referiu aos problemas vistos por nós em relação à faculdade do entendimento quanto ao fenômeno e à coisa em si, mas de fato não os nomeou em separado da ilusão transcendental. Logo, ele abordou o tema aparência/realidade, contudo sem (re)fazer claramente a distinção entre fenômeno e coisa em si, talvez porque ele já os tivesse considerado na *Analítica*. Então a pergunta certa a se fazer não é “por que ele não fez a distinção”, mas “por que ele fez”, ou melhor, “por que ele de fato teve que falar nisso de novo?” Ou seja, por que Kant, ao tratar da ilusão transcendental, trouxe de novo exemplos de erros do entendimento? O que nos leva a começar a pensar que, talvez, estes erros possam se relacionar de alguma forma à ilusão. Como veremos mais à frente, a ilusão transcendental parece sim estar envolvida na promoção dos demais erros. Isso justificaria o aparecimento, ao considerar a ilusão transcendental, dos erros do

---

<sup>279</sup> Notamos que na tradução de Santos e Morujão, da Fundação Calouste Gulbenkian, temos “*sem nascer nem morrer naturalmente*” (os grifos são de Kant), que aponta mais claramente para a ideia de imortalidade da alma.

entendimento, embora não justifique a ausência de mais comentários por parte de Kant em relação à mesma.

Assim, se é compreensível que Kant se referisse novamente a problemas anteriormente estudados (como aqueles que envolviam um uso lógico equivocado ou o mau uso do entendimento ou ainda aqueles que apontam para a falta de critérios em utilizar um objeto inteligível e um sensível), não é claro o fato de ele não ter ressaltado a diferença entre erro e ilusão tanto quanto o de ele tampouco ter ressaltado a própria ilusão transcendental. Ora, se estamos na *Dialética* para averiguar a ilusão em referência à busca e à afirmação do incondicionado, por que Kant não fala dela? Sem dúvida que o incondicionado pode ser encontrado na alusão a algo que “perdure” e que “não surja nem desapareça naturalmente” (KrV A 349), mas mesmo assim isso não esclarece nada sobre a ilusão. Logo, segundo o nosso parecer, seria esse o problema que precisaria ser, de fato, salientado por Kant e não aquele que Kemp Smith mencionou, pois, como dissemos, insistir sobre a aparência e a realidade (que primeiro nos deixa na dúvida se o comentador refere-se à discussão fenômeno/noúmeno ou à aparência/verdade, ou a alguma outra coisa) seria de qualquer forma permanecer nos erros trazidos pelo estudo da *Analítica*. Entretanto, quanto à ilusão transcendental, sabemos que ao final do capítulo - e só lá - o tema receberá atenção. Aguardemos então para considerar mais à frente o problema a respeito do princípio transcendental que acompanha a ilusão do eu como totalidade.

Porém, ainda a respeito da diferenciação entre erro e ilusão, é pertinente notar que, para Grier, “embora Kant argumente que a ilusão na psicologia racional envolve a mistura de certas características da apercepção com alegações metafísicas ‘objetivas’, é importante não confundir esta sub-repção com a ilusão transcendental que lhe dá base” (GRIER, 2007, p. 149)<sup>280</sup>. E isso, lembramos, é parte da nossa pesquisa: identificar os erros e as ilusões, assim como estabelecer a sua relação. E neste caso específico, a sub-repção à qual Grier se refere na citação acima é um erro que concerne ao entendimento.

#### O segundo paralogismo - Da simplicidade

O segundo paralogismo supõe a alma ou o ser pensante como simples (KrV A 352). Kant o expôs da seguinte maneira: I. aquilo cuja ação não pode jamais ser considerada como a

---

<sup>280</sup> “Although Kant argues that the illusion in rational psychology involves conflating certain features of apperception with ‘objective’ metaphysical claims, it is important not to confuse this subreption with the transcendental illusion that grounds it” (GRIER, 2007, p. 149).

concorrência de muitas coisas atuantes é simples, II. mas a alma ou o ser pensante é tal coisa e III. logo... (KrV A 351).

O argumento metafísico para explicar tal suposição é que o pensamento, não sendo composto, só pode ser substância simples. O próprio sujeito põe-se no lugar do ser pensante, cuja posição requer dele que reconheça a unidade para o *eu penso*. Esta representação coloca sob si todo o diverso do pensamento, mas, por mais que se pudesse dividir esse último, o “eu subjetivo” seria ao final indivisível. No entanto, Kant indicou que a psicologia racional se equivoca em considerar uma “mera condição subjetiva” como condição de possibilidade para conhecer objetos em geral (KrV A 354). Assim, o aspecto subjetivo do *eu penso* não autoriza a executar a passagem. Vimos que conferir a uma condição subjetiva o mesmo tratamento dado a uma condição objetiva foi identificado por Kant, desde os textos pré-críticos, como erro. Fundar então uma conclusão a respeito de um objeto transcendental ou sobre a unidade indivisível de uma representação lógica e subjetiva não é suficiente para gerar um conhecimento objetivamente válido ou mesmo para ampliar esse conhecimento de algum modo (KrV A 361). Além disso, Kant contestou a necessidade da suposição de substância simples. Para ele, tal necessidade não pode ser provada por conceitos puros, pois não se trata de um juízo sintético *a priori*, já que não consegue se sustentar por meio de nenhuma aplicação empírica. Para Kant, uma utilidade que serve à psicologia racional é encontrar na afirmação sobre a simplicidade da alma a sua caracterização não corpórea, recusando-se assim a conferir-lhe o aspecto volátil que permeia toda a matéria composta (KrV A 356).

Se de um lado, o argumento desse segundo paralogismo funda-se na unidade absoluta lógica da representação *eu* (que é vazia de conteúdo), por outro, Kant advertiu de que “a simplicidade da representação de um sujeito, contudo, não é por isso um conhecimento da simplicidade do próprio sujeito” (KrV A 355), o que significa que o uso lógico não pode ser tomado como garantia da possibilidade real das coisas (erro lógico).

Em Kant, encontramos como exemplo do mau uso das categorias ou do uso transcendental a seguinte citação sobre o *eu penso* como substância simples:

no sentido puro de um mero juízo da razão (a partir de categorias puras), não se poderia fazer nenhum uso dessa proposição no que diz respeito à heterogeneidade ou homogeneidade da alma em relação à matéria, então isso significaria apenas que eu transferi essa suposta unidade psicológica para o campo das meras ideias, onde falta a realidade do uso objetivo (KrV A 357).

É clara a confusão que envolve o fenômeno (aquilo que nos aparece) e o noumeno (ideia de alma), desordem essa que pode caracterizar o uso transcendental do entendimento e a anfíbolia. Outro tipo de erro foi apontado por Kant quando, ao recordar que a *Estética* já havia provado que

“os corpos são meros fenômenos de nosso sentido externo, e não coisas em si mesmas” (KrV A 357-60), ele afirmou que os seres pensantes não são fenômenos e portanto não podem se revestir dos atributos destes últimos. O equívoco ao qual se incorre aqui é considerar um objeto inteligível da perspectiva de um objeto empírico, atribuindo ao primeiro as propriedades do segundo.

Podemos relacionar os erros apresentados até aqui como: dar a uma condição subjetiva o mesmo tratamento dado a uma objetiva, uso lógico como garantia da possibilidade das coisas, uso transcendental das categorias e mistura entre conceitos sensíveis e inteligíveis. Mas e quanto à ilusão transcendental? Ao lado dos erros que envolvem o entendimento pensamos que o que sobra para ilustrar o problema decorrente da ilusão transcendental nesse paralogismo é a referência à alma não corpórea e à possibilidade de conhecê-la. O vislumbre de uma condição permanente e imaterial que pudesse ser conhecida suscitaria o aspecto incondicionado almejado pelos princípios da razão e, no caso desse paralogismo, conduziria o entendimento a conclusões dialéticas.

Para Grier, no que concerne à ilusão transcendental,

o mais interessante a notar é que, embora nós possamos evitar fazer as inferências falaciosas (que “eu sou uma substância”, etc.), a visão de Kant é que nós continuamos contudo a nos ver como objetos. Kant parece comprometido com a visão de que a tendência a objetificar é inerente à razão mesma, e sem dúvida necessária (GRIER, 2007, pp. 170-1)  
281.

Em relação à necessidade da ilusão, como a necessidade nos outros conceitos da filosofia kantiana, diz respeito ao seu caráter apodíctico e universal, com vistas à unidade sistemática. Que se tome isso de modo a hipostasiar é um erro do entendimento. Erro e ilusão (uso transcendente da ilusão transcendental) vão de mãos dadas até as conclusões dialéticas.

### O terceiro paralogismo - Da Personalidade

O terceiro paralogismo envolve o reconhecimento da identidade numérica do sujeito e se apresenta como se segue:

I. o que possa ser consciente da identidade numérica de si mesmo em tempos diferentes é uma pessoa, II. mas, a alma é... e III. assim, ela é uma pessoa (KrV A 361).

Para Kant, no entanto, “a identidade da consciência de mim mesmo em diferentes tempos é apenas uma condição formal de meus pensamentos e de sua concatenação, mas não prova de modo

---

<sup>281</sup> “...it is most interesting to note that although we can avoid drawing the fallacious inferences (that ‘I am a simple substance,’ etc.), Kant’s view is that we continue nevertheless to view ourselves as objects. In fact, Kant seems committed to the view that this objectifying tendency is inherent in reason itself, and indeed necessary” (GRIER, 2007, pp. 170-1).

algum a identidade numérica de meu sujeito” (KrV A 363). Essa identidade encontra-se apenas na consciência do sujeito, a partir da qual não é possível julgar nada a respeito da alma.

Para Grier (2007, p. 170), a inferência desse paralogismo procura deduzir uma afirmação material sobre o eu, tendo como base uma premissa formal ou transcendental. Se na premissa maior o eu ocupa o lugar de um objeto em geral, na menor lhe é aplicado um uso empírico, não atentando para as condições sensíveis e não sensíveis. Essa inferência toma, pois, uma condição subjetiva de pensamento por objetiva e produz uma hipostasia. Para a comentadora, a analogia do espelho é apta para ilustrar a adoção de uma perspectiva do eu que é artificial e ilusória, mas que apesar disso está no fundamento dos paralogismos.

Entretanto, para Kant, é possível manter as proposições sobre a substancialidade, a simplicidade e a personalidade desde que entendidas unicamente como transcendentais (KrV B 365).

#### O quarto paralogismo - Da idealidade

Kant apresentou esse paralogismo da seguinte maneira:

I. aquilo cuja existência só se pode inferir como causa para dadas percepções tem apenas uma existência duvidosa, II. mas, todos os fenômenos externos são de tal tipo que sua existência não pode ser percebida imediatamente, senão inferida como o causa de dadas percepções e III. assim, a existência de todos os objetos dos sentidos externos é duvidosa. A esta incerteza denomino idealidade dos fenômenos externos, e a doutrina dessa idealidade chama-se idealismo, em comparação a qual a afirmação de uma possível certeza dos objetos dos sentidos externos é denominada dualismo (KrV A 366-7).

No quarto paralogismo, Kant discutiu a existência do objeto externo segundo dois pontos de vista, o do idealismo transcendental e o do idealismo empírico (KrV A 369). O primeiro aborda os objetos como fenômenos ou como representações e não como coisas em si. Além disso, espaço e tempo são tidos como formas sensíveis da intuição, não podendo desta maneira determinar os objetos em si mesmos. Por outro lado, para o idealismo empírico os objetos dos sentidos possuem sua existência em si mesma sem a participação dos sentidos e destes totalmente distintos, o que faz com que a mera representação dos sentidos não possa garantir a existência do objeto (KrV A 369).

Mas Kant ainda estabeleceu a seguinte relação de equivalência: idealismo transcendental e realismo empírico, por um lado, e realismo transcendental e idealismo empírico, por outro. O

realismo empírico, ao lado do idealismo transcendental, admite a existência da matéria, que contudo tem valor apenas enquanto fenômeno e não como coisa em si. Este realismo (empírico) também concede à matéria uma realidade imediatamente percebida. Considera-se, portanto, o idealista transcendental como dualista, tendo em vista a “possível certeza dos objetos dos sentidos externos” (KrV A 367).

Já no realismo transcendental os objetos são considerados coisas em si mesmas, e da mesma maneira o tempo e o espaço também seriam dados em si mesmos, tudo isso independentemente da sensibilidade (KrV A 369). Allison (2004, p. 28) nota que Kant se utilizou do realismo transcendental como um rótulo - ou como um grande guarda-chuva poderíamos dizer - que abrange vários tipos de teorias que consideram o objeto como coisa em si. Para Kant, o idealista transcendental não nega a existência dos objetos e admite o conhecimento dos mesmos pela percepção imediata, mas ainda assim ele não é seguro quanto à realidade desses objetos (KrV A 368), embora tenha nas representações uma prova suficiente dela (KrV A 371). Esse idealismo leva em conta duas coisas, a saber, o espaço/tempo, como formas *a priori* que estão em nós, e o pensar sobre os objetos externos que requer primeiramente que nos seja dado um conteúdo (ou algo de real no espaço). A percepção de algo externo a nós corresponde, portanto, a algo de real no espaço (realismo empírico) (KrV A 373-5).

Em seguida, Kant apontou para os problemas advindos de representações enganosas, às quais nenhum objeto é correspondente, engano esse que “pode ser atribuído ora a uma fantasia da imaginação (no sonho), ora a um passo falso da faculdade de julgar (nas assim chamadas ilusões dos sentidos)” (KrV A 376)<sup>282</sup>. Nesse ponto, o filósofo ainda não se referia à ilusão transcendental, mas à ilusão empírica e à má influência da fantasia sobre os juízos teóricos, tema extensamente trabalhado em *Sonhos*. No momento, a orientação dada por Kant é a de fugir às falsas aparências, lembrando que aquilo “que se concatena com uma percepção segundo leis empíricas é real” (KrV A 376). Implícito nesta indicação está o valor da experiência, pois em seguida Kant afirmou que “na concatenação da experiência a matéria é realmente dada” (KrV A 379). É na experiência que tanto a fantasia enganosa quanto a ilusão dos sentidos não só surgem como têm a oportunidade de se desvanecerem, e é com base na experiência (e na concepção do fenômeno em contraposição à coisa em si) que o idealista transcendental refuta o idealismo empírico e os erros dele decorrentes. A matéria do ponto de vista do idealismo transcendental é “dada ao sentido externo, como substância

---

<sup>282</sup> “Und da können allerdings trügliche Vorstellungen entspringen, denen die Gegenstände nicht entsprechen und wobei die Täuschung bald einem Blendwerke der Einbildung, (im Traume), bald einem Fehlritte der Urteilskraft (beim sogenannten Betrüge der Sinne) beizumessen ist” (KrV A 376).

no fenômeno, do mesmo modo como o eu pensante é dado, também como substância no fenômeno, ao sentido interno” (KrV A 379).

Kant levou em consideração o fato de o idealismo cético duvidar da existência da matéria, pois esta atitude “nos força a abrir os olhos, mesmo quanto ao menor detalhe da experiência comum, e a não tomar de imediato em nossas posses, como um bem adquirido, aquilo que talvez só tenhamos introduzido sub-repticiamente” (KrV A 377-8). Para evitar a dificuldade de cair nos erros sub-reptícios, apontamos para a necessidade da reflexão transcendental, que avalia os domínios de significado das diferentes faculdades. É perceptível, mais uma vez, o prolongar-se de Kant elencando os erros relativos ao entendimento, enquanto a ilusão transcendental é deixada de lado. Porém, no próximo tópico, conforme havíamos mencionado, ele se deteve mais na questão da ilusão.

Assim, nas *Considerações sobre a suma da doutrina pura da alma a partir desses paralogismos* (KrV A 381), Kant especificou que os conceitos psicológicos ligados às três questões dialéticas (da comunidade da alma e do corpo, do início dessa comunidade e do fim da mesma) fundam-se na ilusão transcendental. A psicologia racional dedica-se ao exame dessas questões e, ao se deparar com dificuldades que se encontram “em uma mera fantasia pela qual se hipostasia aquilo que só existe no pensamento” (KrV A 384), as faz passar por “objeções dogmáticas de um discernimento da natureza das coisas mais profundo do que o entendimento comum possa ter” (KrV A 384). A fantasia e a hipóstase (retornaremos a esta última mais à frente) levam às conclusões da psicologia racional. Então, o filósofo indicou que a questão da comunidade entre o corpo e a alma pode ser compreendida considerando-se um outro campo, o das representações, o qual não gera esse tipo de dificuldade. Nele, o próprio espaço, como representação do sentido externo ou da sensibilidade externa, conecta-se com as representações internas, e “a questão não é mais, portanto, sobre a comunidade da alma com outras substâncias fora de nós, conhecidas ou estranhas, mas sim sobre a conexão das representações do sentido interno com as modificações de nossa sensibilidade externa (...) de modo a concatenar-se em uma experiência” (KrV A 385-6).

Levando em conta as representações, o quadro muda completamente, pois considerar os fenômenos internos e externos como tais (representações) não os deixa restar como heterogêneos, tal como a partir do ponto de vista da psicologia, que sustentava os fenômenos como “coisas subsistentes por si mesmas” (KrV A 386). Porém, para nossa discussão, notemos que o trecho da *Crítica* que vai de *Considerações* (KrV A 381) até o final do capítulo sobre os paralogismos (KrV A 405) concentra-se nos vários tipos de ilusões (empírica, enganosa e transcendental) e de erros

(sensibilidade e entendimento), mas as ilusões e os problemas relativos à má utilização das categorias aparecem misturados e sem diferenciações. Assim, iremos destacar cada um deles à medida que aparecerem no texto. Contudo, ainda antes disso, precisamos ter bem claro o seguinte: I. chamamos de ilusão transcendental da razão à máxima que manda buscar o incondicionado para o condicionado dado, assim como ao princípio que afirma que, se o condicionado foi dado, há um incondicionado que lhe corresponda (KrV B 363). Essa ilusão é natural à razão e inevitável, e II. denominamos erro do entendimento ao problema que surge em decorrência da falta de reflexão quanto ao local de origem das representações (KrV B 316) e também às situações nas quais se tomam os fenômenos como se fossem coisas em si mesmas e vice-versa. Assim, prosseguimos com a nossa análise.

Para Kant, a matéria não significa um tipo de substância tão distinto do objeto do sentido interno, mas ela significa uma heterogeneidade<sup>283</sup> entre o fenômeno e o objeto desconhecido que lhe serve de substrato. Às representações dos fenômenos chamamos de externas em oposição àquelas ditas internas. Assim, “a diferença é que elas [as representações externas] têm esse aspecto ilusório em si: como representam os objetos no espaço, elas como que os descolam da alma e parecem flutuar fora dela” (KrV A 385). Naturalmente percebemos que esse “aspecto ilusório” não se associa imediatamente à ilusão transcendental, pois esta última implica a busca pelo incondicionado. Logo, a referência ao aspecto ilusório envolve antes um engano ao se pensar que as representações internas são diferentes ou que apresentam heterogeneidade em relação às representações dos fenômenos externos, que ocupam um lugar no espaço. Diferentemente, as representações internas e externas pertencem igualmente ao sujeito pensante, além de se tratar em todos os casos de representações (homogeneidade). Seria conferir a heterogeneidade a representações homogêneas. Um erro, portanto, e não uma ilusão transcendental, e um erro de julgamento do entendimento, que não pôde bem avaliar o que estava em causa (representações e não objetos em si).

Mais à frente, ao retomar as dificuldades envolvidas na abordagem dos objetos como coisas em si e não como fenômenos, Kant explicitou que para nós o objeto (empírico) seria apenas o fenômeno de um objeto desconhecido qualquer, assim como também o movimento representaria um mero fenômeno (uma representação em nós). A dificuldade surge quando, ao invés de se procurar a causa que liga as representações sensíveis em nós, busca-se pela causa sem a consideração dos domínios do fenômeno e da coisa em si, que não passa de uma causa estranha, que está no exterior. Então,

---

<sup>283</sup> São heterogêneos, por exemplo, os objetos sensíveis e as categorias, pois pertencem a faculdades distintas. Daí a necessidade do esquematismo transcendental.

[e]m juízos que contêm um mal-entendido enraizado após um longo hábito, é impossível efetuar prontamente uma correção e levá-los àquele grau de compreensibilidade que se exige em outros casos, quando semelhante *ilusão inevitável* não tenha tornado o conceito confuso. Por isso esta nossa libertação da razão, relativamente às teorias sofisticadas, dificilmente terá a clareza que seria necessária para a sua inteira satisfação (KrV A 387-8) (grifos são nossos)<sup>284</sup>.

Devido ao fato de Kant se referir a uma ilusão inevitável, que impede a clareza dos juízos em relação aos sofismas, pensamos que a ilusão considerada acima corresponde à transcendental. Entretanto, ela também caberia perfeitamente a uma ilusão do entendimento (evitável) que se articulasse ao engano de não considerar a diferença entre aquilo que podemos conhecer (o fenômeno) e o que nos é incognoscível (a coisa em si). Na *Analítica*, Kant abordou a consequência desse último erro a partir da perspectiva de um uso transcendental do entendimento, quando um conceito é referido a coisas em geral e em si mesmas (KrV B 298), e também, no quarto paralogismo, ao apontar para o realista transcendental como aquele que representa os fenômenos como se fossem coisas em si (KrV A 369). Mas lembremos que enquanto a ilusão transcendental é inevitável aquilo tudo o mais que pertence aos problemas do entendimento pode ser evitado.

Na sequência de nossa análise lemos que

*todas as dificuldades* concernentes à ligação da natureza pensante com a matéria surgem, sem exceção, *apenas* daquela representação dualista sub-reptícia de que a matéria, como tal, não seria um fenômeno, i.e., uma mera representação da mente correspondendo a um objeto desconhecido, mas o objeto em si mesmo tal como ele existiria fora de nós e independentemente de toda sensibilidade (KrV A 391) (os grifos são nossos).

É curioso que, justamente quando esperamos que as dificuldades apresentadas nos paralogismos sejam esclarecidas à luz da ilusão transcendental, Kant tenha feito semelhante afirmação, de que todas as dificuldades, relativas ao ser pensante e ao ser corpóreo, sejam sem exceção decorrentes da confusão entre fenômeno e coisa em si - falta essa, afinal de contas, já equacionada na *Analítica*. O problema, sem dúvida, repousa no pronome indefinido “todas” (pois que “algumas” já estaria de bom tamanho). Com isso, Kant descartou (ou não considerou) a participação da ilusão transcendental no erro, o que torna o seu exame fora de lugar, pois, em sendo apenas e tão somente um problema de sub-repção, ele deveria estar contido na *Analítica*. É o que ainda se sustenta na continuação quando Kant afirmou que

[e]ssa suposta comunidade entre dois tipos de substâncias, a pensante e a extensa, tem um dualismo tosco por fundamento e faz das substâncias extensas, que não passam de representações do sujeito pensante, coisas subsistentes por si mesmas. A mal compreendida

---

<sup>284</sup> “In Urteilen, in denen eine durch lange Gewohnheit eingewurzelte Mißdeutung vorkommt, ist es unmöglich, die Berichtigung sofort zu derjenigen Faßlichkeit zu bringen, welche in anderen Fällen gefordert werden kann, wo keine dergleichen unvermeidliche Illusion den Begriff verwirrt. Daher wird diese unsere Befreiung der Vernunft von sophistischen Theorien schwerlich schon die Deutlichkeit haben, die ihr zur völligen Befriedigung nötig ist” (KrV A 387-8).

influência física *pode ser inteiramente afastada*, portanto, na medida em que a sua demonstração seja descoberta como nula e sub-reptícia (KrV A 392) (os grifos são nossos).

Na citação acima é fácil ver que se trata mesmo de um erro sub-reptício do entendimento, pois a afirmação de que tal incompreensão “pode ser inteiramente afastada” esclarece que o problema pontualmente não envolve a ilusão transcendental (já que esta é inevitável). Mas, se fosse isso mesmo, qual o sentido de trazer esse exame para a *Dialética*? Parece-nos que por vezes a *Crítica* não separa (e não realiza) essas diferenciações.

A seguir, vemos que a problematização sobre a natureza e a comunidade da alma e do corpo liga-se à consideração do pensamento como uma coisa em si, de modo que “somente a sobriedade de uma crítica forte, porém justa, pode libertar dessa fantasia dogmática que, em meio a uma felicidade imaginária, prende a tantos entre teorias e sistemas, e limitar nossas pretensões especulativas ao campo da experiência possível” (KrV A 395). Tal passagem é bastante clara, pois, como asseverado antes, a reflexão transcendental, que explicita o local de origem das representações (KrV B 316), previne muitos enganos na consideração de questões filosóficas, da mesma forma que a *Crítica*, como um todo, aponta para a possibilidade do conhecimento apenas quando ligado a objetos empíricos (adiante, em *Os erros e as ilusões na Doutrina transcendental do método*, veremos como a disciplina da razão vem no sentido de auxiliar também).

Nesse ponto, Kant reconheceu ainda estar “devendo uma exposição clara e geral da ilusão transcendental” (KrV A 396)<sup>285</sup> e, com o propósito de proporcionar esse esclarecimento, ele explicou que “toda ilusão pode ser atribuída à circunstância de que a condição *subjéctiva* do pensamento é tomada pelo conhecimento do *objeto*” (KrV A 396) (os grifos são de Kant)<sup>286</sup>. Ele reiterou que a razão se ocupa com a totalidade absoluta da síntese das condições de um condicionado (KrV A 396). Permanecemos atentos aos índices da ilusão transcendental que até aqui são: a inevitabilidade, a origem na razão, a relação ao incondicionado e à totalidade, e a busca pelo conhecimento de objetos que se constituem a partir das condições subjéctivas do pensamento. De todos esses componentes da ilusão, falta-nos compreender o último.

Uma condição subjéctiva corresponde ao modo de funcionamento de uma faculdade cognitiva, à parte tudo o mais que decorra empiricamente. No caso, a razão tem como condição subjéctiva uma exigência que diz respeito a ela mesma, ou seja, a de buscar o incondicionado ao lado

---

<sup>285</sup> “Wir sind noch eine deutliche und allgemeine Erörterung des transzendentalen und doch natürlichen Scheins” (KrV A 396).

<sup>286</sup> “Man kann allen Schein darin setzen. daß die subjektive Bedingung des Denkens für die Erkenntnis des Objekts gehalten wird” (KrV A 396).

de afirmar que há um para todo o condicionado dado. Essa necessidade subjetiva faz-se acompanhar algumas vezes pelo trato das ideias da razão como se fossem<sup>287</sup> reais e existentes. Entendemos a condição subjetiva como correspondendo à máxima da razão que manda buscar o incondicionado desde a garantia de que há um. Em sendo originada pela própria razão, é subjetiva, e o problema surge ao se esperar que o conhecimento<sup>288</sup> de um tal objeto, que não se encontra no mundo empírico, seja possível. Cabe reconhecer ainda que almejar conhecer um objeto a partir de meras condições subjetivas pode estar presente também na ilusão do entendimento, quando não se considera o espaço e tempo como condições subjetivas da sensibilidade. Na *Analítica* (KrV B 331-3), vimos que Leibniz representou o espaço e o tempo de modo que a mera forma dinâmica das suas relações era vista como uma intuição subsistente por si mesma. Espaço e tempo intelectualizados foram tomados como determinações das coisas em si. Kant chamou essa confusão de ilusão da reflexão transcendental, caracterizada então pela falta de distinção entre fenômeno e noumeno. Assim, no uso transcendente da ilusão transcendental, a sua condição subjetiva é tomada em relação a um objeto, enquanto também pode haver confusão entre o subjetivo e o objetivo na ilusão do entendimento.

Na sequência, Kant disse que “como, no entanto, a ilusão dialética da razão pura não pode ser uma ilusão empírica, que se encontrasse em um determinado conhecimento empírico, então ela diz respeito ao universal das condições do pensamento” (KrV A 396)<sup>289</sup>, e que a divisão dialética - paralogismo, antinomia e ideal da razão - funda “os três tipos de ilusão transcendental, que ensejam as três seções da dialética e fornecem a ideia para a mesma quantidade de ciências ilusórias da razão pura, a psicologia, a cosmologia e a teologia transcendentais” (KrV A 397)<sup>290</sup>.

Vimos a diferença entre a ilusão transcendental e a empírica, assim como mencionamos as três doutrinas que se baseiam nos conceitos da razão. No caso da psicologia, o paralogismo promove a síntese de um pensamento em geral que não é objetiva, isto é, não se conecta a um objeto empírico. O sujeito é então erroneamente considerado como a representação sintética de um objeto. E como abstrai de todo o conteúdo, o erro recai sobre a forma (KrV A 397-8). Para Kant,

---

<sup>287</sup> A analogia do “como se” na filosofia teórica kantiana permite que um objeto, que de outro modo não poderia ser conhecido, possa ser pensado em termos de princípio regulativo.

<sup>288</sup> Lembrando mais uma vez que, para Kant, conhecer é diferente de pensar (KrV B 146, B 406).

<sup>289</sup> “Da nun der dialektische Schein der reinen Vernunft kein empirischer Schein sein kann, der sich beim bestimmten empirischen Erkenntnis vorfindet: so wird er das Allgemeine der Bedingungen des Denkens betreffen” (KrV A 396).

<sup>290</sup> “Auf diese Einteilung gründet sich auch der dreifache transzendente Schein, der zu drei Abschnitten der Dialektik Anlaß gibt, und zu ebensoviel scheinbaren Wissenschaften aus reiner Vernunft, der transzendentalen Psychologie, Kosmologie und Theologie, die Idee an die Hand gibt” (KrV A 397).

torna-se duvidoso o julgamento a respeito de algo - aqui, a natureza de um ser pensante - apenas por meio de simples conceitos. O erro que toma o sujeito como objeto utiliza-se das categorias puras, que sozinhas não podem determinar o conceito de um objeto (KrV A 399). Elas necessitam, pois, das intuições por fundamento, de modo que não havendo intuições de alma nada se conhece a respeito da última (KrV A 400). Kant estabeleceu que o sujeito pensante não pode se conhecer a partir das categorias, mas pode sim conhecer as categorias através de si mesmo. A ele é possível reconhecer o modo de funcionamento cognitivo que lhe é próprio ou apreender-se como sujeito de conhecimento, mas não a sua constituição como substância simples ou idêntica em todo o tempo (KrV A 402).

E Kant completou: “ainda assim, nada é mais natural e tentador do que a ilusão de tomar a unidade na síntese dos pensamentos por uma unidade percebida no sujeito desses pensamentos. Poder-se-ia denominá-la a sub-repção da consciência hipostasiada” (KrV A 402)<sup>291</sup>. Aqui a ilusão é vinculada a uma “sub-repção da consciência hipostasiada”. Mas antes de discutir essa sub-repção vamos abordar a hipóstase<sup>292</sup>, tal como aparece em todo esse trecho que começa nas *Considerações*, buscando subsídios para o seu tratamento. E desta vez elencaremos as cinco passagens nas quais a hipóstase se apresenta para só depois discuti-la. São elas:

I. as dificuldades envolvendo as três questões dialéticas “baseiam-se em uma mera fantasia pela qual se hipostasia aquilo que só existe no pensamento e se o considera como tendo as mesmas qualidades de um objeto real fora do sujeito pensante, quais sejam: a extensão (...) e o movimento” (KrV A 384-5)<sup>293</sup>.

II. para Kant, “tão logo hipostasiemos os fenômenos externos, contudo, e os refiramos a nosso sujeito pensante não mais como representações, mas também como *coisas subsistentes por si mesmas fora de nós, com a mesma qualidade que têm em nós*” (KrV A 386) (os grifos são de Kant)<sup>294</sup>, obteremos um resultado que torna o sentido externo heterogêneo em relação ao sentido interno.

<sup>291</sup> “...der Schein, die Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjekte dieser Gedanken zu halten. Man könnte ihn die Subreption des hypostasierten Bewußtseins (apperceptiones substantiatae) nennen (KrV A 402).

<sup>292</sup> Apenas lembramos que a hipóstase já foi abordada como erro do entendimento.

<sup>293</sup> “...als der gemeine Verstand wohl haben kann, zu geben sucht, auf einem bloßen Blendwerke beruhe, nach welchem man das, was bloß in Gedanken existiert, hypostasiert, und in ebenderselben Qualität, als einen wirklichen Gegenstand außerhalb dem denkenden Subjekte annimmt, nämlich Ausdehnung, die nichts als Erscheinung ist, für eine, auch ohne unsere Sinnlichkeit, subsistierende Eigenschaft äußerer Dinge, und Bewegung für deren Wirkung, welche auch außer unseren Sinnen an sich wirklich vorgeht, zu halten (KrV A 384-5).

<sup>294</sup> “Sobald wir aber die äußeren Erscheinungen hypostasieren, sie nicht mehr als Vorstellungen, sondern in derselben Qualität, wie sie in uns sind, auch als außer uns für sich bestehende Dinge, ihre Handlungen aber, die sie als Erscheinungen gegeneinander im Verhältnis zeigen, auf unser denkendes Subjekts beziehen,” (KrV A 386).

III. torna-se necessário admitir o idealismo transcendental “caso não se queira hipostasiar explicitamente as representações e transferi-las para fora de si como coisas verdadeiras” (KrV A 392).

IV. o conflito, presente nos paralogismos, entre a natureza do ser pensante e a do corpo transforma os pensamentos em coisas e os hipostasia. Apenas “uma crítica forte, porém justa, pode libertar dessa fantasia dogmática que em meio a uma felicidade imaginária prende a tantos” (KrV A 395).

V. por fim, o trecho sobre a ilusão que toma a unidade dos pensamentos pela unidade do sujeito diz que “nada é mais natural e tentador do que a ilusão de tomar a unidade na síntese dos pensamentos por uma unidade percebida no sujeito desses pensamentos. Poder-se-ia denominá-la a sub-repção da consciência hipostasiada” (KrV A 402)<sup>295</sup>.

A partir dos elementos fornecidos pelas citações acima, podemos entender por hipóstase a substancialização de algo (um pensamento ou uma ideia) ao qual se confere uma existência empírica. Assim, para Kant, a hipóstase envolve um erro de ajuizamento. Então: I. enquanto fantasia, sem nenhum correlato empírico, ela estaria na base das questões dialéticas aqui discutidas, II. deixando de ser uma mera representação para existir como coisa em si mesma, uma ideia hipostasiada torna-se heterogênea em relação às outras representações do sentido interno, III. mas o Idealismo transcendental, que interpreta o objeto externo como fenômeno, não cai vítima dela, e IV. é assim que a *Crítica* procura nos prevenir dessa “fantasia dogmática”. Por fim, V. a ilusão que provoca o deslize da unidade do pensamento para a unidade do sujeito, implícita nos paralogismos, corresponderia a uma “sub-repção da consciência hipostasiada” (KrV A 402). Primeiro, a sub-repção é um erro ocasionado por um deslize imperceptível (de um conceito sensível para o campo inteligível, por exemplo), e, embora se trate de um erro estudado por nós como sendo do entendimento, a ilusão transcendental pode estar por detrás dele, pois é ela que promove a busca pelo incondicionado. Portanto, parece-nos que, considerada a citação de Kant, não é da ilusão transcendental que se trata, mas antes daquela relativa ao entendimento. O que concluir disso? Que em todas as vezes que a hipóstase foi mencionada, ela se referia a um problema do entendimento e que a ilusão referida também era do entendimento, embora naturalmente a ilusão transcendental pudesse estar por detrás dela e nessa condição ser ou não mencionada.

---

<sup>295</sup> “Gleichwohl ist nichts natürlicher und verführerischer, als der Schein, die Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjekte dieser Gedanken zu halten. Man könnte ihn die Subreption des hypostasierten Bewußtseins (apperceptiones substantiatæ) nennen” (KrV A 402).

Ainda por meio do questionamento a propósito da sub-repção como consciência hipostasiada e da relação entre o erro e a ilusão, Allison faz um apanhado sobre o que acontece nessa circunstância. Primeiro ele diz que “Kant entende a hipóstase em termos bem tradicionais como tomar o que existe meramente em pensamento como sendo um objeto real existente fora do sujeito pensante” (ALLISON, 2004, p. 338)<sup>296</sup> e depois ele acrescenta que, “se por sub-repção é aqui entendido um uso ilícito das categorias em relação ao sujeito pensante, parece razoável afirmar que ela [a sub-repção] pressupõe a hipóstase” (ALLISON, 2004, p. 338)<sup>297</sup>. Para Allison, a hipóstase não é possível sem alguma sub-repção. Assim, embora conceitualmente diferentes, hipóstase e sub-repção são erros recíprocos. Porém, diz o comentador, a dificuldade aparece quando se considera a relação entre todos os conceitos (hipóstase/sub-repção) e a ilusão transcendental, mesmo porque na discussão individual dos paralogismos, realizada por Kant, não se tem uma referência clara a respeito dessa relação<sup>298</sup>. Mas, apesar disso, “a chave para o entendimento da conexão entre as falácias formais da psicologia racional e a ilusão transcendental repousa na identificação desse fundamento transcendental supostamente subjacente a estas falácias” (ALLISON, 2004, p. 338)<sup>299</sup>.

Em busca desse fundamento - e na falta de ele ter sido oferecido explicitamente por Kant -, Allison comenta que a “ilusão surge apenas quando a razão entra em cena, isto é, quando é feita a tentativa para encontrar a condição de pensamento que é ela mesma incondicionada” (ALLISON, 2004, p. 339)<sup>300</sup>. Haveria, assim, um momento em que a psicologia racional permaneceria em solo firme, enquanto associada à função epistêmica e subjetivamente necessária do sujeito pensante como substância (lembramos que Kant se referiu à validade do eu penso como substância lógica em KrV A 400), mas, por meio de P2 ou da influência da máxima da razão que afirma haver o incondicionado para o condicionado dado, a psicologia começaria a se deparar com problemas. Estaria aí, pensamos, a entrada em cena da razão, após o que a necessidade subjetiva cederia lugar a uma condição objetiva de colocar a alma como algo real. Para Allison, “o que é estritamente

<sup>296</sup> “Kant understands hypostatization in fairly traditional terms as taking what merely exist in thought to be a real object existing outside the thinking subject” (ALLISON, 2004, p. 338).

<sup>297</sup> “...if by subreption is here understood an illicit use of the categories with respect to the thinking subject, it seems reasonable to claim that it presupposes a hypostatization” (ALLISON, 2004, p. 338).

<sup>298</sup> Grier (além de nós, é claro) nota o mesmo problema. Para ela, o exame das falácias presentes nos argumentos metafísicos na *Dialética* parece não fazer nenhuma conexão com a ilusão inevitável de Kant. Antes disso, Kant pareceria apontar apenas para a aplicação errônea dos conceitos empregados nos ditos argumentos (GRIER, 2007, p. 3).

<sup>299</sup> “...the key to understanding the connection between the formal fallacies of rational psychology and transcendental illusion lies in the identification of this transcendental ground supposedly underlying these fallacies” (ALLISON, 2004, p. 338).

<sup>300</sup> “...illusion arises when reason enters the story, that is, when the attempt is made to find the condition of thought that is unconditioned” (ALLISON, 2004, p. 339).

inevitável, então, é considerar a unidade da apercepção como se ela fosse a unidade de uma coisa, porque esta é uma condição do pensar como fundamento incondicionado do pensamento” (ALLISON, 2004, p. 340)<sup>301</sup>. E, compreendemos que para o comentador a hipóstase viria em seguida a esse momento inevitável da razão. Dessa forma, sobre a relação entre hipóstase, sub-repção e ilusão, Allison assevera que “parece necessário considerar a hipóstase como um estágio intermediário entre ilusão e sub-repção” (ALLISON, 2004, p. 337)<sup>302</sup>.

Concordamos com todo o percurso de Allison, que bem esclarece o que se passa com os erros e a ilusão, porém fazemos uma ressalva: acreditamos que a ilusão transcendental não “entra em cena” em dado momento, mas está presente nela desde o começo, dando mesmo início a ela. Na verdade, todo o movimento que caracteriza a busca pelo incondicionado - e que leva a ciência às suas formulações epistêmicas ou que conduzia a metafísica a propor os seus silogismos - só é engendrado a partir da própria ilusão transcendental, a qual, sozinha, é responsável por essa oportunidade. Do contrário, ficaríamos satisfeitos com as conquistas obtidas pelo entendimento, sem recorrermos a qualquer unidade maior de pensamento. Mas, por ora, só podemos adiantar que essa linha argumentativa será mais explorada no próximo capítulo.

Portanto, concluímos que em todo esse trecho analisado são perceptíveis os diferentes patamares de sentido em torno da ilusão, que na *Crítica* tornam-se “ilusões”. Assim, ao considerar a transcendental, também entra em discussão, não apenas a empírica e a lógica, mas, além delas, uma ilusão de cunho fantasioso que, embora enganando, pode ser evitada e que, instalada no entendimento, tem natureza evidentemente semelhante àquela vista nos textos pré-críticos. Corroborando nosso parecer, Grier sustenta que

Kant introduz a doutrina da ilusão transcendental para dar conta dos erros ou das sub-repções que têm lugar não apenas na psicologia racional, mas também nos campos da cosmologia e da teologia. Nisso, a “ilusão” da psicologia racional é para ser entendida como uma mera instância de uma ilusão mais geral que ocorre quando nós adotamos o princípio ilusório P2 (“Se o condicionado é dado, o incondicionado é dado também”) (GRIER, 2007, p. 149)<sup>303</sup>.

Grier se refere a uma “ilusão mais geral” em alusão à transcendental, que estaria gerindo o funcionamento do entendimento, de modo a fazê-lo iludir-se com a possibilidade de aceder a um eu

---

<sup>301</sup> “What is strictly unavoidable, then, is to consider the unity of apperception as if it were the unity of a thing, because this is a condition of thinking of it as the unconditioned ground of thought” (ALLISON, 2004, p. 340).

<sup>302</sup> “...it seems necessary to regard hypostatization as an intermediate stage between illusion and subreption” (ALLISON, 2004, p. 337).

<sup>303</sup> “Kant introduces the doctrine of transcendental illusion in order to account for the errors or subreptions that take place not only in rational psychology but also in the fields of cosmology and theology. In this, the ‘illusion’ of rational psychology is to be understood as merely one instantiation of the more general illusion that occurs as we adopt the illusory principle P2 (‘If the conditioned is given, the unconditioned is also given’)” (GRIER, 2007, p. 149).

substancial, da mesma forma como a um objeto empírico. De toda forma, fica clara a importância de diferenciar o estatuto de cada ilusão, pois é, sem dúvida, uma maneira de usar a reflexão transcendental para discernir o lugar correto de origem, não apenas de cada conceito, mas também dos erros e dos problemas.

### Os paralogismos na Edição B

Após a conclusão do estudo dos paralogismos na edição A, passamos ao exame da edição B. Porém, apesar das importantes diferenças entre as duas, como salientou Allison<sup>304</sup>, vamos nos ater aos pontos pertinentes ao foco deste trabalho, sejam eles, os referentes aos erros e às ilusões.

Na segunda edição, torna-se mais evidente que o sujeito como substância, simplicidade, identidade, faz sentido apenas em relação ao aspecto lógico (sujeito lógico simples) e não do ponto de vista do ser enquanto substância, tal como pretendia a psicologia racional. Assim sendo, aos modos da autoconsciência, o sujeito lógico cumpre somente desempenhar a função lógica e nunca possibilitar o conhecimento do ponto de vista de um objeto (KrV B 407).

Kant analisou os quatro momentos da doutrina racional da alma e refutou-os todos, pois ficou evidente que não é possível verificar o sujeito como substância ou como substância simples, nem tampouco que sua identidade analítica possa se referir a ele como objeto. Além disso, ele não poderia existir apenas como ser pensante em separado da matéria (KrV B 407-9). O filósofo frisou que as proposições são válidas enquanto analíticas, mas, como tais, elas não contribuem com nenhum conhecimento além daquilo que é logicamente dado, e, para constituir um juízo sintético, haveria a necessidade de relacioná-las à experiência (KrV B 408-10).

A psicologia racional aplica as categorias (substância, simplicidade, identidade) ao sujeito de pensamento como se ele fosse dado empiricamente, pois a “unidade da consciência, que serve de fundamento às categorias, é tomada aí por uma intuição do sujeito como objeto, e a categoria de substância é aplicada a ela” (KrV B 422). Porém, o sujeito é apenas unidade de pensamento, e como observa Loparic o “conceito da unidade da consciência originária, subjacente ao emprego objetivo das categorias nas funções do entendimento e a todo conhecimento de objetos, deve, conseqüentemente, ser considerado antes como um construto teórico do que como um conceito ‘objetivamente válido’” (2005, p. 146-7). Para ele, a unidade é tão somente uma condição sensível, adotada unicamente como apoio teórico.

---

<sup>304</sup> Para uma discussão apurada sobre as diferenças entre as duas edições, remetemos a Allison (2004, p. 346).

Portanto, trata-se de um erro lógico do entendimento tomar a mera unidade lógica e a partir dela avançar em direção à determinação de um objeto. Nesse caso, vemos um exemplo da insuficiência lógica para qualquer atribuição de realidade do objeto. Sendo assim, tal psicologia não pode acrescentar nenhum conhecimento sobre a existência de um sujeito pensante. Em suma, o que já víamos na *Analítica*, permanece guiando-nos na *Dialética*: para constituir um conhecimento de objetos é necessário uma intuição ou para que um conceito tenha realidade objetiva requer-se um objeto dado na intuição.

Ao rebater o argumento mendelsohniano de que a simplicidade não pode deixar de existir, Kant apontou para um erro teórico, desta vez um que envolve a não consideração de um argumento importante e a conseqüente imprecisão na conclusão. Para ele, se a quantidade extensiva não pode se reduzir, a intensiva pode diminuir, tornando-se nada. Com Mendelsohn permanece igualmente indemonstrada a permanência da alma (KrV B 414-5). Uma referência ao erro do entendimento e ao uso transcendental das categorias, nesse caso chamado de “fantasias”, é encontrada na seguinte passagem: “[e]stou bem longe de atribuir o mínimo valor ou validade a semelhantes fantasias, e os princípios da analítica acima já deixaram bem claro que não se deve fazer nenhum outro uso das categorias (como aquela da substância) a não ser na experiência” (KrV B 417). Então, se encontramos referências a erros e a fantasias, onde se encontra a referência à ilusão transcendental? Vemos, em seguida, um trecho que nos chama a atenção, segundo o qual a

ilusão dialética na psicologia racional se baseia na confusão de uma ideia da razão (de uma inteligência pura) com o conceito inteiramente indeterminado de um ser pensante em geral (...). Conseqüentemente, confundo a *abstração* possível de minha existência empiricamente determinada com a suposta consciência de uma possível existência *separada* de meu eu pensante, e acredito *conhecer* o substancial em mim, como sujeito transcendental, na medida em que apenas tenho no pensamento a unidade da consciência que serve de fundamento, como mera forma de conhecimento, a todo determinar (KrV B 426-7) (os grifos são de Kant)<sup>305</sup>.

Temos aqui um exemplo da passagem do que pode ser empiricamente comprovado para aquilo a respeito do que nada pode ser dito nem a favor nem contra. A ilusão dialética coincide com a ilusão transcendental aplicada de modo transcendente.

Adiante, Kant afirmou que o “eu penso”, como proposição empírica, liga-se ao objeto empírico como fenômeno. E nisso “parece que, segundo a nossa teoria, a alma se transformaria

---

<sup>305</sup> “Der dialektische Schein in der rationalen Psychologie beruht auf der Verwechslung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbestimmten Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt. Ich denke mich selbst zum Behuf einer möglichen Erfahrung, indem ich noch von aller wirklichen Erfahrung abstrahiere, und schließe daraus, daß ich mich meiner Existenz auch außer der Erfahrung und den empirischen Bedingungen derselben bewußt werden könne. Folglich verwechsle ich die mögliche Abstraktion von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewußtsein einer abgesondert möglichen Existenz meines denkenden Selbst, und glaube das Substantiale in mir als das transzendente Subjekt zu erkennen, indem ich bloß die Einheit des Bewußtseins, welche allem Bestimmen, als der bloßen Form der Erkenntnis, zum Grunde liegt, in Gedanken habe” (KrV B 426-7).

inteiramente em fenômeno, inclusive no pensamento, e, desse modo, mesmo a nossa consciência, como mera ilusão, não poderia na verdade referir-se a nada” (KrV B 428)<sup>306</sup>. Compreendemos a afirmação admitido que “a nossa teoria” é uma forma de tratar a outra teoria, a da psicologia racional. Em assim sendo, a consciência da alma, que não pode ser encontrada no mundo empírico, seria defrontada com um nada como simples ilusão. O conceito de ilusão, nesse caso, enquadra-se melhor se interpretado não no contexto que corresponde à transcendental, mas no daquela ilusão que apareceu em *Sonhos* relacionada aos devaneios metafísicos, e portanto da ilusão do entendimento. É lógico que à ilusão transcendental, enquanto de uma aplicação transcendente, também cabe a sua parte.

Assim vamos discriminando a diferença entre a ilusão e os erros, mas também em relação aos outros significados de ilusão que são admitidos na construção do texto. Contudo, registramos que apresentar os quatro paralogismo na *Dialética*, muito além de tê-los como exemplos de anfibia ou de erro lógico, deveria ter o propósito de ilustrar como se dá a ilusão transcendental em seu mau uso. Mas, como comentou Allison<sup>307</sup>, Kant não se deteve nisso, para além do que, como pudemos constatar, nos deixou ainda com um significado outro de ilusão, que não apenas a transcendental.

Em tempo destacamos ainda mais uma vez o comentário de Kemp Smith, que também se ressentido da falta de uma maior atenção para com a ilusão transcendental. Diz ele:

[d]e acordo com a definição dada de ilusão transcendental, nós naturalmente esperamos que os argumentos de Kant nos mostrem que os *Paralogismos* repousam em uma falha em distinguir entre aparência e realidade. Na verdade, a causa da sua falácia é traçada nos três primeiros *Paralogismos* somente em relação a uma falha em distinguir entre aplicação lógica das categorias e real (KEMP SMITH, 2012, p. 457)<sup>308</sup>.

Em se tratando de uma ilusão transcendental, a *Crítica* poderia ter-nos esclarecido sobre a busca e a garantia a respeito do incondicionado no paralogismo, pois a questão na verdade é essa.

<sup>306</sup> “Einem solchen aber liegt empirische Anschauung, folglich auch das gedachte Objekt als Erscheinung, zum Grunde, und so scheint es, als wenn nach unserer Theorie die Seele ganz und gar, selbst im Denken, in Erscheinung verwandelt würde, und auf solche Weise unser Bewußtsein selbst, als bloßer Schein, in der Tat auf nichts gehen müsste” (KrV B 428).

<sup>307</sup> Para Allison, “Kant não se refere explicitamente à doutrina da ilusão quando discute os Paralogismos individuais” (ALLISON, 2004, p. 338); “Kant does not refer explicitly to the doctrine of illusion when discussing the individual Paralogism”, e “[d]esde que um erro é claramente distinto de uma ilusão e presumivelmente evitável, deveria ser cogitado sobre o que aconteceu à tese de que as inferências paralogísticas são fundadas em uma inevitável ilusão transcendental” (ALLISON, 2004, p. 349); “Since a misunderstanding is clearly distinct from an illusion and presumably avoidable, it might be wondered what has happened to the thesis that the paralogistic inferences are grounded in an unavoidable transcendental illusion”.

<sup>308</sup> “According to the definition given of transcendental illusion, we naturally expect Kant’s argument to show that the *Paralogisms* rest upon a failure to distinguish between appearance and reality. As a matter of fact, the cause of their fallacy is traced in the first three *Paralogisms* solely to a failure to distinguish between the logical and the real application of the categories” (KEMP SMITH, 2012, p. 457).

Mas, embora a resposta não tenha sido dada textualmente, nós podemos encontrá-la. Antes, porém, valendo-nos de todo o nosso trajeto em relação aos diferentes tipos de erros, notemos que os paralogismos apresentam tanto um uso transcendental quanto uma ilusão do entendimento. Assim, ao tratar o tema sobre a alma (conceito intelectual ou coisa em si) como um objeto a ser estudado (ou como um mero fenômeno), as categorias são aplicadas equivocadamente, configurando desse modo um típico “erro”. Além disso, percebe-se que a busca pelo incondicionado (e a crença na possibilidade de atingi-lo) traduz o movimento inevitável testificado por Kant como ilusão transcendental, que, no caso da psicologia racional, é aplicada de modo transcendente.

Para concluir o exame dos paralogismos, vejamos que Kant estabeleceu que

[a]dmittir a alma como substância simples (um conceito transcendental) seria uma proposição não só indemonstrável (como o são muitas hipóteses físicas), mas formulada às cegas e de maneira inteiramente arbitrária, já que o simples não pode apresentar-se em experiência alguma e, caso se entenda aqui por substância o objeto permanente da intuição sensível, a possibilidade de um *fenômeno simples* não pode ser de modo algum compreendida (KrV B 799-800) (os grifos são de Kant).

Mas ele também concedeu o seguinte: primeiro, que “[p]ensar a alma como simples é perfeitamente lícito” (KrV B 799) (o grifo é de Kant). Aqui a diferença entre conhecer e pensar é relevante, pois, enquanto o conhecer requer a presença ou a possibilidade de construção do objeto, o pensar, sem essa exigência, permite à ideia conferir a sua unidade completa (regulativa) aos fenômenos internos. E segundo: “a conclusão é que não podemos de forma alguma, seja esta qual for, conhecer algo a respeito da constituição de nossa alma que diga respeito à possibilidade de sua existência separada em geral” (KrV B 420), porém seria preferível “transferirmos o nosso autoconhecimento da infrutífera e extravagante especulação para o frutífero uso prático” (KrV B 421), este último como um campo produzido por outros princípios não teóricos e cujo funcionamento considera a destinação do homem como se estendida para além da experiência possível<sup>309</sup>. Com isso, passamos a examinar as antinomias.

---

<sup>309</sup> Em relação ao uso prático, para Hanna, a partir da *Crítica da razão prática* “nós somos moralmente obrigados a agir como se pudéssemos acreditar que Deus existe, embora saibamos a priori que não podemos cientificamente conhecer a natureza de Deus ou provar logicamente que Deus existe ou não existe. Podemos racionalmente, e sem dúvida devemos moralmente, pensar sobre Deus, ou mais precisamente, mesmo se não somos religiosos conscientes, devemos moralmente pensar sobre o que Kant chama de Sumo Bem, que captura o conteúdo do conceito de “Deus”; e também devemos pensar que Deus, como o Sumo Bem, existe, e devemos agir de acordo, enquanto, ao mesmo tempo, sabemos filosoficamente a priori que não podemos cientificamente conhecer a natureza de Deus ou provar logicamente que Deus existe ou não existe” (HANNA & CHAPMAN, 2015, p. 6); “we are morally required to act as if we could believe-that God exists, even though we know a priori that we cannot scientifically know God’s nature or logically prove that God exists or does not exist. We rationally can, and indeed morally must, think about God, or more precisely, even if we are not self-consciously religious, we morally must think about what Kant calls the Highest Good, which fully captures the moral content of the concept of “God”; and also we must think that God, as the Highest Good, exists, and must act accordingly, while at the same time philosophically knowing a priori that we cannot scientifically know God’s nature or logically prove that God exists or does not exist”.

### 3.2.1.3.2 As antinomias

Kant iniciou o tratamento das antinomias trazendo-nos à memória as inferências dialéticas, as quais se apoiam na ilusão transcendental e cujo funcionamento é articulado aos três modos dos silogismos (categórico, hipotético, disjuntivo). Todos os três se referem à unidade incondicionada, porém, no primeiro caso, trata-se das condições subjetivas das representações em geral do sujeito, no segundo, das condições objetivas no fenômeno e, no último, das condições objetivas da possibilidade dos objetos em geral (KrV B 432-3). Também vem a propósito ele notar que “o paralogismo transcendental tenha produzido uma ilusão meramente unilateral em relação à ideia do sujeito de nosso pensamento, ao passo que, para a afirmação do contrário, não se verifica a mínima ilusão a partir dos conceitos da razão” (KrV B 433)<sup>310</sup>. Sobre esse trecho, ainda em relação ao paralogismo, temos que discutir o seguinte sobre a ilusão mencionada: se, conforme a tradução, foi o paralogismo aquele que produziu a ilusão, trata-se então de uma ilusão do entendimento. Esta, tal como um erro, gera a falsidade do paralogismo. Seria diferente se Kant tivesse afirmado que o paralogismo era causado pela ilusão, caso no qual veríamos a ilusão transcendental como o agente causador (transcendente) a influenciar o raciocínio a partir do seu comando de busca pelo incondicionado. Com essas considerações, podemos notar como as duas ilusões podem ocorrer, cada qual guardando o seu significado próprio.

No caso das antinomias da razão, que dizem respeito à totalidade absoluta na síntese dos fenômenos, ou seja, à ideia do todo do mundo e que envolvem conceitos e princípios transcendentais cosmológicos (síntese objetiva dos fenômenos), o que se produz é

uma antitética inteiramente natural para a qual não é preciso ponderar muito ou estabelecer laços artificiais, mas na qual a razão se enreda por si mesma e de maneira inevitável e, com isso, apesar de guardar-se contra o torpor uma convicção imaginária, produzida por uma ilusão meramente unilateral, é levada à tentação de ou abandonar-se a uma desesperança cética, ou assumir uma obstinação dogmática, e enfiar certas afirmações na cabeça, sem dar ouvidos ou reconhecer legitimidade ao fundamento das afirmações contrárias (KrV B 434)<sup>311</sup>.

<sup>310</sup> “Es ist aber merkwürdig, daß der transzendente Paralogismus einen bloß einseitigen Schein, in Ansehung der Idee von dem Subjekte unseres Denkens, bewirkte, und zur Behauptung des Gegenteils sich nicht der mindeste Schein aus Vernunftbegriffen vorfinden will” (KrV B 433).

<sup>311</sup> “Hier zeigt sich nämlich ein neues Phänomen der menschlichen Vernunft, nämlich: eine ganz natürliche Antithetik, auf die keiner zu grübeln und künstlich Schlingen zu legen braucht, sondern in welche die Vernunft von selbst und zwar unvermeidlich gerät, und dadurch zwar vor den Schlummer einer eingebildeten Überzeugung, den ein bloß einseitiger Schein hervorbringt, verwahrt, aber zugleich in Versuchung gebracht wird, sich entweder einer skeptischen Hoffnungslosigkeit zu überlassen, oder einen dogmatischen Trotz anzunehmen und den Kopf steif auf gewisse Behauptungen zu setzen, ohne den Gründen des Gegenteils Gehör und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Beides ist der Tod einer gesunden Philosophie, wiewohl jener allenfalls noch die Euthanasie der reinen Vernunft genannt werden könnte” (KrV B 433-4).

Kant salientou que, diferentemente do paralogismo, cujo argumento tem apenas uma direção quanto à substancialidade, etc, a antinomia possui dois argumentos, um em uma direção cética, outro em uma dogmática, aos quais a razão se prende de maneira inevitável. A conjunção disjuntiva ou...ou, em geral, permite a escolha entre duas opções, mas nesse caso as opções oferecidas não são viáveis, pois sabem propor um problema o qual não apresenta resolução possível. Com base nisso, verificamos a confusão causada pelo uso transcendente da ilusão transcendental, que no caso das antinomias enreda a razão em um beco sem saída.

Ao falarmos sobre o uso lógico da razão no capítulo anterior, vimos que havia a série ascendente e a descendente. Na oportunidade, ponderamos que a ilusão transcendental levava em conta a série ascendente, devido ao fato de ser por meio desta que os objetos situados fora da campo da experiência podiam ser interrogados, e agora Kant ratificou esse fato ao dizer que a “totalidade absoluta é oferecida pela razão apenas na medida em que diz respeito à série ascendente das condições para um dado condicionado, e não, portanto, quando se trata da linha descendente das consequências” (KrV B 436). Mas ele foi mais longe e acrescentou o seguinte:

Denominarei *regressiva* à síntese de uma série pelo lado das condições, i.e., daquela que é a mais próxima a um dado fenômeno até a condição mais remota; e denominarei *progressiva*, por seu turno, à síntese que, pelo lado do condicionado, progride da consequência mais próxima até a mais remota. A primeira segue *in antecedentia*, a segunda *in consequentia* (KrV B 438).

As ideias cosmológicas relacionam-se à totalidade da síntese regressiva, consideram a série ascendente e procedem *in antecedentia*. Mas como surgem tais ideias cosmológicas? Para compreender a questão, notemos o que Kant ponderou sobre a relação entre razão, entendimento e conceitos:

é apenas do entendimento que podem surgir conceitos puros e transcendentais, e que a razão realmente não pode criar conceitos, mas apenas *libertar o conceito do entendimento* das limitações inevitáveis de uma experiência possível e, assim, buscar estendê-lo para além dos limites do empírico (...) ela [a razão] transforma as categorias em ideias transcendentais (...) as ideias transcendentais não serão mais, a rigor, do que categorias estendidas até o incondicionado, e poderão ser reunidas em uma tábua organizada segundo o título das mesmas (B 436).

Com a citação acima, aprofundamo-nos mais com relação à maneira como a razão produz as ideias cosmológicas: a partir de uma transformação das categorias do entendimento. A garantia de totalidade absoluta para um condicionado dada pela razão amplia o uso da categoria, que de outra forma permaneceria subordinada ao campo empírico, até a completude absoluta. Porém, nem todas as categorias servem para tanto, mas destinam-se a isso apenas aquelas cuja síntese constitui uma série (KrV B 436).

Assim, em sua investigação das ideias cosmológicas e para organizar uma tábua das mesmas, Kant se referiu às formas puras do espaço e do tempo e à tábua das categorias (KrV B 438). Em número de quatro (quantidade, realidade, causalidade e necessidade), são extraídas levando-se em conta o que vem a seguir:

I. o tempo por si só constitui uma série (o tempo transcorrido como condição dada e o instante como o condicionado), enquanto o espaço precisa ser pensado na sua apreensão como partes sucessivas que ocorrem no tempo, de tal maneira que é possível indagar pela totalidade em uma série, em relação a ambos (KrV B 439-40).

II. também a matéria, que tem sua realidade no espaço, apresenta uma síntese regressiva devido ao fato de ser um condicionado cujas partes são a condição interna, que por sua vez têm também as suas próprias partes. Esta síntese, colocada a trabalho pela exigência de totalidade da razão, chega por meio da divisão àquilo que, não sendo mais matéria, é o simples.

III. considerando a perspectiva das séries, a categoria da substância não perfaz série nenhuma, tornando-se portanto imprópria para o uso de uma ideia transcendental. Mas, em relação às categorias da relação, a causalidade mostra-se perfeitamente adequada a esse propósito, pois é capaz de oferecer uma série entre as causas e os efeitos.

IV. e enquanto o possível, o real e o necessário não fazem uma série, pode-se, contudo, procurar pela necessidade incondicionada do condicionado, indo então do condicionado às condições que lhe estão acima como em uma série (KrV B 442).

Dessa forma, as ideias cosmológicas necessariamente apresentam uma série na síntese do diverso e visam a completude, por um lado, e o fenômeno, por outro. Este é um ponto interessante: buscam o incondicionado por intermédio do fenômeno (e não apenas por meio de um conceito inteligível puro), porém somente enquanto este se torna possível através de uma série, cuja totalidade apresenta-se na imaginação (KrV B 443-4). Temos, dessa forma, a completude absoluta: I. da composição do todo dado de todos os fenômenos, II. da divisão de um dado todo no fenômeno, III. do surgimento de um fenômeno em geral e IV. da dependência da existência do modificável no fenômeno. O incondicionado pode se referir a uma série infinita, na qual todos os seus elementos são condicionados e apenas o todo é incondicionado, ou pode ainda considerar um primeiro da série, a partir do que haveria um começo em relação ao tempo, um limite em relação ao espaço, o simples em relação às partes, a liberdade em relação às causas, e necessidade em relação à existência do que é modificável (KrV B 445-6).

Ao constatar o conflito que as posições antinômicas geram, Kant se propôs a investigar quais as proposições da razão que envolvem uma antinomia, quais as causas que as fundamentam e se haveria um caminho de alguma certeza para a razão ante as contradições que a ela se impõem. Ele resumiu as questões do seguinte modo:

se o mundo tem um começo e algum limite de sua extensão no espaço; se há em alguma parte, e talvez em meu eu pensante, uma unidade indivisível e indestrutível, ou se não há nada além do divisível e do perecível; se em minhas ações sou livre ou, como os demais seres, conduzido pelo fio da natureza; se existe afinal uma causa suprema do mundo, ou se as coisas da natureza e sua ordem constituem o objeto último a que temos de ater-nos em todas as nossas considerações (KrV B 491).

Dessa forma, as antinomias são: I. o mundo tem um começo e está contido em limites; o mundo não tem um começo e é infinito, II. as substâncias no mundo são compostas de partes simples; nada que é composto se constitui de partes simples, III. assume-se uma causalidade por meio da liberdade; nega-se a liberdade e mantém-se apenas as leis da natureza e IV. há um Ser absolutamente necessário como parte ou causa do mundo; não há tal Ser necessário. Assim colocados, os argumentos das quatro antinomias executam um “jogo dialético” (KrV B 490/504), no qual o papel transcendente da ilusão transcendental está em pretender alcançar a totalidade incondicionada da síntese dos fenômenos, e o erro do entendimento está em abandonar o terreno da experiência, aventurando-se na escalada, sem chance de êxito, de cumprir com o chamado da razão.

A propósito da ideia da síntese absolutamente completa, Kant fez notar que o dado sensível corresponde a uma série que no seu regresso é completa. Contudo, “se, agora, esta síntese é possível na sensibilidade, isto ainda é um problema. Mas a ideia dessa completude reside na razão independentemente da possibilidade ou impossibilidade de conectar a ela, adequadamente, conceitos empíricos” (KrV B 444). Kant localizou, em relação às ideias cosmológicas, o liame com a imposição da ilusão transcendental quanto ao incondicionado. As ideias contemplam o incondicionado a partir dos fenômenos, porém, mesmo tendo em vista um objeto sensível, elas são transcendentais devido ao fato de a busca pela completude obrigar a ultrapassar toda experiência possível, e, ao realizar esta ultrapassagem, o uso transcendente da razão acaba produzindo teoremas sofisticados. Para Kant, estes teoremas “não podem esperar confirmação nem temer refutação, e dentre os quais nenhum é em si mesmo isento de contradição, mas encontra as condições de sua necessidade na natureza da razão” (KrV B 449). E a antitética transcendental tem como interesse investigar justamente essa antinomia ou o conflito que surge na razão, assim como as suas causas e os seus resultados.

Então a *Crítica* identificou um tipo específico de questão levantada pela natureza da razão, uma questão com a qual “toda razão humana tem de deparar ao longo de seu progresso” (KrV B 449), que, à diferença de uma ilusão artificial, cuja compreensão provoca o seu desaparecimento, envolve “uma ilusão natural e inevitável que confunde mesmo quando já não se é seduzido por ela, ainda que não engane; que pode, pois, ser tornada inofensiva, ainda que não possa ser extirpada” (KrV B 449-50)<sup>312</sup>.

Aproveitamos a citação para estabelecer o seguinte: à ilusão transcendental se adere algo da ordem do inevitável e da sedução. Não é necessário que esse inevitável nos engane, mas ele mantém, de qualquer forma e a todo o tempo, o seu poder de conservar o nosso foco em torno da unidade e do incondicionado relativamente ao campo cognitivo e ao cognitivo-empendedor<sup>313</sup>. O mau uso da ilusão transcendental contribui para o que entendemos por ilusão do entendimento, sustentando no ser racional a série de silogismos dialéticos, que ora estudamos, tanto quanto os paralogismos e o ideal da razão. Sobre essa multiplicidade de sofismas, destacamos que *é sempre da mesma fonte que vem a sua inspiração*. Aqui a nossa insistência é em função de que é possível que não se repare nisso. Assim, por exemplo, Allison, ao notar que a ilusão a respeito das ideias cosmológicas, diferentemente do caso das outras inferências, é conectada a uma ideia sobre o mundo sensível, parece ter suposto haver envolvido aí mais de um tipo de ilusão. Ele diz:

[c]omo Kant apontou bem no começo de sua discussão, o grande significado desta ilusão (*contrastada com aquelas conectadas com as ideias psicológica e teológica*) é que ela tem duas faces. Em outras palavras, o raciocínio baseado nesta ideia (...) produz dois igualmente atraentes, ainda que aparentemente contraditórios, conjuntos de ideias. Desde que um sucesso idêntico de cada lado em refutar a outra impede a possibilidade de uma solução dogmática para o conflito, Kant afirma que a situação coloca um dilema que consiste na escolha entre um ceticismo radical, considerando a razão, e um dogmatismo teimoso, que simplesmente ignora a igual irrefutabilidade da afirmação oposta (ALLISON, 2004, p. 358) (os grifos são nossos)<sup>314</sup>.

---

<sup>312</sup> “...und zweitens, daß er, mit seinem Gegensatze, nicht bloß einen gekünstelten Schein, der, wenn man ihn einsieht, sogleich verschwindet, sondern einen natürlichen und unvermeidlichen Schein bei sich führe, der selbst, wenn man nicht mehr durch ihn hingegangen wird, noch immer täuscht, obschon nicht betrügt, und also zwar unschädlich gemacht, aber niemals vertilgt werden kann” (KrV B 449-50).

<sup>313</sup> A expressão “cognitivo-empendedor” tem aqui o sentido de abranger duas possibilidades do ser racional que são complementares: o estar aberto para o conhecimento teórico-empírico-conceitual (receptividade-espontaneidade) e também o ser propenso a atuar no seu ambiente por meio de ações realizadoras dos juízos e das tarefas que envolvem esses juízos junto a atividades manuais e técnicas que propiciam e constroem os diversos empreendimentos humanos.

<sup>314</sup> “As Kant points out at the very beginning of his discussion, the great significance of this illusion (as contrasted with those connected with the psychological and theological ideas) is that it is two-sided. In other words, reasoning based on this idea (...) yields two equally compelling, yet apparently contradictory, sets of conclusions. 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).

Allison distingue a ilusão que envolve as antinomias de outras diferentes desta e presentes nos paralogismos e no ideal da razão. Porém, isso só faria sentido se ele se referisse às ilusões do entendimento, mas, se não foi esse o caso e se trata da razão mesma, então teríamos que pensar que ele afirma haver mais de um tipo de ilusão da razão. Assim apenas deixamos claro que, em nossa interpretação, a ilusão subjacente é sempre a mesma, a transcendental, que, como um força motivadora, põe a razão em busca do incondicionado e, se usada de modo transcendente, pode sim provocar outras ilusões, desta vez, do entendimento.

Mas estranhamente Kant afirmou que “nenhuma questão que diga respeito a um objeto dado à razão pura é insolúvel (...) e que nenhum pretexto de ignorância inevitável (...) poderia livrar-nos da obrigação de respondê-la” (KrV B 505). Então, podemos perguntar: diante disso, como fica o caso das ideias? Para Kant,

a própria *questão* não é *nada*, já que não foi dado qualquer objeto da mesma. (...) é inteiramente nula e vazia uma questão sobre a constituição de algo que, por estar inteiramente fora da esfera dos objetos que podem ser-nos dados, não pode ser pensado através de nenhum predicado determinado (KrV B 507 NR 77) (os grifos são de Kant).

Assim, “uma criatura da razão” (KrV B 507), como a ideia do todo absoluto, não é uma percepção e não pode ser dada na experiência, diante do que uma solução torna-se impossível e a própria questão não é nada. Desse modo, não podendo conhecer o objeto *in concreto*, deve-se “evitar a anfíbolia que faz da sua ideia a suposta representação de um objeto empiricamente dado e, portanto, também cognoscível segundo leis da experiência” (KrV B 512). Isso porque o impulso de buscar o incondicionado é inevitável, mas afirmar o conhecimento dele é um problema transcendente e vazio. Esse reconhecimento leva a concluir que

as ideias cosmológicas, e com elas todas as afirmações sofisticas que duelam entre si, talvez tenham por fundamento um conceito vazio e meramente imaginado a respeito do modo como o objeto dessa ideia nos é dado; e essa suspeita pode conduzir-nos à pista certa para desvendar a fantasia que por tanto tempo nos manteve em erro (KrV B 518).

Na esteira da anfíbolia e da fantasia, e interessados que estamos em identificar os erros e as ilusões, examinaremos as referências de Kant em relação a eles. Dessa forma, nas antinomias a questão do mundo ser finito ou infinito fundamenta-se na consideração do mundo como coisa em si.

Assim,

[s]e, no entanto, afasto essa pressuposição, ou essa ilusão transcendental, e nego que o mundo seja uma coisa em si mesma, a oposição contraditória de tais afirmações se transforma em uma oposição meramente dialética; e, uma vez que o mundo não existe em si mesmo (independentemente da série regressiva de minhas representações), ele não existe

nem como um todo *em si infinito*, nem como um todo *em si finito* (KrV B 532-3) (os grifos são de Kant)<sup>315</sup>.

A essa altura, a dificuldade da consideração da coisa em si como cognoscível está mais do que clara para nós. Porém, a citação de Kant mais acima suscita alguns comentários. Nela, ele sugeriu que por trás de assumir o mundo como coisa em si está a ilusão transcendental. Mas, a partir da distinção que fizemos da ilusão transcendental e do erro do entendimento, podemos notar que a ilusão corresponderia à ideia do incondicionado que subjaz às antinomias, enquanto uso transcendente, e o erro por parte do entendimento comparceria na pressuposição do mundo como coisa em si. Aliás, este último ponto esteve em debate na *Refutação do idealismo*. Lá, Kant identificou que “o idealismo dogmático é inevitável quando se enxerga o espaço como propriedade que deve pertencer às coisas em si mesmas” (KrV B 274). Semelhante temática aparece também na discussão do idealismo no quarto paralogismo (KrV A 367), o que nos leva a considerar firmemente que quando Kant, na citação acima, se referiu à ilusão transcendental ele estava, embora sem mencioná-lo, apontando para o erro do entendimento presente nesse problema. Dessa forma, a razão alia-se ao entendimento na produção das antinomias (assim como acontece nas outras questões dialéticas discutidas na *Crítica*).

O entendimento, quando levado pela ilusão transcendental, pode se posicionar como se o mundo fosse uma coisa em si (o “pode” indica que ele tem outra saída, como pensá-lo como fenômeno). Mas o fenômeno não é existente em si mesmo (KrV B 533). Assim a antinomia

é meramente dialética e uma oposição ilusória que surge quando a ideia da totalidade absoluta, que só vale como uma condição das coisas em si mesmas, é aplicada a fenômenos que não existem de nenhum outro modo a não ser na representação e, quando constituem uma série, no regresso sucessivo (KrV B 534)<sup>316</sup>.

Quanto ao seguinte silogismo cosmológico: “se é dado o condicionado, também é dada a inteira série de todas as condições do mesmo; agora os objetos dos sentidos nos são dados como condicionados; logo etc” (KrV B 525), temos que na premissa maior o condicionado encontra-se com um sentido transcendental e na menor, com um empírico (KrV B 527-8). Tal ocorrência, caracterizada como *sophisma figurae dictionis*, já havia sido considerada no tratamento dos

---

<sup>315</sup> “Nehme ich aber diese Voraussetzung, oder diesen transzendentalen Schein weg, und leugne, daß sie ein Ding an sich selbst sei, so verwandelt sich der kontradiktorische Widerstreit beider Behauptungen in einen bloß dialektischen, und weil die Welt gar nicht an sich (unabhängig von der regressiven Reihe meiner Vorstellungen) existiert, so existiert sie weder als ein an sich unendliches, noch als ein an sich endliches Ganzes” (KrV B 532-3).

<sup>316</sup> “So wird demnach die Antinomie der reinen Vernunft bei ihren kosmologischen Ideen gehoben, dadurch, daß gezeigt wird, sie sei bloß dialektisch und ein Widerstreit eines Scheins, der daher entspringt, daß man die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt, auf Erscheinungen angewandt hat, die nur in der Vorstellung, und, wenn sie eine Reihe ausmachen, im sukzessiven Regressus, sonst aber gar nicht existieren” (KrV B 534).

paralogismos<sup>317</sup>. Naquela oportunidade, referindo-se a ela apenas como uma falácia dialética, Kant acrescentou desta vez que “não é, contudo, uma falácia inventada, mas sim uma ilusão inteiramente natural da razão comum” (KrV B 528)<sup>318</sup>. É bastante claro que a referência a uma falácia inventada aponta para a diferença entre um erro, seja ele de sub-repção, anfíbolia ou descuido, e a questão da natureza da razão (que inevitavelmente impõe seu ordenamento). Mas o que não fica evidente é justamente a separação nesse trecho entre o que corresponde ao erro e aquilo que diz respeito à ilusão transcendental.

Porém, se Kant não se expressou de modo a distinguir o erro da razão, não vemos por que não fazê-lo. Então vejamos: ele mesmo mais adiante disse que, revelado o erro das afirmações cosmológicas, “uma certa ilusão transcendental as fez enxergar uma realidade onde não há nenhuma” (KrV B 530)<sup>319</sup>. O erro, portanto, diz respeito ao tratamento equivocado que empresta à premissa maior um sentido transcendental no qual todos os membros da série são dados e o tempo não conta, mas coloca a menor dentro de uma sucessão temporal empírica. Já a ilusão transcendental, anterior ao erro, é a propensão natural que toma a totalidade absoluta como dada e que ordena buscá-la.

Contudo, Kant disse que as proposições antinômicas são falsas, mas não fantasiosas, e ele reiterou que o método para afastar e corrigir essas pressuposições dialéticas é o cético (KrV B 535-6)<sup>320</sup>. Porém, frente a essa questão ele não mencionou que aquilo que pode ser corrigido é o uso transcendente da ilusão da razão, assim como o mero equívoco do entendimento. Óbvio, talvez, mas o destaque tem sentido enquanto permite justamente separar a ilusão transcendental do erro, o que é precisamente o nosso objetivo. Logo, a ilusão mesma não desaparece, e a correção confere ao significado do princípio da razão pura uma validade apenas enquanto “um problema para o entendimento, portanto para o sujeito, para, em conformidade com a completude na ideia, dar início e continuidade ao regresso na série das condições até um dado condicionado” (KrV B 536).

---

<sup>317</sup> Lá Kant disse “um *sophisma figurae dictionis*, no qual a premissa maior faz um uso meramente transcendental da categoria, em relação às suas condições, mas a premissa menor e a conclusão fazem um uso empírico da mesma categoria no que diz respeito à alma, que foi subsumida sob essas condições” (KrV A 402).

<sup>318</sup> “Dieser Betrug ist aber nicht erkünstelt, sondern eine ganz natürliche Täuschung der gemeinen Vernunft” (KrV B 528).

<sup>319</sup> “...und ein gewisser transzendentaler Schein ihnen da eine Wirklichkeit vorgemalt habe, wo keine anzutreffen ist” (KrV B 530).

<sup>320</sup> Kant havia dito na *Antitética da razão pura* que o método cético, diferentemente do ceticismo cujo princípio seria uma “ignorância artificial” (KrV B 451), busca o ponto de mal-entendido do conflito antinômico, visando a certeza, assim como a descoberta das imprecisões ali instaladas (KrV B 451-2).

Fica claro então que, como regra que ordena e comanda o regresso da série condicionada, o princípio da razão não é capaz de assegurar (objetivamente) o absolutamente incondicionado. Também não é um princípio a ser aplicado no conhecimento de objetos, ou seja, não é um princípio constitutivo ou, como disse Kant, “um princípio da razão, portanto, que postula *como regra* o que deve ser feito por nós no regresso, e não antecipa o que, antes de qualquer regresso, seria dado em si *no objeto*. Por isso eu o denomino um princípio regulativo da razão” (KrV B 537) (os grifos são de Kant). Então não é lícito atribuir realidade objetiva a uma ideia da razão.

Também a lei da natureza (os acontecimentos são empiricamente determinados e tudo tem uma causa) é uma lei que concerne ao entendimento e que não pode ser afastada do fenômeno, “pois do contrário ele [o fenômeno] seria colocado fora de toda experiência possível, seria com isso diferenciado de todos os objetos da experiência possível, e seria transformado em mero produto do pensamento e em uma fantasia” (KrV B 570-1). O fenômeno, atrelado à lei da natureza e à do entendimento, é completamente distinto das meras produções do pensamento, que podem inclusive pertencer à gama das fantasias.

Pois bem, visto que tanto a síntese quanto a antítese articulam de modos contrários a questão do incondicionado imposta pela ilusão transcendental, Kant propôs como chave de solução o idealismo transcendental (KrV B 518). Segundo Allison, “Kant procura mostrar que toda disputa repousa em um mal-entendido, que surge do comprometimento de todos os que aderem ao realismo transcendental, e que [a dificuldade] pode ser resolvida, optando-se pelo idealismo transcendental” (ALLISON, 2004, p. 384)<sup>321</sup>. Recapitulando, no realismo transcendental, o objeto como coisa em si implica que ele é dado independentemente do nosso modo de conhecer sensível; na verdade, nesse caso, espaço e tempo nem mesmo são considerados como representações, mas como absolutos que existiriam fora da nossa mente. Conforme já afirmado antes, a concepção da coisa em si também despreza a necessidade de se manter ligado à experiência e dos limites que esta impõe, admitindo conhecer, por exemplo, a regressão a um incondicionado, que como tal não se verifica no mundo empírico.

Para o Idealismo transcendental, os objetos intuídos no espaço e no tempo (fenômenos) são reais, pois nos são dados na percepção. Isso é diferente de afirmar que os objetos são reais em si mesmos, pois, se são reais enquanto fenômenos, não o são enquanto coisas em si. Assim, a referência à experiência assegura a verdade empírica. Tal distinção que o Idealismo transcendental

---

<sup>321</sup> “Kant’s attempt to show that the whole dispute rests on a misunderstanding, stemming from the implicit commitment of all participants to transcendental realism, and can be resolved by opting for transcendental idealism” (ALLISON, 2004, p. 384).

insere não é realizada pela concepção cosmológica criticada, e quando a busca pelo incondicionado continua para além dos limites da experiência, incorre-se em um “ilusão enganosa que tem de surgir inevitavelmente da má compreensão de nossos próprios conceitos da experiência” (KrV B 525)<sup>322</sup>. O contexto dessa ilusão enganosa não leva em conta o modo de conhecimento sensível e, assumindo que o incondicionado é dado, impõe o regresso empírico com vistas à totalidade absoluta da série. No entanto, enquanto na experiência pode haver analiticamente uma condição para um dado condicionado (KrV B 526), fora dela, no domínio das coisas em si, conclui-se sinteticamente que a série inteira até o incondicionado é dada. Assim, a solução para o que acontece com as ideias cosmológicas passa pelo idealismo transcendental justamente porque ele desmonta o argumento dialético segundo o qual os objetos são considerados como coisas em si e não como fenômenos.

Se a essa altura voltamos a discutir os erros do entendimento, parece-nos novamente que nos distanciamos do propósito de refletir sobre a ilusão transcendental enquanto problema. Mas vejamos que, interessado na solução das ideias cosmológicas, Kant ainda investigou os tipos de causalidade (são dois, um da natureza, que envolve o mundo sensível e a temporalidade, e outro da liberdade, uma ideia transcendental pura, que é capaz de iniciar um novo estado de coisas) (KrV B 560), e determinou que a segunda liberdade corresponde à liberdade prática (ou moral pura, conforme a *Crítica da razão prática*<sup>323</sup> de 1788), ou seja, no lugar do mau direcionamento transcendente da ilusão, ele ofereceu o regulativo. E é esse o procedimento de Kant: apontar a cadeia de erros que se desenrola a partir de uma perspectiva transcendente da ilusão transcendental e depois a maneira regulativa correta de proceder. Com isso, às vezes temos a impressão de que a discussão dos erros se encontra no lugar errado, quando em verdade essa discussão está articulada aos problemas da razão, assim como à solução dos mesmos.

Então, quanto ao conceito de liberdade da terceira antinomia, do ponto de vista prático (em relação aos imperativos do dever moral), “encontramos uma regra e uma ordem inteiramente diversas da ordem da natureza” (KrV B 578). Importante notar que, “como uma faculdade meramente inteligível, a razão pura não está submetida à forma do tempo nem, portanto, às condições da sequência do tempo” (KrV B 579). Kant não pretendeu estabelecer a realidade da liberdade como causa no mundo sensível nem a sua possibilidade, pois ele afirmou que a partir de

---

<sup>322</sup> “Nur in anderweitiger Beziehung, wenn eben diese Erscheinungen zur kosmologischen Idee von einem absoluten Ganzen gebraucht werden sollen, und, wenn es also um eine Frage zu tun ist, die über die Grenzen möglicher Erfahrung hinausgeht, ist die Unterscheidung derart, wie man die Wirklichkeit gedachter Gegenstände der Sinne nimmt, von Erheblichkeit, um einem trüglichen Wahne vorzubeugen, welcher aus der Mißdeutung unserer eigenen Erfahrungsbegriffe unvermeidlich entspringen muß” (KrV B 525).

<sup>323</sup> A *Crítica da razão prática* será doravante designada apenas na referência bibliográfica por KpV.

conceitos *a priori* não se pode conhecer o fundamento da causalidade. Porém, ele estabeleceu que a natureza não contradiz a causalidade por liberdade e que, no caso da antinomia, esta se baseia em uma mera ilusão (KrV B 586). Tendo abordado a terceira antinomia, vamos de forma breve considerar as outras.

A propósito da primeira antinomia, Loparic destaca que, se o conceito de mundo não fosse compreendido como coisa em si, as antinomias não teriam lugar. Para ele,

na solução da primeira antinomia, Kant mostra que os predicados ‘finito em extensão’ e ‘infinito em extensão’ são opostos contraditórios apenas se estivermos falando da extensão de coisas em si. Só nesse contexto é permitido antecipar, logicamente, que o mundo é atualmente finito ou atualmente infinito. Se, pelo contrário, tratarmos os dois predicados como conceitos construtivos, eles não são mais opostos contraditórios, e não é possível refutar ambos os juízos que constituem a primeira antinomia, em violação do princípio do terceiro excluído (LOPARIC, 2005, p. 245).

Assim, como apontado por Loparic (2005, p. 244), a primeira antinomia é um caso para o qual o princípio do terceiro excluído, que considera necessariamente que enquanto um juízo é verdadeiro o outro é falso, não vale, pois Kant demonstrou que ambos os juízos envolvidos podem ser refutados.

No que concerne à segunda antinomia sobre a divisão infinita da matéria, não se pode conceber que o todo organize as suas partes ao infinito, mas se pode pensar que as partes da matéria podem se organizar ao infinito quanto à sua decomposição, pois como um princípio da razão é possível tomar o regresso na decomposição como não acabado (KrV B 554-5). Ainda a respeito da quarta antinomia, Kant explicitou que a sua solução recorre a um ser necessário e inteligível, não pertencente à série empírica e, portanto, um ser extramundano. O princípio regulativo da razão, ao mesmo tempo que afirma o condicionamento do mundo sensível, admite um ser inteligível livre das condições empíricas (KrV B 589). Mas não é a sua existência como necessária que entra em causa e sim a limitação daquela lei do uso empírico do entendimento que nos impedia de aceitar a dimensão do inteligível.

Assim, com tudo o que vimos fica estabelecida a invalidade do princípio da razão como princípio constitutivo, e

não apenas é suprimida, por meio da resolução crítica, a ilusão que a colocava em desacordo consigo mesma, mas é posto em seu lugar o sentido em que ela concorda consigo mesma - e cuja má compreensão ocasionava por si só o conflito - e um princípio que seria *dialético* é transformado em um princípio *doutrinal* (KrV B 544) (os grifos são de Kant)<sup>324</sup>.

---

<sup>324</sup> “Auch wird, wenn wir jene ungezweifelt vor Augen legen können, der Streit der Vernunft mit sich selbst völlig geendigt, indem nicht allein durch kritische Auflösung der Schein, der sie mit sich entzweite, aufgehoben worden, sondern an dessen Statt der Sinn, in welchem sie mit sich selbst zusammenstimmt und dessen Mißdeutung allein den Streit veranlaßte, aufgeschlossen, und ein sonst dialektischer Grundsatz in einen doktrinalen verwandelt wird” (KrV B 544).

Mas, atestado na citação que um novo significado surge ao não se empregar a regra da razão como constitutiva, há a afirmação de que a ilusão é suprimida. Porém, como compreender tal proposição em se utilizando o critério segundo o qual a ilusão da razão é inevitável? Ou bem não se trata da transcendental ou talvez devamos admitir que ela pode (como de fato pode, embora não deva) ser considerada tanto sob um ponto de vista constitutivo quanto um regulativo, de modo que seria possível suprimir o primeiro caso, restando o segundo. Até aqui, depreende-se, contudo, que essa supressão verificar-se-ia pelo crivo da uma crítica que observasse o método de reflexão descrito por Kant e o próprio conteúdo do Idealismo transcendental. Assim, o mau uso poderia ser corrigido, subsistindo ainda a própria ilusão transcendental.

Resta ainda notar que na *Observação final a toda a antinomia da razão pura* Kant discriminou o transcendente do transcendental em relação às ideias da razão do seguinte modo:

Enquanto só tenhamos por objeto, com nossos conceitos da razão, a totalidade das condições no mundo sensível, e aquilo que possa nele acontecer a serviço da razão, nossas ideias são de fato transcendentais, mas ainda assim *cosmológicas*. Tão logo, porém, coloquemos o incondicionado (do qual verdadeiramente se trata) naquilo que está inteiramente fora do mundo sensível e, portanto, de toda experiência sensível, as ideias se tornam transcendententes (KrV B 593) (o grifo é de Kant).

Concluimos o exame das antinomias desta maneira: a *Crítica* mostra que há ideias transcendentais e ideias transcendententes. As primeiras têm por objetivo buscar a totalidade enquanto mera ideia, enquanto as segundas concebem objetos inteligíveis sem ligação nenhuma com a experiência, ignorando que das coisas inteligíveis não temos conhecimento nenhum, embora possamos por analogia formar conceitos a respeito delas (KrV B 593-4). A seguir, passamos a examinar a terceira ideia da razão.

### 3.2.1.3.3 O ideal da razão pura

Enquanto as categorias do entendimento restringem-se no seu uso empírico à sensibilidade, encontrando então um objeto que se adéque a elas, as ideias da razão, ligadas que são ao incondicionado, não acham entre os objetos sensíveis nenhum que lhes sirva e com isso não alcançam aquela realidade objetiva que as categorias conseguem obter (KrV B 595-9)<sup>325</sup>. Kant

<sup>325</sup> Mais para frente, Kant afirmou que a ideia não é “um conceito de objeto, mas sim que é o conceito da unidade completa desses conceitos, na medida em que serve de regra ao entendimento” (KrV B 673).

salientou, contudo, que mais distante de tal realidade está o que ele chamou de ideal. Este seria a ideia não “*in concreto*, mas *in individuo*, i.e., como uma coisa singular que só é determinável, ou mesmo determinada, através da ideia” (KrV B 596). A ampliação contida na exigência da ideia (a regra) encontra no ideal um modelo (KrV B 597) no qual pode expressar a perfeição incondicionada. Quanto aos ideais,

[m]esmo que não se possa conceder-lhes realidade objetiva (existência), esses ideais não devem por isso ser considerados fantasias, mas antes fornecem um indispensável padrão de medida da razão, que necessita de um conceito daquilo que é inteiramente completo em sua espécie para a partir dele avaliar e medir o grau e as carências do imperfeito (KrV B 597).

Um ideal, portanto, longe de ser considerado uma fantasia por Kant, cumpre a função de representar a completude e a totalidade, além de oferecer, enquanto modelo, um padrão de medida e de comparação para a razão. Tal função regulativa é indispensável e afasta o ideal da concepção de fantasia como criação puramente imaginária que ocasiona erros na formulação de proposições ou de problemas. Outra compreensão do sentido de fantasia em Kant está na sua referência às “criaturas da razão” (KrV B 598) constituídas por esboços de imagens que brotam da mente de artistas e de pintores (ideais da sensibilidade) e que não conseguem transmitir uma regra verificável. Mas, embora ideal e fantasia sejam diferentes, pretender realizar o primeiro no fenômeno torna-se impraticável e absurdo, pois “os limites que continuamente prejudicam a completude na ideia impossibilitam qualquer ilusão em tal tentativa e, assim, tornam o bem que repousa na ideia ele próprio suspeito e parecido com uma mera invenção” (KrV B 598)<sup>326</sup>. Considerando a ilusão mencionada na citação, refere-se ela ao entendimento, pois sugere que os limites conseguem impedir a ilusão, de modo a ser uma ilusão evitável.

Há diferença entre um ideal (comum, poderíamos dizer) e o ideal da razão. O primeiro não apresenta regras universais, enquanto o

propósito da razão com seu ideal (...) é a determinação completa segundo regras *a priori*; por isso ela [a razão] concebe um objeto que deve ser completamente determinável por princípios, ainda que faltem para isso as condições suficientes na experiência e o próprio conceito, portanto, seja transcendente (KrV B 599).

Kant destacou a dupla utilidade do ideal, primeiro como modelo e regra para o julgamento, e depois como determinação completa da cópia (KrV B 597-8). Assim, a Segunda seção, *Do ideal transcendental*, desenvolve a relação entre o ideal da razão e o princípio de determinação completa

---

<sup>326</sup> “Das Ideal aber in einem Beispiele, d.i. in der Erscheinung, realisieren wollen, wie etwa den Weisen in einem Roman, ist untunlich, und hat überdem etwas Widersinnisches und wenig Erbauliches an sich, indem die natürlichen Schranken, welche der Vollständigkeit in der Idee kontinuierlich Abbruch tun, alle Illusion in solchem Versuche unmöglich und dadurch das Gute, das in der Idee liegt, selbst verdächtig und einer bloßen Erdichtung ähnlich machen” (KrV B 598).

e também explicita os problemas que podem decorrer da passagem da mera ideia para a concepção de um objeto existente. O lícito e o ilícito separam-se quando a ideia, fora do seu papel regulativo, pretende encontrar um objeto na sensibilidade. Acompanhemos o percurso que vai da consideração do princípio de determinação completa e do emprego regulativo dos conceitos envolvidos até a hipóstase, passando pela ideia de *ens realissimum*.

Este princípio de determinação completa estabelece que “apenas um de todos os predicados possíveis das coisas, na medida em que sejam comparados com seus opostos, pode servir-lhe” (KrV B 600). A fim de aprofundar o sentido do conceito de determinação completa, Kant começou por estabelecer a sua diferença com o princípio da determinabilidade. Este considera a forma lógica em detrimento do conteúdo, em contraste com o da determinação completa, que observa além da lógica o conteúdo e a síntese de todos os predicados que formam o conceito de algo em relação à possibilidade total (KrV B 601). Assim, se o princípio da determinabilidade, ao se referir apenas a um conceito lógico, trabalha o princípio de contradição e se serve apenas de um predicado entre dois opostos, o princípio da determinação completa concerne, para além da forma lógica, ao conteúdo e à possibilidade total como conjunto completo de todos os predicados (KrV B 600). Considerando o princípio da determinação completa e o da determinabilidade, Allison resume-os assim:

enquanto o último é um mero princípio lógico, redutível ao princípio de contradição, o primeiro é metafísico, desde que considera cada coisa não simplesmente em termos de um par de predicados contraditórios, mas ‘em relação *ao todo da possibilidade*, como a soma total de todos os predicados das coisas em geral’ (ALLISON, 2004, p. 397) (grifos são do comentador)<sup>327</sup>.

A propósito da possibilidade, Kant assinalou que cada coisa tem a sua própria que é derivada da possibilidade total, esta última como condição *a priori* e “enquanto conjunto completo de todos os predicados das coisas em geral” (KrV B 600). Allison (p. 398, NR) observa que a possibilidade considerada por Kant diz respeito à possibilidade real ao invés da lógica e que, enquanto tal, ela articula-se com a possibilidade absoluta, quer dizer, possível em todos os aspectos, e não com as condições contingenciais da experiência. Além disso, a determinação completa funda-se “em uma ideia que tem seu lugar somente na razão, a qual prescreve ao entendimento a regra de seu uso completo” (KrV B 601) e tem como consequência que o conceito formado a partir de seu princípio jamais pode ser exposto concretamente em sua totalidade, visto ser fundado em uma ideia da razão.

---

<sup>327</sup> “...whereas the latter is merely a logical principle, reducible to the principle of contradiction, the former is metaphysical, since it considers every thing not simply in terms of a pair of contradictory predicates, but ‘in relation to *the whole of possibility*, as the sum total of all predicates of things in general’” (ALLISON, 2004, p. 397).

Portanto, o princípio da determinação completa engloba I. a forma lógica e o conteúdo, além de “uma pressuposição transcendental, qual seja, a da matéria *de todas as possibilidades* que devem conter *a priori* os *data* para a possibilidade *particular* de cada coisa” (KrV B 600-1) (os grifos são de Kant), II. a ideia do conjunto completo das possibilidades (KrV B 601) e III. um fundamento na própria razão, especificamente “em um substrato que contém como que a inteira provisão de conteúdo da qual podem ser extraídos todos os predicados possíveis das coisas, então esse substrato não é outro senão a ideia de um todo da realidade (*omnitudo realitatis*)” (KrV B 604). Refletiremos sobre dois pontos: primeiro, em relação à matéria de toda a possibilidade sobre a qual Wood, contrastando a nossa finitude com a dimensão inconcebível do conceito citado, salienta que

[a] ideia de Deus portanto nos fornece uma (puramente abstrata) concepção do ‘material de toda possibilidade’ como a fonte da qual todas as propriedades de qualquer e de toda coisa possível poderia em princípio ser derivada. Claro que nossa razão finita não tem acesso a tal fonte no concreto, e a nossa determinação da propriedade das coisas deve ir da acumulação gradual do conhecimento empírico, que está sempre aquém da completude (WOOD, 2009, p. 19)<sup>328</sup>.

Com isso fica evidente que a finitude permite-nos apreciar o conceito de matéria de toda a possibilidade, cujo acesso não nos é dado, apenas do ponto de vista regulativo para sistematizar o conhecimento do entendimento. Depois, em segundo lugar, Allison observa que para compreender o sentido do conceito de realidade é importante notar que

Kant entende por realidade de uma coisa não a sua existência ou verdade, mas, ao invés, a sua natureza positiva (...). De fato, é aquilo que é pensado na categoria de realidade, que recai sob o título de qualidade e que corresponde à sua função lógica da afirmação. Além do mais, isso permite falar em realidade como ocorrendo em graus, que ao nível fenomenal significa ter uma grandeza intensiva, tanto quanto em coisas como compostas por distintas ‘realidades’ (qualidades sensíveis) (ALLISON, 2004, p. 399)<sup>329</sup>.

Assim compreendido, o conceito de realidade enquadra-se, do mesmo modo que o conceito anterior (matéria de toda a possibilidade), no campo regulativo ao qual não concerne a existência de uma coisa como tal, mas sim à ideia de um grau em relação a algo (no caso, o Ser supremo). Ainda a respeito da realidade Wood acrescenta que

[a] concepção de Deus de Kant e a sua teoria da origem racional desta concepção dependem ambas profundamente das visões ontológicas que fazem parte da tradição que

---

<sup>328</sup> “The idea of God therefore provides us with a (purely abstract) conception of ‘the material of all possibility’, of a source from which all the properties of any and every possible thing could in principle be derived. Of course, our finite reason has no access to any such source in the concrete, and our determination of the properties of things must proceed by the gradual accumulation of empirical knowledge, which will always fall far short of completeness” (WOOD, 2009, p. 19).

<sup>329</sup> “Kant understands by a thing’s reality not its existence or actuality but rather its positive nature (...). In fact, it is what is thought in the category of reality, which falls under the title of quality and corresponds to the logical function of affirmation. Moreover, it allows one to speak of reality as coming in degrees, which at the phenomenal level means having an intensive magnitude, as well as of things as composed of distinct ‘realities’ (sensible qualities)” (ALLISON, 2004, p. 399).

remonta pelo menos a Platão. De acordo com essa tradição, realidade ou ser admite graus ou quantidades. Algumas coisas têm mais disso do que outras, e quanto mais realidade uma coisa tem, melhor e mais perfeita a coisa é. As coisas podem ser arranjadas em uma escala de acordo com o grau do seu ser ou perfeição. Deus, o *ens realissimum*, tem o maior ser possível; ele sozinho é ou existe totalmente e incondicionalmente (WOOD, 2009, p. 28)<sup>330</sup>.

Assim, o total da realidade pode (erroneamente) fazer representar uma coisa em si mesma como determinada completamente enquanto ser singular que está no fundamento de tudo o que existe (condição suprema). Dessa forma, entendemos que a ideia, se compreendida como um ser existente, é um erro, mas, do ponto de vista de um ideal transcendental, ao qual o pensamento sobre os objetos é remetido, não é erro, pois organiza o campo de conhecimento de tais objetos. Kant acrescentou que “é, também, o único ideal de que a razão humana é efetivamente capaz, pois é o único caso em que um conceito de uma coisa, em si universal, é completamente determinado por si mesmo e conhecido como a representação de um indivíduo” (KrV B 604). Assim se dá a passagem de uma ideia para um ideal e depois para um indivíduo. Se tomarmos o “indivíduo” como se referindo a um ser com realidade objetiva, podemos dizer que só a primeira passagem é legítima enquanto a segunda não o é, pois

[é] evidente por si mesmo que, com vistas a esse seu propósito, qual seja, o de simplesmente representar-se a necessária determinação completa das coisas, a razão não pressupõe a existência de tal ser conforme ao ideal, mas apenas a ideia do mesmo, de modo a derivar de uma totalidade incondicionada da determinação completa a condicionada, i.e., a totalidade do que é ilimitado (KrV B 606).

Ainda enquanto mera ideia que se encontra apenas na razão, e que não estabelece nenhuma relação objetiva com qualquer objeto real, o ideal comporta toda a realidade originária, pois dá origem à realidade derivada que diz respeito a todas as outras coisas e, por isso, pode também ser chamado de *ens originarium*. Como não há nada acima dele, é além disso *ens summum* ou *ens entium*, na medida em que tem sob si o condicionado (KrV B 606).

Já, se “continuamos a perseguir essa nossa ideia” (KrV B 608) e pretendemos que tal realidade seja de fato dada, a hipostasiamos. Kant descreveu as características do ser originário assim idealizado como sendo simples, único, todo-suficiente e eterno, acrescentando que

esse uso da ideia transcendental já estaria ultrapassando os limites de sua determinação e de sua admissibilidade. Pois a razão só a pôs, como conceito de toda a realidade, no fundamento da determinação completa das coisas em geral, sem pretender que toda essa realidade seja objetivamente dada ou constitua ela própria uma coisa. Esta última é uma

---

<sup>330</sup> “Kant’s conception of God and his theory of the rational origin of this conception both depend heavily on ontological views which are part of a tradition which goes back at least to Plato. According to this tradition, reality or being admits of degrees or amounts. Some things have more of it than others, and the more reality a thing has, the better and more perfect a thing it is. Things can be arranged on something like a scale, according to the degree of their being or perfection. God, the *ens realissimum*, has the greatest possible being; he alone is or exists totally and unqualifiedly” (WOOD, 2009, p. 28).

mera invenção pela qual reunimos e realizamos o diverso de nossa ideia em um ideal como um ser singular, algo para que não temos qualquer legitimidade (KrV B 608).

Portanto, produzir um conceito de ideal a partir da ideia é diferente de, em seguida, conceder a esse ideal uma realidade objetiva. Kant tratou esse último fato como uma invenção e mais adiante como uma ilusão explicada como um fenômeno do entendimento: “[n]ão é suficiente descrever o comportamento de nossa razão e sua dialética; também é preciso tentar descobrir as suas fontes, para poder explicar essa ilusão mesma como fenômeno (*Phänomen*) do entendimento” (KrV B 609)<sup>331</sup>.

Apenas destacamos, segundo o nosso propósito de diferenciar os conceitos, que há mais de uma ilusão em questão. A transcendental é aquela responsável por introduzir a busca pelo incondicionado, enquanto a do entendimento, ao confundir os registros sensível e inteligível, pretende conferir realidade objetiva ao ideal. Além disso, com a intenção de Kant de descobrir as fontes da dialética da razão para explicar a ilusão do entendimento (KrV B 609), fica a interpretação segundo a qual a ilusão transcendental é aquela força responsável tanto pela formação legítima de um ideal quanto pela convergência do entendimento em erros e ilusões, quando de um uso transcendente. Desse modo, poderíamos conceber uma série com uma sequência progressiva começando pela ilusão transcendental como motivação que colabora com a razão na produção das ideias transcendentais, que por sua vez produzem o ideal da razão, legítimo e regulativo, e conforme um caso transcendente poderiam também levar aos erros e à ilusão do entendimento.

Kant, valendo-se do que foi levantado por ele na *Analítica* em relação ao entendimento (para o qual a aplicação das categorias *a priori* só tem validade objetiva quando em conjugação com dados apresentados na sensibilidade), destacou mais uma vez que atribuir realidade ao objeto da ideia - hipóstase - não é um procedimento legítimo, pois ultrapassa os limites sensíveis, e a razão não pode almejar a objetividade de um ser assim singular. Ele explicou o que acontece:

Que nós, porém, hipostasiemos depois essa ideia do conjunto completo de toda a realidade, isto se deve ao fato de transformarmos dialeticamente a unidade distributiva do uso empírico do entendimento na unidade coletiva de um todo da experiência, e de concebermos nesse todo do fenômeno uma coisa singular que contém em si toda a realidade empírica, e que é então, por meio da já mencionada sub-repção transcendental, trocada pelo conceito de uma coisa que está no topo da possibilidade de todas as coisas, fornecendo as condições reais para a determinação destas últimas (KrV B 610-1).

Mas requer análise a passagem que Kant, linhas antes, havia escrito:

---

<sup>331</sup> “Es ist nicht genug, das Verfahren unserer Vernunft und ihre Dialektik zu beschreiben, man muß auch die Quellen derselben zu entdecken suchen, um diesen Schein selbst, wie ein Phänomen des Verstandes, erklären zu können” (KrV B 609).

Devido a uma ilusão natural, porém, nós vemos isso como um princípio que deveria valer para todas as coisas, quando na verdade só vale para aquelas que são dadas como objetos de nossos sentidos. Consequentemente, tomaremos o princípio empírico da possibilidade das coisas como fenômenos, abandonando esta limitação, como um princípio transcendental da possibilidade das coisas em geral (KrV B 610)<sup>332</sup>.

A que ilusão o último trecho se refere? Sobre isso Grier comenta que “Kant é simplesmente ambíguo a se os argumentos dialéticos são gerados por uma ilusão ou eles mesmos geram uma ilusão. Isso é assim em toda a Dialética” (GRIER, 2007, p. 252)<sup>333</sup>. A observação de Grier não deixa de ter fundamentos. Mas, procurando uma interpretação para essa passagem, parece-nos que a “ilusão natural” concorda com a transcendental, que também concorda com tomar uma condição subjetiva da razão (princípio da razão) por uma objetiva (dos objetos existentes). E a ilusão transcendental (natural e inevitável) no uso transcendente pode levar à ilusão do entendimento, pela qual o último cai em um (ou mais de um) dos erros possíveis (hipóstase, uso transcendental das categorias, anfibolia, sub-repção transcendental). Se a ilusão do entendimento é evitável (com os cuidados e correções da reflexão transcendental), a transcendental não o é.

Kemp Smith também percebe dificuldades nesse trecho, embora ele marque algo diferente do que vimos, pois, segundo ele,

[a] explicação desta ilusão, que Kant fornece nos dois últimos parágrafos, é peculiarmente confusa. Embora o conceito de uma realidade toda abrangente possa (...) ser requerido para a definição dos objetos sensíveis, tal conceito não deve por esta razão ser tomado como representando uma existência real. O ensino da seção da *Anfibolia* é aqui inteiramente ignorado; e o leitor é confundido pela suposição, que Kant aparentemente faz, de que algo análogo ao Ideal Leibniziano é um pré-requisito da experiência possível (KEMP SMITH, 2012, p. 524)<sup>334</sup>.

Em relação à citação acima, na *Observação à anfibolia dos conceitos da reflexão*, anfibolia significa um equívoco e/ou mistura do objeto puro do entendimento com o fenômeno, e Leibniz é então criticado por intelectualizar os fenômenos ou por compará-los com os conceitos abstratos do pensamento (KrV B 326-7). A questão não é que Kant tenha ignorado esses fatos - pois no início do primeiro dos dois parágrafos mencionados por Kemp Smith ele falou a respeito “das discussões da

---

<sup>332</sup> “Nach einer natürlichen Illusion sehen wir nun das für einen Grundsatz an, der von allen Dingen überhaupt gelten müsse, welcher eigentlich nur von denen gilt, die als Gegenstände unserer Sinne gegeben werden. Folglich werden wir das empirische Prinzip unserer Begriffe der Möglichkeit der Dinge, als Erscheinungen, durch Weglassung dieser Einschränkung, für ein transzendentales Prinzip der Möglichkeit der Dinge überhaupt halten” (KrV B 610).

<sup>333</sup> “Kant is simply ambiguous as to whether the dialectical arguments are generated by an illusion or themselves generate an illusion. This is so throughout the Dialectic” (GRIER, 2007, p. 252).

<sup>334</sup> “The explanation of this illusion, which Kant proceeds to give in the two concluding paragraphs, is peculiarly confusing. Though the concept of an all-comprehensive reality may (...) be required for the definition of sensible objects, such a concept must not for that reason be taken as representing a real existence. The teaching of the section on *Amphiboly* is here entirely ignored; and the reader is bewildered by the assumption, which Kant apparently makes, that something analogous to that Leibnizian Ideal is a prerequisite of possible experience” (KEMP SMITH, 2012, p. 524).

analítica transcendental” e destacou a necessidade de o objeto ser dado empiricamente (KrV B 609). Tampouco pensamos que o ideal da razão possa corresponder ao de Leibniz<sup>335</sup>, pois a *Crítica* deixa claro que as ideias da razão devem ser aplicadas segundo o princípio regulativo, com vistas à maior unidade sistemática possível. Mas o que nos parece uma dificuldade é o que vimos discutindo sobre Kant não ter separado a ilusão transcendental nem da hipóstase nem da ilusão do entendimento.

E Kemp Smith continua: “assim o Ideal que Kant aqui declara ser a necessária Ideia da Razão é denunciado na *Analítica* como baseado em falsos princípios peculiares à filosofia leibniziana” (KEMP SMITH, 2012, p. 525)<sup>336</sup>. Tal afirmação tende a desconsiderar as referências anteriores de Kant quanto à dupla possibilidade de uso das ideias, assim como do próprio ideal da razão: o uso imanente e o uso transcendente. O que Kant ratificou, é claro, foi o imanente, denunciando o transcendente.

Já Grier (2007, p. 230), assim como nós, observa que há dois movimentos em Kant: I. explicar a ideia de Deus como sendo necessária e inevitável e II. mostrar que qualquer tentativa de conhecer essa ideia é dialética. Em relação ao primeiro movimento, ela aponta para a transição do princípio da determinação completa para o ideal, pois o princípio racional sustentado por Kant de que “a real possibilidade de uma *coisa em geral* particular ou individual [que] repousa na sua inteira ou completa determinação com respeito a todos os possíveis pares de predicados contraditórios” (GRIER, 2007, p. 234) (os grifos são da comentadora)<sup>337</sup> encontra-se na base da explicação da origem da ideia de Deus. Para ela, “Kant essencialmente argumenta (...) que a ideia de Deus (i.e., o *ens realissimum*) é alcançada através de nossas tentativas de explicar a possibilidade pura das coisas particulares” (GRIER, 2007, p. 232)<sup>338</sup>. A determinação completa de alguma coisa obriga-nos a pensar a totalidade dos predicados possíveis, comparando-os entre si. Desse modo, o princípio de determinação completa junto à ideia de toda possibilidade corresponde à pressuposição transcendental dos princípios lógicos (contradição e terceiro excluído, princípios esses que sozinhos não produzem nenhum conhecimento). Assim, “a totalidade de toda possibilidade é para Kant uma unidade conceitual da razão, uma ideia ou pressuposição implícita em qualquer uso do princípio

---

<sup>335</sup> Para Wood (2009, p. 147), a *Crítica* realmente compartilha das noções racionalistas sobre Deus, assim como dos argumentos da ontologia tradicional e ainda das concepções de Leibniz a respeito da possibilidade e da individualidade.

<sup>336</sup> “Thus the Ideal which Kant here declares to be a necessary Idea of Reason is denounced in the *Analytic* as based on false principles peculiar to the Leibnizian philosophy” (KEMP SMITH, 2012, p. 525).

<sup>337</sup> “...the real possibility of a particular or individual *thing in general* rests on its thorough or complete determination with respect to all possible pairs of contradictory predicates” (GRIER, 2007, p. 234).

<sup>338</sup> “Kant essentially argues (...) that the idea of God (i.e., *ens realissimum*) is arrived at through our attempts to account for the pure possibility of particular things” (GRIER, 2007, p. 232).

racional de determinação” (GRIER, 2007, p. 235). Então a ideia de totalidade funciona como condição de aplicação dos princípios, e Grier a toma como aquela que estaria na base dessa aplicação, após o que viria a ideia de Deus, portanto, duas ideias separadas (ou ligadas) por um princípio.

Em relação ao segundo movimento, a ideia de totalidade é (ou torna-se) o conceito de um objeto completamente determinado que corresponde à ideia de uma entidade individual. Como tal ideia de totalidade é o “arquetipo em termos do qual a absoluta possibilidade das coisa é pensada (...), o princípio da determinação completa é o ‘veículo’ para toda determinação” (GRIER, 2007, p. 236), quer dizer, para a determinação de qualquer coisa. Porém, segundo ela,

Kant sugere que o problema não é que vamos da ideia de uma totalidade de toda a realidade para a de *ens realissimum*, mas, ao invés disso, que nós não somos autorizados a tomar a nossa legítima e necessária ideia de *ens realissimum* para nos referirmos a qualquer objeto (dado) realmente existente (GRIER, 2007, p. 245)<sup>339</sup>.

E representar a ideia de uma totalidade como um ser individual e primordial é cair vítima da hipóstase. Mas, diante da questão que investiga qual a origem do *ens realissimum*, Grier sustenta que esta ideia

parece ser gerada pela razão na sua tentativa de determinar inteiramente as coisas. Mais especificamente a razão vai dialeticamente do pensamento do todo da aparência (o mundo) à ideia do que o fundamenta. A inferência ao *ens realissimum* como dado surge de certos interesses da razão e do ilusório P2, que expressa aqueles interesses. Embora Kant não elabore na seção 2 essa parte de sua exposição, pode contudo ser dito que o *ens realissimum* tem a sua única fonte na razão e na sua propensão em direção à aplicação transcendente do pensamento (GRIER, 2007, p. 248)<sup>340</sup>.

Aqui inserimos a nossa interpretação que, por um lado, aponta para a ilusão transcendental como uma força motivadora que tanto manda buscar o incondicionado quanto afirma que há esse incondicionado, e que, por outro, dá ocasião para os erros (sub-repção, hipóstase, uso transcendental) do entendimento. Então, segundo o que estabelecemos, a personificação de uma ideia da razão ou hipóstase se dá em decorrência de um erro do entendimento. Contudo, concordamos com Grier quanto à ideia de o *ens realissimum* (e não a ideia hipostasiada) ter a sua fonte na razão enquanto a razão é sede da ilusão transcendental (que por sua vez colabora na

---

<sup>339</sup> “Kant suggests that the problem is not that we move from the idea of a totality of all reality to that of the *ens realissimum*, but rather that we are not entitled to take our legitimate and necessary idea of the *ens realissimum* to refer to any actually existing (given) object” (GRIER, 2007, p. 245).

<sup>340</sup> “It seems to be independently generated by reason in its attempts to thoroughly determine all things. More specifically reason moves from the dialectically thought whole of appearance (the world) to the idea of that which grounds it. The inference to the *ens realissimum* as given thus issues from certain interests of reason and from the illusory P2, which expresses those interests. Although Kant does not, in section 2, elaborate on this part of his position, it can nevertheless be said that the *ens realissimum* has its own unique source in reason and its propensities toward transcendent applications of thought” (GRIER, 2007, p. 248).

produção das ideias). Dessa forma, podemos dizer que a força que leva o entendimento a errar provém da razão. Nesse sentido é possível admitir que indiretamente a origem da ideia hipostasiada encontra-se na razão. Sendo assim, tomamos a liberdade de fazer um pequeno acréscimo na subsequente conclusão de Grier. Retomemos então o que ela disse na citação acima, acrescentando a sua conclusão e depois o nosso complemento:

A inferência ao *ens realissimum* como dada surge de certos interesses da razão e do ilusório P2, que expressa aqueles interesses. Embora Kant não elabore na seção 2 essa parte de sua posição, pode contudo ser dito que o *ens realissimum* tem a sua única fonte na razão e na sua propensão em direção à aplicação transcendente do pensamento. Eu sugiro que esta interpretação está de acordo com a própria caracterização das ideias da razão de Kant. O *ens realissimum* é, de uma forma ilusória, ele mesmo representado como dado, se bem que apenas dado à razão, na ideia. Sua mistura com uma totalidade que é dada no espaço e no tempo é ainda mais sedutora precisamente porque o movimento a esta ideia, embora fundado em uma ilusão, é contudo subjetivamente necessário (GRIER, 2007, p. 248)<sup>341</sup>.

Pensamos que a dificuldade em relação ao argumento de Grier reside na falta de distinção entre os erros do entendimento e a ilusão transcendental, pois, quando esta é feita, ela nos permite dizer que o *ens realissimum*, enquanto ideia da razão, pode ser usado tanto de forma imanente quanto transcendente. A via transcendente, mais fácil, toma-o como dado no espaço/tempo (movimento da razão e erro do entendimento), podendo subsequentemente hipostasiá-lo, um erro do entendimento, que trata como um indivíduo existente aquilo que é apenas uma ideia. Já a via imanente, um pouco mais trabalhosa porque requer uma reflexão, toma-o como princípio regulativo para a sistematicidade do conhecimento. De modo geral, quanto às ilusões, um critério eficaz para diferenciá-las, e que não deixa dúvidas, é verificar o que é evitável e o que é inevitável. É evidente que a hipóstase (conceder existência a um conceito unicamente inteligível) pode ser evitada pela reflexão transcendental, o que a coloca ao lado da ilusão do entendimento. Entretanto, a ideia incondicionada não cessa de se impor e, portanto, diz respeito à ilusão transcendental. Mas, para que tudo fique de acordo, ainda é preciso destacar mais o fato de que o uso errôneo das ideias (quer pela razão quer pelo entendimento) tem a anuência da razão, que, ao não se ater ao princípio regulativo, permite-se adotar o uso transcendente e acaba por admitir e orquestrar todos os erros seguintes do entendimento (este problema da razão, adiantamos, será melhor compreendido no final deste capítulo, quando examinaremos o que Kant chamou de erros da razão). Em todo caso, precisamos aceitar que Kant não tornou as coisas fáceis para nós, pois nem sempre indicou que é o

---

<sup>341</sup> “The inference to the *ens realissimum* as given thus issues from certain interests of reason and from the illusory P2, which expresses those interests. Although Kant does not, in section 2, elaborate on this part of his position, it can nevertheless be said that the *ens realissimum* has its own unique source in reason and its propensities toward transcendent applications of thought. I suggest that this interpretation accords with Kant’s own characterization of the ideas of reason. The *ens realissimum* is, in an illusory fashion, itself represented as given, albeit only given to reason, in the idea. Its conflation with a totality that is given in space and time is all the more seductive precisely because the movement to this idea, although grounded in an illusion, is nevertheless subjectively necessary” (GRIER, 2007, p. 248).

uso transcendente da ilusão aquele que provoca os erros do entendimento e algumas vezes ele parece mesmo ter atribuído diretamente à própria ilusão transcendental os enganos<sup>342</sup> que, na verdade, lhe são indiretos, pois que passam primeiro pelo uso transcendente da razão e depois pelo uso transcendental do entendimento. Então concordamos com Grier, pois para ela Kant afirmou que

uma ideia subjetivamente necessária é levada, devido à ilusão transcendental, a concretizar ou expressar uma necessidade objetiva. Enfim, Kant quer mostrar como a ilusão transcendental também fundamenta ambas as nossas tentativas subsequentes de identificar o *ens realissimum* com um ser incondicionalmente necessário e de adquirir conhecimento determinado de Deus. Mas, por enquanto, note que Kant pode manter consistentemente *ambas* as coisas, que o ideal do *ens realissimum* é subjetivamente necessário (mesmo no seu aspecto ilusório como uma ideia que é objetivamente válida) e que qualquer tentativa para tratar essa ideia, ela mesma, como objeto de um possível conhecimento (i.e., como tendo realidade objetiva) é dialética. Isto, me parece, é exatamente como Kant argumenta (GRIER, 2007, p. 250) (os grifos são de Grier)<sup>343</sup>.

Então, segundo o que vimos tratando, a ilusão transcendental, como força motivadora que manda buscar o incondicionado que ela sustenta haver, pode tanto gerar uma busca legítima (pela sistematicidade) quanto uma ilegítima (um objeto com realidade objetiva). Ela, enquanto força que imprime essa busca, não erra nem acerta, mas apenas a sua utilização é que pode ser enganosa (transcendente) ou não (imaneente). Nessa linha de pensamento, Grier observa o seguinte:

Kant quer distinguir entre as ideias, subjetivamente consideradas como hipóteses necessárias, postulados ou máximas (de um lado), e ‘consideradas objetivamente’ como conceitos de objetos, isto é, conceitos com realidade objetiva (de outro). A posição de Kant é que as ideias da razão, consideradas subjetivamente, e em relação a entidades particulares de conhecimento, são necessárias e legítimas, embora quando o seu significado e uso são mal-interpretados, e elas são pensadas como fornecendo uma ocasião para conhecimento de um objeto real, elas são fontes de erros (GRIER, 2007, p. 251)<sup>344</sup>.

---

<sup>342</sup> Então não vamos nos esquivar em apontar também para a interpretação que equipara a ilusão transcendental à empírica no sentido de dizer que ambas apresentam de pronto uma impressão equivocada (no primeiro caso, a demanda da razão que incidiria sobre objetos reais, e no segundo, os objetos que parecem como distorcidos) e que portanto são de fato enganadoras. Porém, advertimos que tal leitura tende a esquecer que não são as ilusões que enganam, pois são ocorrências naturais, senão o juízo a respeito delas que se engana. Assim, de um outro ponto de vista (o regulativo), a ilusão transcendental oferece (à faculdade de julgamento) o outro caminho que já tratamos, restando apenas ainda acrescentar que à razão que emite o juízo errôneo caberia então desenvolver um maior discernimento e uma acuidade intelectual mais apurada.

<sup>343</sup> “...a subjectively necessary idea is, because of a transcendental illusion, taken to embody or express an objective necessity. Ultimately, Kant will want to show how transcendental illusion also grounds our subsequent attempts both to identify the *ens realissimum* with an unconditionally necessary being and to acquire determinate knowledge of God. But for now, note that Kant can consistently maintain *both* that the ideal of an *ens realissimum* is subjectively necessary (even in its illusory guise as an idea that has objective validity) *and* that any attempt to treat this idea as itself an object of possible knowledge (i.e., as have objective reality) is dialectical. This, it seems to me, is exactly how Kant does argue” (GRIER, 2007, p. 250).

<sup>344</sup> “Kant wants to distinguish between the ideas, subjectively regarded as necessary hypotheses, postulations, or maxims (on the one hand), and ‘objectively regarded’ as concepts of objects, that is, concepts having objective validity (on the other). Kant’s position is that the ideas of reason, considered subjectively, and in relation to particular bodies of knowledge, are necessary and legitimate, although when their meaning and use are misconstrued, and they are thought to provide an occasion for knowledge of an actual object, they are the sources of error” (GRIER, 2007, p. 251).

Mas, se Grier coloca a questão quanto a Kant oscilar da ideia necessária de um Ser incondicionado para a da existência mesmo desse Ser como se tratando de um ponto de vista complicado e de uma “ambivalência de Kant” (GRIER, 2007, p. 255), nós entendemos esse fato como refletindo simplesmente a consideração ou não do modo regulativo de interpretar a demanda da razão. A consequência de observar tal princípio faz a razão trilhar o caminho imanente e, ao contrário, a sua inobservância a faz adotar a via transcendente, o que coloca os erros subsequentes nessa escolha que a razão faz.

O argumento para o avanço da razão até o conceito de um ser absolutamente necessário é apresentado na Terceira seção, *Dos argumentos da razão especulativa para inferir a existência de um ser supremo* (KrV B 611). A razão tem uma necessidade urgente de fornecer ao entendimento algo para que ele use como determinação completa de seus conceitos e para que confira unidade sistemática a eles. Porém, mesmo percebendo “o que há de idealista e de meramente inventado” (KrV B 611) nesse procedimento, ela (a razão) sente-se pressionada a buscar o incondicionado. Para Kant, a razão “não se deixaria persuadir somente por isso a tomar de pronto por um ser real uma mera criatura de seu pensamento, a não ser que fosse pressionada de outro lado” (KrV B 611-2). Contudo ele não explicita qual seja esse “outro lado”. Então podemos ponderar a possibilidade de se tratar do lado especulativo que aparece no título da seção ou do lado natural ou ainda do dialético. Mas seja qual for esse outro lado trata-se daquele que aparece forçosamente, antes de qualquer reflexão, e que se impõe de início, imprimindo a sua exigência, não por um algo incondicionado qualquer, mas, Kant disse, por um Ser incondicionado ou supremo, não tão somente como ideia, mas como existente.

Assim, desde o início, a razão se coloca a questão pelo Ser absolutamente necessário ou por “aquilo cujo conceito contém em si a resposta a todo porquê, que não é defeituoso em parte alguma e de nenhum ponto de vista, e que é sempre suficiente como condição” (KrV B 613) (e aqui devemos lembrar que esta razão desconsidera ou ignora que só é possível conhecer os objetos da sensibilidade). O argumento em que se calca a razão para chegar ao Ser originário considera justamente que, diante da existência do contingente, algo tem que existir necessariamente como sua causa (KrV B 612). Para Kant, a busca pelo incondicionado é “o caminho natural adotado por toda razão humana, mesmo a mais comum, ainda que nem todas permaneçam nele” (KrV B 612). Aqui fica atestado o impulso promovido pela ilusão transcendental, que põe a razão em movimento em direção ao incondicionado, ao mesmo tempo em que se subentende as duas diretrizes possíveis que se abrem a ela: a dialética e a regulativa (ainda que nem toda razão permaneça no caminho que se

insinua com a possibilidade da existência - e do conhecimento - do Ser incondicionado. Com isso fica a hipótese de que é preciso um esforço<sup>345</sup> em direção à ótica regulativa). Porém, Kant insiste em dizer que o caminho “natural” é o dialético, pois, segundo o filósofo, “não temos qualquer escolha e nos vemos forçados a ater-nos a ele” (KrV B 614). Para nós, é possível interpretar essa passagem como sendo uma forma de enfatizar o que a metafísica havia feito antes e vinha fazendo na época de Kant, como a dizer que ela fora vítima dessa força irreduzível (o transcendente que ameaça desde a ilusão transcendental) que levou muitos pensadores a equívocos. O caminho natural, aos moldes da ilusão de ótica quando esta apresenta os objetos distorcidos, é assim referido como aquele ao qual se precipita a razão que não é reflexiva do ponto de vista crítico, pois para proceder criticamente é preciso ainda o próprio ânimo da reflexão que, conforme o caso, pode não surgir tão naturalmente<sup>346</sup>. Incontestável dizer que Kant não acreditava em um único destino, e esse é propósito de toda a *Crítica*: alertar para a passo legítimo a ser dado em resposta ao mandamento da ilusão transcendental: aquele que desemboca na unidade sistemática do conhecimento.

Mas pela via dialética são explicitadas as três provas da existência do Ser necessário, provas estas que Kant começara por analisar anteriormente, como por exemplo em *O único argumento*, sejam elas, a físico-teológica (prova empírica determinada), a cosmológica (prova empírica indeterminada) e a ontológica (prova transcendental). A *Crítica* demonstrou “que a razão consegue em um caminho (o empírico) tão pouco como consegue no outro (o transcendental), e que em vão ela bate as suas asas para, através do mero poder da especulação, ir além do mundo sensível” (KrV B 619).

Podemos identificar de tudo o que estudamos até aqui que a ilusão transcendental é aquela força que, no caso de uma razão dialética, constrange o entendimento a formular qualquer das três provas em busca do Ser necessário. Com isso, Kant mostrou, iniciando pela argumentação ontológica transcendental, que o empírico que aparece nas duas provas empíricas contribui no sentido de aumentar a força demonstrativa do argumento. Na *Crítica*, os três tipos de provas são estudados a partir da terceira (ontológica), posto que é o conceito transcendental aquele que conduz a razão em seus caminhos em busca do Ser necessário (KrV B 619). Analisemos então as provas.

---

<sup>345</sup> Apenas a título de curiosidade, notamos que o trabalho de análise e de reflexão tem em geral esse caráter de esforço. Vide a própria investigação clínica da psicanálise, campo régio da análise mesma, que exige empenho e persistência por parte do analisando.

<sup>346</sup> Viria a propósito lembrarmos, mais uma vez, da noção de ilustração em Kant, a qual envolve uma razão esclarecida a ponto de, por exemplo, não se entregar a esse caminho naturalmente dialético. Também não é sem sentido pensarmos que, tempos atrás, em função do testemunho dos sentidos e claro do estágio histórico, pensava-se que a Terra era o centro do Sistema Solar (Teoria Geocêntrica), e que foi preciso um trabalho de reflexão e de aceitação para se compreender que os fatos não eram esses. É evidente que isso tudo ressoa ao processo da célebre revolução copernicana de Kant.

Partindo da constatação de que um ser absolutamente necessário é uma ideia da razão (e não um ser com realidade objetiva), Kant deixou claro que a prova ontológica, para a qual o Ser absolutamente necessário “é algo cujo não ser é impossível” (KrV B 620), não se preocupa com as condições empíricas que o entendimento necessita para produzir seus conceitos e, conseqüentemente, constrói raciocínios a partir de meros juízos sobre objetos que não têm, no entanto, as propriedades que as coisas empíricas têm. Assim, Kant tornou a indicar que através de um juízo lógico nada se pode concluir sobre a necessidade absoluta de uma coisa existente, pois

essa necessidade lógica demonstrava um tão grande poder de ilusão que, na medida em que se criasse um conceito *a priori* de uma coisa, constituído de tal modo que ele supostamente abarcasse em sua extensão a existência, acreditava-se poder inferir com segurança que, como a existência pertence necessariamente ao objeto desse conceito, i.e., sob a condição de que eu ponha essa coisa como dada (existente), também a sua existência é posta necessariamente (segundo a regra da identidade) e, por conseguinte, esse ser é ele mesmo absolutamente necessário, já que sua existência é pensada em um conceito fortuitamente admitido e sob a condição de que eu ponha o seu objeto (KrV B 622)<sup>347</sup>.

Como já apontado na consideração dos erros do entendimento, o erro lógico foi trabalhado por Kant na *Lógica transcendental*. Apenas para recordar, lá ele observou que

[c]omo a mera forma do conhecimento (...) por mais que também concorde com as leis lógicas, está longe de bastar para constituir com isso a verdade material (objetiva) do conhecimento, ninguém pode arriscar-se a, somente com a lógica, julgar e afirmar algo sobre objetos sem ter antes obtido, fora da lógica, uma bem fundada informação acerca deles (KrV B 85).

Dessa forma, a ilusão mencionada na citação mais acima é a lógica e se refere à ilusão lógica da razão, quando há envolvido um juízo intermediário, mas, no caso de ser uma inferência imediata, envolveria então um erro do entendimento (como verificado anteriormente). Assim, a inferência que conduz do conceito *a priori* a uma existência incondicionada e que tem um poder de ilusão se equivoca quanto à validade da demonstração lógica, tomando-a como suficiente para julgar sobre a existência das coisas.

Quanto à impossibilidade do não ser do Ser necessário, não há contradição, se se suprime o Ser juntamente com os seus predicados (da mesma forma como se pode suprimir sem dificuldades um triângulo junto aos seus três ângulos). Esse parecer de Kant permanece mesmo quando se trata do conceito de Ser realíssimo, pois, introduzir o conceito de existência no conceito de alguma coisa, não deixa de ser um procedimento sintético, e, portanto, o predicado de existência pode também ser

---

<sup>347</sup> “Gleichwohl hat diese logische Notwendigkeit eine so große Macht ihrer Illusion bewiesen, daß, indem man sich einen Begriff *a priori* von einem Dinge gemacht hatte, der so gestellt war, daß man seiner Meinung nach das Dasein mit in seinen Umfang begriff, man daraus glaubte sicher schließen zu können, daß, weil dem Objekt dieses Begriffs das Dasein notwendig zukommt, d.i. unter der Bedingung, daß ich dieses Ding als gegeben (existierend) setze, auch sein Dasein notwendig (nach der Regel der Identität) gesetzt werde, und dieses Wesen daher selbst schlechterdings notwendig sei, weil sein Dasein in einem nach Belieben angenommenen Begriffe und unter der Bedingung, daß ich den Gegenstand desselben setze, mitgedacht wird” (KrV B 622).

suprimido sem contradição. Em seguida, sobre a argumentação da contradição do não ser, Kant disse:

Eu teria esperança de aniquilar essa esperteza sofisticada, sem quaisquer rodeios, por meio de uma determinação precisa do conceito de existência, caso não houvesse descoberto que a ilusão de trocar um predicado lógico por um real (i.e., da determinação de uma coisa) anula praticamente todo ensinamento. Ao *predicado lógico* pode servir tudo o que se queira, e mesmo o sujeito pode ser predicado de si mesmo; pois a lógica abstrai de todo conteúdo. A *determinação*, contudo, é um predicado que se acrescenta ao conceito do sujeito e o amplia. Ela não pode, portanto, já estar contido nele (KrV B 626) (os grifos são de Kant)<sup>348</sup>.

A ilusão acima tem novamente o seu sentido compreendido do ponto de vista lógico, cujo

conceito é sempre possível caso não se contradiga. Esta é a característica lógica da possibilidade (...). Mas ele pode ser um conceito vazio, ainda assim, caso a realidade objetiva da síntese, pela qual o conceito é engendrado, não seja particularmente demonstrada; o que, no entanto, baseia-se sempre, tal como acima mostrado, em princípios da experiência possível, e não no princípio da análise (o princípio de contradição). Esta é uma advertência para que da possibilidade (lógica) do conceito não se infira de pronto a possibilidade (real) das coisas (KrV B 626 NR).

Em verdade, Kant discutiu os erros (lógico, anfíbolia) dos argumentos em torno do conceito de Ser (incondicionado), enquanto trabalhou o conceito de ilusão lógica e de ilusão transcendental. Esta última permite que se desdobrem as implicações dos erros e das ilusões anteriores. O problema é que, ao articular a ilusão, outras possibilidades de diferentes ilusões se apresentam, mas permanecem todas misturadas. Daí a importância de separá-las. Desse modo, podemos mais uma vez discernir várias ilusões em jogo: a do entendimento, a lógica da razão e aquela que concerne à transcendental.

De toda forma, Kant mostrou que uma ideia transcendental, como a do Ser supremo, não amplia o conhecimento (KrV B 629). Muito menos a existência do Ser (incondicionado) pode ser decidida a partir de uma ideia que é projetada arbitrariamente, mas, de fato,

não se tentaria isso de tal modo se não existisse antes a necessidade de nossa razão de supor algo necessário para a existência em geral (algo em que se pudesse parar no movimento de ascensão), e se a razão não fosse forçada, na medida em que essa necessidade tem de ser incondicionada e certa *a priori*, a buscar um conceito que, onde quer que fosse, pudesse satisfazer tal exigência e, inteiramente *a priori*, dar a conhecer uma existência (KrV B 631).

Referindo-se especificamente à hipótese da ideia da realidade suprema, Grier sugere que o que impele a razão a proceder dessa forma é o princípio P2, que assegura que há o incondicionado para a série condicionada, pois “[e]ste princípio nos leva a supor que a nossa demanda pela unidade

---

<sup>348</sup> “Ich würde zwar hoffen, diese grüblerische Argutation, ohne allen Umschweif, durch eine genaue Bestimmung des Begriffs der Existenz zunichte zu machen, wenn ich nicht gefunden hätte, daß die Illusion, in Verwechslung eines logischen Prädikats mit einem realen, (d.i. der Bestimmung eines Dinges,) beinahe alle Belehrung ausschlage. Zum logischen Prädikate kann alles dienen, was man will, sogar das Subjekt kann von sich selbst prädiiziert werden; denn die Logik abstrahiert von allem Inhalte. Aber die Bestimmung ist ein Prädikat, welches über den Begriff des Subjekts hinzukommt und ihn vergrößert. Sie muß also nicht in ihm schon enthalten sein” (KrV B 626).

incondicionada de pensamento pode ser satisfeita ‘objetivamente’, que o ‘incondicionado’ que fornece tanto a explicação quanto a ‘conclusão’ metafísica às nossas indagações é realmente dado” (GRIER, 2007, pp. 253-4)<sup>349</sup>. Poderíamos perguntar se para a comentadora a parte que compromete dialeticamente o uso da ilusão transcendental seria a que dá garantias a respeito do incondicionado, pois dessa perspectiva apenas o mandamento que manda buscá-lo não forneceria por si só essa pista. A ilusão transcendental assim desdobrada permitiria identificar o ponto P2 como aquele que forçaria naturalmente a razão e o entendimento pelo caminho dialético. Nós, porém, ponderamos que, embora a ilusão contenha esses dois momentos (P1 e P2), a sua força só pode advir da conjunção dos dois, tendo em vista (como será discutido no quarto capítulo) que o mandamento “busque” (P1) já contém em si mesmo uma obrigação que constrange.

Mas, se na prova transcendental a existência é inferida da realidade suprema, na cosmológica ela se extrai da necessidade incondicionada de algum ser, dada a sua realidade ilimitada, pois, se algo existe (constatado segundo a experiência), também existe um Ser absolutamente necessário (constatado pela inferência) (KrV B 633).

O que nos parece muito importante é que a prova cosmológica funciona tanto quanto as outras como mero conteúdo que preenche e obedece o mandamento da ilusão, seja ele, de que havendo o incondicionado, deve-se buscá-lo, porém, no caso das provas, sempre em conformidade com as ideias da razão. O como fazer isso, ou o conteúdo propriamente dito, é então trabalhado pelo entendimento, enquanto o mandamento opera a partir da natureza mesma da razão.

Kant ainda salientou que no “argumento cosmológico juntam-se tantos princípios sofisticados que a razão especulativa parece, aqui, ter de empregar toda a sua arte dialética para produzir a maior ilusão transcendental possível” (KrV B 634)<sup>350</sup>. Nesta passagem, fica a alusão à possibilidade de a razão graduar o seu efeito ilusório, que, maior ou menor, conforme a sua arte, enganaria mais ou menos. Contudo, se advindo da própria natureza da razão, seria o engano subsequente à ilusão transcendental - e não a ilusão propriamente dita que poderia ser maior ou menor.

Dos princípios enganosos elencados por Kant (I. inferir uma causa fora do mundo sensível, II. inferir uma primeira causa a partir da impossibilidade de uma série causal infinita no mundo empírico, III. falsa autossatisfação da razão e IV. confusão entre possibilidade lógica e possibilidade

---

<sup>349</sup> “This principle leads us to assume that our demand for unconditioned unity of thought can be satisfied ‘objectively’, that, the ‘unconditioned’ that provides both the explanatory and metaphysical ‘closure’ to our inquiries is actually given” (GRIER, 2007, pp. 253-4).

<sup>350</sup> “In diesem kosmologischen Argumente kommen so viel vernünftelnde Grundsätze zusammen, daß die spekulative Vernunft hier alle ihre dialektische Kunst aufgebieten zu haben scheint, um den größtmöglichen transzendentalen Schein zustande zu bringen” (KrV B 634).

transcendental), poderíamos pensar que apenas o terceiro caberia unicamente à razão, enquanto os outros sofreriam também o reflexo de um entendimento em sua busca de cumprir (de alguma maneira) o mandamento da razão. Mas, repetindo, o que Kant criticou não foi o fato de se buscar o Ser incondicionado. Como já vimos, o que a *Crítica* interdita é a pretensão de conhecê-lo e fazer afirmações sobre ele como se se tratasse de um objeto empírico:

Pode ser permitido, sem qualquer problema, *supor* a existência de um ser da mais alta suficiência, como causa de todos os efeitos possíveis, para propiciar à razão a unidade dos fundamentos explicativos que ela busca. Mas chegar ao ponto de dizer que *tal ser existe necessariamente* já não é a modesta expressão de uma hipótese permitida, mas sim a imprudente suposição de uma certeza apodítica; pois também o conhecimento daquilo que se pretende conhecer como absolutamente necessário tem de trazer consigo necessidade absoluta (KrV B 640) (os grifos são de Kant).

Mas, segundo Kant, o ideal da razão “não é dado sequer como objeto pensável” (KrV B 642), pois, resultado da ilusão transcendental, ele tem unicamente fundamentos subjetivos. O entendimento, acossado então pela ilusão no uso transcendente, trabalha em prol do ideal, porém a realização desse ideal está além da sua capacidade. Mas então o que é possível fazer?

As provas transcendentais têm como causa I. a ilusão transcendental, que impõe a busca pelo incondicionado e II. a ilusão pelo viés transcendente, que admite considerar o incondicionado e o necessário como um objeto sensível. A necessidade absoluta, contudo, apenas fundamenta a maior unidade dos fenômenos, e como ela mesma não é encontrada no mundo, mas só em pensamentos, serve como princípio regulativo (KrV B 644-6) e não como constitutivo:

o ideal do ser supremo não é outra coisa senão um *princípio regulativo* da razão para considerar toda ligação do mundo *como se* surgisse de uma causa necessária e autossuficiente, de modo a fundar aí a regra de uma unidade sistemática, e necessária segundo regras universais, na explicação do mundo; ele não é, pois, a afirmação de uma existência em si necessária. É também inevitável, contudo, através de uma sub-repção transcendental, representar-se esse princípio formal como constitutivo e conceber essa unidade de maneira hipostasiada (KrV B 647) (os grifos são de Kant).

Nesta citação, Kant afirmou que a sub-repção que adota o princípio constitutivo e não o regulativo é inevitável. Notemos que aqui ele não falou da ilusão transcendental, então é a inevitabilidade da sub-repção aquela que viria assegurar que o caminho tomado via princípio constitutivo é inescapável. A citação acima, com certeza, é uma daquelas que nos leva a confundir a situação. Mas, devemos nos perguntar, será que tudo se passa assim mesmo? É isso que Kant quis dizer, que tal erro é inescapável? O fato é que, depois de tratar da prova físico-teológica, Kant mostrou no *Apêndice* o princípio regulativo como outra possibilidade ou como uma forma imanente de abordar a demanda da razão.

Após verificar o funcionamento e a impossibilidade das provas ontológica e cosmológica, a *Crítica* examina a físico-teológica, que prossegue na busca de um ser supremo em correspondência à ideia transcendental. A prova parte da consideração de que o mundo apresenta-se com regularidade, ordem, beleza e conformidade a fins, que fazem supor um ser originário, suficiente e poderoso que tudo sustenta (KrV B 650-5). Tal ordenação aponta para uma existência inteligível, livre da causalidade natural, e portanto ela mesma (a existência) como causa do mundo.

Porém, esse arremesso em direção à totalidade absoluta poderia, quando muito, chegar a demonstrar um arquiteto do mundo, mas não um criador (KrV B 655). Contudo, para Kant,

[q]uerer subtrair algo ao prestígio dessa prova, portanto, seria não apenas frustrante, mas inteiramente vão. A razão, que é constantemente elevada por tão poderosas demonstrações - as quais, embora empíricas, vicejam em seus domínios -, não pode ser reprimida pelas dúvidas de uma especulação sutil e vaga ao ponto de não poder arrancar-se de uma indecisão sofisticada, como se de um sonho, através do olhar que lança às maravilhas da natureza e à majestade da construção do mundo, e assim elevar-se, de grandeza em grandeza, até a mais elevada grandeza, e do condicionado à condição até o supremo e incondicionado criador (KrV B 652).

Apenas constatar a impossibilidade de alcançar o incondicionado não resulta por parte da razão em um abandono da sua atitude especulativa. Em relação a esta, “um conhecimento teórico é especulativo quando se dirige a um objeto, ou aos conceitos de um objeto, a que não se pode chegar em experiência alguma” (KrV B 663). Mas o uso especulativo não é necessariamente transcendente, pois, mesmo que a razão “não seja nem de perto capaz, em seu uso meramente especulativo, de atingir um propósito tão grande, qual seja, o de chegar à existência de um ser supremo, ela não deixa de ter nele uma grande utilidade, na medida em que *corrija* o conhecimento do mesmo” (KrV B 667) (o grifo é de Kant). Trata-se de um uso negativo que arruma o encaminhamento das ideias da razão e torna a teologia transcendental indispensável no âmbito moral prático, pois, no papel de censora, ela não permite que a razão se atire, por exemplo, no antropomorfismo em relação ao Ser supremo. Nesse sentido, Wood comenta que

o verdadeiro objetivo de Kant não é destruir a teologia, mas substituir uma teologia dogmática por uma crítica: transformar a teologia racional de uma ciência especulativa em um exame crítico dos inevitáveis mas perpetuamente insolúveis problemas da razão humana, e um veículo para a expressão de nossas aspirações morais sob a orientação de uma razão autônoma (WOOD, 2009, p. 17)<sup>351</sup>.

Na conclusão da análise da prova físico-teológica, “o ser supremo permanece, para o uso meramente especulativo da razão, um mero - mas *isento de erros* - ideal” (KrV B 669) (os grifos

---

<sup>351</sup> “Kant’s real aim is not to destroy theology, but to replace a dogmatic theology with a critical one: to transform rational theology from a complacent speculative science into a critical examination of the inevitable but perpetually insoluble problems of human reason, and a vehicle for the expression of our moral aspirations under the guidance of an autonomous reason” (WOOD, 2009, p. 17).

são de Kant), sobre o qual, porém, não se pode afirmar nem que existe nem que não existe, e, no campo da moral, a teologia transcendental poderia provar “a sua indispensabilidade através da determinação de seu conceito e da censura incessante de uma razão que é frequentemente enganada pela sensibilidade e nem sempre está em acordo com suas próprias ideias” (KrV B 669). Aqui cabe ainda apontar para a volta da sugestão de que a sensibilidade poderia contribuir para o erro (como em KrV B 350-1/669) - lembrando contudo que ela, por não tecer julgamentos, não pode errar (KrV B 75). Podemos entender essa afirmação considerando o que acontece na ilusão empírica, quando os objetos distorcidos confundem o juízo que os toma como reais. Por outro lado, há a possibilidade de pensar que aplicar aos dados inteligíveis os mesmos critérios (ou categorias) que se aplicam aos sensíveis pode ser atraente, e nesse sentido a sensibilidade também contribuiria para um erro.

Do que vimos até aqui sobre a ilusão transcendental percebemos que na abordagem kantiana ela se insere na natureza da razão humana e pode produzir enganos ilusórios como produtos de uma má utilização dos princípios. Fica certo que a investigação da ilusão transcendental não se dissocia da natureza da razão (e por isso ela é inevitável), mas os erros e enganos dos juízos podem ser evitados. Está claro que, na *Crítica*, o filósofo censura precisamente aquelas metafísicas (de Hume e de Leibniz, por exemplo) que se utilizavam dos raciocínios dialéticos para construir as suas teorias especulativas, quando a razão ultrapassa o uso possível da experiência, caindo na escuridão e em contradições, pois

[a] razão humana tem o peculiar destino, em um dos gêneros de seus conhecimentos, de ser atormentada por perguntas que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza da própria razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassarem todas as faculdades da razão humana (KrV A VII).

Mantemos presente, portanto, a consideração de que a ilusão transcendental pode no uso transcendente fazer tomar princípios subjetivos por objetivos, quando a

necessidade de unidade e ordem do entendimento, efetuada por um procedimento da razão, que permite sistematizar os fenômenos que o próprio entendimento determinou na experiência, acaba se tornando determinação dos objetos. A ideia do incondicionado é concebida como se tivesse a mesma realidade objetiva que o condicionado (PEREZ, 2008, p. 138).

Em consequência disso, o entendimento fica exposto a possíveis erros e ilusões, mas estes problemas podem ser diagnosticados e os enganos do entendimento corrigidos, embora a ilusão transcendental mesma não deixe de se impor (pois esta faz parte da natureza da razão), o que demanda da faculdade da razão uma constante e ininterrupta crítica sobre si mesma (análise e

avaliação dos seus limites). Ao ser racional é preciso a reflexão (lógica e transcendental), e, conforme o resultado dessa atitude reflexiva, o ajuizamento poderá ser validado ou não.

Mas, ao final da *Dialética*, em *Do propósito último da dialética natural da razão humana* (KrV B 697), Kant ainda explicitou quais os erros que a razão pode cometer, chamando-os de erros da razão preguiçosa e da razão pervertida (KrV B 717-21). A expressão “razão preguiçosa” foi emprestada dos antigos dialéticos que assim chamavam a atitude paralogística de deixar ao encargo do destino aquilo tudo que ocorresse inevitavelmente, independentemente de qualquer ação para influenciar o rumo dos acontecimentos. Tal argumento sofisticado dispensa a razão de qualquer trabalho no sentido de investigar as causas naturais, autorizando-a acomodar-se confiantemente, desde que o desenrolar de tudo se encontra nas mãos de uma sabedoria suprema. Dessa forma, um princípio, que de outro modo seria imanente, torna-se transcendente, assim como a sua aplicação regulativa passa a ser constitutiva. O prejuízo ao uso da razão que se afasta dessa maneira da experiência pode ser visto tanto no caso do espiritualista dogmático, cuja argumentação parte da alma como coisa em si, quanto no do dogmatismo que considera o governo de um sábia inteligência, pois ambos abandonam o princípio regulativo da unidade sistemática que poderia ampliar o uso da razão (KrV B 720). Uma hipótese hiperfísica, caracterizada por um apelo a um Criador, “seria um princípio da razão preguiçosa (*ignava ratio*): simplesmente passar ao largo de todas as causas que se poderia conhecer em uma continuação da experiência, para encontrar repouso em uma mera ideia que é muito confortável para a razão” (KrV B 801).

Outro erro apontado por Kant é o da razão pervertida, que calcada na má interpretação do princípio da unidade sistemática não toma tal ideia de unidade como guia para a compreensão da natureza, mas antes põe como fundamento “a realidade hipostasiada de um princípio da unidade conforme a fins” (KrV B 720), antropomorfizando-a. A causa inteligente tanto quanto uma teleologia são, deste modo, pressupostas, suprimindo a investigação física, que deveria anteceder-las.

Por nossa conta, situamos aqui, como soma da razão preguiçosa e da razão pervertida, o erro da razão que faz da ilusão transcendental a vilã da história (aqui nos referimos ao fato de ela, às vezes, ser apontada como um erro desde a sua origem), pois nos parece que brota dessa atitude passiva e preguiçosa da razão aquela acomodação intelectual que não pensa nem reflete sobre as aparências (bem aos moldes da ilusão de ótica quando tomada como verdade - o bastão torto dentro da água que é interpretado como torto em si mesmo). Assim, o uso transcendente da ilusão da razão ocorre pela ausência de exame, de cuidado e de reflexão sobre o que, em sendo natural, nos

acontece. Então, o primeiro erro manifesta a indolência da razão, enquanto o segundo, mais especificamente, a falta de esclarecimento dessa mesma razão, que interpreta erroneamente o princípio de unidade sistemática e depois hipostasia a ideia da razão.

Nessa seção, Kant ainda se referiu às ilusões em quatro oportunidades que vemos a seguir:

I. em referência ao que fora dito anteriormente sobre o uso regulativo da ideia psicológica, Kant ponderou que se sentia eximido de explicar mais detidamente “a ilusão transcendental pela qual aquela unidade sistemática de todo o diverso do sentido interno é representada hipostaticamente” (KrV B 725 NR)<sup>352</sup>. É compreensível tal pontuação tendo em vista que o assunto já fora muito trabalhado e é sabido então que a ilusão transcendental oportuniza duas possibilidades, aquela regulativa-imanente e a outra constitutiva-transcendente, e sendo assim Kant se desobrigou aqui de explicar novamente a transcendente, que determina o entendimento em direção à hipóstase.

II. Kant explicou que, se os princípios regulativos “são mal compreendidos (...) e tomados por princípios constitutivos de conhecimentos transcendentais, produzem - através de uma ilusão de fato brilhante, mas enganosa - bastante persuasão e saber erudito, mas também contradições e conflitos eternos” (KrV B 730)<sup>353</sup>. O erro da má compreensão do princípio regulativo recai sobre a razão. Podemos compreender a “ilusão de fato brilhante, mas enganosa” como a própria ilusão transcendental quando tomada com um significado constitutivo.

III. ele disse que “se não houvesse desconfiança em relação aos mais claros teoremas abstratos e universais, nem perspectivas estimulantes e ilusórias nos induzissem a resistir à força dos primeiros, então poderíamos ter prescindido do tedioso interrogatório de todas as testemunhas dialéticas” (KrV B 731)<sup>354</sup>. Pensamos que, se tal perspectiva ilusória pode ser afastada, então não é uma ilusão transcendental. Além disso, o sentido parece corresponder a algo fantasioso e não à ilusão da razão.

IV. para concluir a *Dialética*, Kant esclareceu que:

---

<sup>352</sup> “Dasjenige, was ich schon vorher von der psychologischen Idee und deren eigentlichen Bestimmung, als Prinzips zum bloß regulativen Vernunftgebrauch, gesagt habe, überhebt mich der Weitläufigkeit, die transzendente Illusion, nach der jene systematische Einheit aller Mannigfaltigkeit des inneren Sinnes hypostatisch vorgestellt wird, noch besonders zu erörtern” (KrV B 725).

<sup>353</sup> “...wenn man sie aber mißversteht, und sie für konstitutive Prinzipien transzendenter Erkenntnisse hält, durch einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein, Überredung und eingebildetes Wissen, hiermit aber ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen” (KrV B 730).

<sup>354</sup> “...wenn man nicht selbst gegen die klarsten abstrakten und allgemeinen Lehrsätze mißtrauisch wäre, wenn nicht reizende und scheinbare Aussichten uns lockten, den Zwang der ersteren abzuwerfen, so hätten wir allerdings der mühsamen Abhörung aller dialektischen Zeugen, die eine transzendente Vernunft zum Behuf ihrer Anmaßungen auftreten läßt, überhoben sein können; denn wir wußten es schon zum voraus mit völliger Gewißheit, daß alles Vorgeben derselben zwar vielleicht ehrlich gemeint, aber schlechterdings nichtig sein müsse weil es eine Kundschaft betraf, die kein Mensch jemals bekommen kann” (KrV B 731).

Como a discussão não teria fim, contudo, caso não se chegasse ao que está por trás das verdadeiras causas da ilusão (que mesmo os mais racionais podem ser levados a seguir) (...), então não era apenas necessário investigar exaustivamente (...) esse trabalho da razão especulativa até suas fontes primeiras, como era também recomendável - na medida em que a ilusão transcendental é tanto enganosa no que diz respeito ao juízo como atraente e sempre natural no que diz respeito ao interesse que se tem no juízo (...) - redigir todos os atos desse processo, por assim dizer, e depositá-los no arquivo da razão humana de modo a evitar futuros erros de mesmo tipo (KrV B 731-2)<sup>355</sup>.

O que fica patente em relação à ilusão transcendental é a sua inevitabilidade. Contudo, se dirigida conforme um princípio regulativo, é possível evitar-se erros, tanto os erros da razão quanto os do entendimento.

Examinados os paralogismos, as ideias cosmológicas, o ideal da razão, os erros e as ilusões da razão, discutiremos em seguida o uso regulativo como distinto do mau uso das ideias transcendentais, conforme apresentado no *Apêndice*.

#### 3.2.1.4 O uso regulativo como distinto do mau uso das ideias transcendentais

Ressaltamos anteriormente que a ilusão transcendental não é compreendida tão somente da perspectiva que a toma como mera produtora de inferências dialéticas, mas que é ela mesma a motivação natural da razão para empreender a busca pelo incondicionado. Vimos também que tal movimento de busca está tanto na base das inferências dialéticas quanto na das ideias transcendentais que funcionam como regulativas. E é precisamente no *Apêndice* (B 670) que Kant expôs toda a sua abordagem sobre o princípio regulativo, assim como situou e explicou o conceito de unidade sistemática que o acompanha. Porém, essa parte da *Crítica* é reconhecida pela literatura secundária por ser um texto repleto de contradições, ambiguidades e incoerências. E, de fato, para os comentadores, o *Apêndice* dá lugar a várias objeções, desde a sua localização que, segundo Allison (2004, p. 423), é inadequada e deixa-o à margem, fazendo-o crer não passar de um mero “*addendum*” (embora o próprio comentador esteja longe de lhe conferir esse caráter), até Bennett (1990, p. 275), a quem a atitude de Kant, além de extremamente incerta e ininteligível, elaborou um

---

<sup>355</sup> “Allein, weil doch des Redens kein Ende wird, wenn man nicht hinter die wahre Ursache des Scheins kommt, wodurch selbst der Vernünftigste hintergangen werden kann, und die Auflösung aller unserer transzendenten Erkenntnis in ihre Elemente (als ein Studium unserer inneren Natur) an sich selbst keinen geringen Wert hat, dem Philosophen aber sogar Pflicht ist, so war es nicht allein nötig, diese ganze, obzwar eitle Bearbeitung der spekulativen Vernunft bis zu ihren ersten Quellen ausführlich nachzusuchen, sondern, da der dialektische Schein hier nicht allein dem Urteile nach täuschend, sondern auch dem Interesse nach, das man hier am Urteile nimmt, anlockend, und jederzeit natürlich ist, und so in alle Zukunft bleiben wird, so war es ratsam, gleichsam die Akten dieses Prozesses ausführlich abzufassen, und sie im Archive der menschlichen Vernunft, zur Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, niederzulegen” (KrV B 731-2).

princípio, o regulativo, cuja existência e funcionamento seriam impossíveis. Isso tudo passando ainda por Kemp Smith (2012, p. 547), a quem não escapa a existência de contradições entre uma interpretação objetiva e subjetiva das ideias da razão e também por Michelle Grier (2007, p. 264), que declara a falta de clareza e obscuridade em determinados pontos do texto. Contudo, para além de todas essas controvérsias, pensamos que o *Apêndice* esclarece tanto o papel da função positiva das ideias da razão quanto reafirma o estatuto lógico-transcendental do princípio da unidade sistemática (colocado em dúvida algumas vezes pela citada literatura secundária), assim como o da sua validade objetiva.

De início é importante notar que Kant equiparou o resultado da *Dialética* ao da *Analítica* quanto ao fato de que ultrapassar a experiência possível produz inferências enganosas ou infundadas. Mas, como vimos anteriormente, se o entendimento pode esquivar-se de tais ajuizamentos, uma das contribuições da *Dialética* é indicar justamente a propensão maior da razão para ir além desse limite, quando as ideias transcendentais “produzem uma mera, mas irresistível ilusão, a cujo engano é difícil resistir mesmo com a mais acurada crítica” (KrV B 670)<sup>356</sup>. Com base no que estudamos, a ilusão referida na citação se aproxima mais à do entendimento, isso porque na interpretação que fazemos da ilusão transcendental, as ideias, como conceitos da razão, são melhor articuladas como produto da razão em parceria com a ilusão transcendental e não como produtoras da ilusão da razão. A nossa compreensão do processo entende a ilusão transcendental como a força motivadora que, juntamente ao trabalho da razão, produz as ideias transcendentais. Assim, se as ideias produzem uma ilusão que é irresistível (mas não inevitável), ela só pode ser a ilusão do entendimento. Então, sobre essas ideias é dito que

não é a ideia em si mesma, mas apenas o seu uso que, em relação a toda a experiência possível, pode ser ou *extravagante* (transcendente), ou *interno* (imane), conforme ela seja dirigida ou diretamente a um suposto objeto correspondente, ou somente ao uso do entendimento em geral, com relação aos objetos com que tem de lidar; e todos os erros da sub-repção devem ser sempre atribuídos a uma falha da faculdade de julgar, jamais ao entendimento ou à razão (KrV B 671) (os grifos são de Kant).

A ilusão transcendental, como já vínhamos traçando o seu perfil, opera então com uma força incombustível, mas que, no entanto, permite ser encaminhada. Ora, cabe a pergunta, quem a encaminha? Pensamos que a própria razão tem a capacidade de gerenciar os efeitos da ilusão transcendental tanto quanto o tem sobre a ilusão empírica. Tais efeitos podem ser legitimados

---

<sup>356</sup> “...daß die menschliche Vernunft dabei einen natürlichen Hang habe, diese Grenze zu überschreiten, daß transzendente Ideen ihr ebenso natürlich seien, als dem Verstande die Kategorien, obgleich mit dem Unterschiede, daß, so wie die letzteren zur Wahrheit, d.i. der Übereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objekte führen, die ersteren einen bloßen, aber unwiderstehlichen Schein bewirken, dessen Täuschung man kaum durch die schärfste Kritik abhalten kann” (KrV B 670).

conforme ela (a razão) se detenha na perspectiva regulativa da experiência (como também acontecia com relação ao entendimento). Portanto, a primeira possibilidade (legítima, imanente ou interna) não se refere aos objetos puros como sendo empíricos, mas se refere à unidade da experiência por meio do entendimento, determinando então a unidade coletiva do diverso dos conceitos produzidos por ele. Assim, as ideias transcendentais, geradas pela razão e pela ilusão transcendental, não têm um uso constitutivo (transcendente ou extravagante, conforme a citação acima), mas

um uso regulativo excelente e indispensavelmente necessário, qual seja, o de direcionar o entendimento a uma certa meta, em vista da qual as linhas direcionais de todas as suas regras convergem para um ponto que, embora seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*) (...) serve todavia para proporcionar-lhes a maior unidade juntamente com a maior extensão (KrV B 672).

Para a filosofia teórica, as ideias como produtos da razão e da ilusão transcendental têm assim uma utilidade que de outra forma deixaria o entendimento desprovido dessa maior unidade.

Kant prosseguiu:

disso surge realmente, para nós, a ilusão de que essas linhas direcionais partiriam do próprio objeto que estivesse além do campo do conhecimento empiricamente possível (como os objetos, no espelho, são vistos como se estivessem atrás dele); mas essa ilusão (que se pode, todavia, impedir que nos engane) é também indispensavelmente necessária se, além dos objetos que temos diante dos olhos, queremos ver ao mesmo tempo aqueles que, bem longe deles, estão às nossas costas, i.e., se, em nosso caso, queremos dirigir o entendimento para além de toda experiência dada (parte de toda a experiência possível), levando-o à maior e mais extrema ampliação possível (KrV B 672-3)<sup>357</sup>.

Nesta citação, a ilusão transcendental é tratada como um instrumento de uso no mesmo sentido de que um espelho também o é, pois este último permite refletir imagens que estão fora do campo de visão do sujeito, enquanto a ilusão ilumina o entendimento, dando-lhe a perspectiva de uma unidade que se estende aos seus conceitos de uma maneira que ele sozinho não conseguiria vislumbrar. E, da mesma forma que o espelho não reproduz os objetos reais em si mesmos, a *Crítica* também ensina que a ilusão transcendental não traz objetos reais, mas nos disponibiliza “a *systematicidade* do conhecimento, i.e., a sua concatenação a partir de um princípio” (KrV B 672-3) (o grifo é de Kant), algo que o entendimento por si só não tem condições de alcançar. Congruente com tal fato é a afirmação de Kant de que o entendimento “deixa de ser um mero agregado contingente e se torna um sistema concatenado segundo leis necessárias” (KrV B 673).

---

<sup>357</sup> “Nun entspringt uns zwar hieraus die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst, der außer dem Felde empirisch möglicher Erkenntnis läge, ausgeschlossen wären (so wie die Objekte hinter der Spiegelfläche gesehen werden), allein diese Illusion (welche man doch hindern kann, daß sie nicht betrügt,) ist gleichwohl unentbehrlich notwendig, wenn wir außer den Gegenständen, die uns vor Augen sind, auch diejenigen zugleich sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d.i. wenn wir, in unserem Falle, den Verstand über jede gegebene Erfahrung (dem Teile der gesamten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur größtmöglichen und äußersten Erweiterung abrichten wollen” (KrV B 672-3).

Notemos que ora Kant se expressou em termos de ilusão transcendental ora em termos de ideia. Assim, ele não disse simplesmente que é a ilusão transcendental que permite a unidade sistemática, mas antes afirmou que a razão pressupõe uma ideia, “a da forma de um todo do conhecimento que antecede o conhecimento determinado das partes” (KrV B 673). Na perspectiva da nossa interpretação, a ideia produzida pela razão é também estreitamente vinculada à ilusão transcendental. Além disso, a ideia seria como uma fôrma que traz a configuração da unidade sistemática incorporada em si mesma e aplica-a ao entendimento (lembramos mais uma vez que razão e entendimento abrangem noções distintas de unidade<sup>358</sup>). Contudo, Kant se referiu não a uma fôrma, mas a três. As três fôrmas, que levam consigo o molde de incondicionado, apresentam-se, pois, pelas três ideias da razão<sup>359</sup>. Estas ideias, como já visto por nós, não são conceitos de objetos, mas “da unidade completa desses conceitos” (KrV B 673).

Então, sem se endereçar diretamente aos objetos, mas ao conteúdo do entendimento, a unidade da razão é regulativa, de uso hipotético e problemático (KrV B 675). Tais usos descartam o constitutivo, como visto anteriormente, e as ideias têm a unidade tão somente projetada, como *focus imaginarius*. Contudo, há de se notar que essa mesma unidade alcança sim constituir uma verdade, não a dos objetos, mas a das regras (KrV B 675).

O próximo passo é distinguir a parte que cabe ao princípio lógico da parte que compete ao princípio transcendental (na linguagem de Grier, distinguir P1 de P2). A unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento que se refere às regras é um princípio lógico e subjetivo. Por outro lado, como princípio transcendental, essa mesma unidade sistemática reporta-se à constituição dos objetos ou ao entendimento como sendo destinada a eles *a priori*. Consequentemente, este princípio transcendental torna a unidade objetivamente válida (KrV B 676) (notem que validade objetiva é da unidade e que ela não é o mesmo que realidade objetiva. Aqui, para a validade ser objetiva, requer-se que se dirija de algum modo aos objetos empíricos, mesmo que seja por intermédio do entendimento). Kant nos ofereceu um caso no qual podemos ver o funcionamento dos princípios lógico e transcendental. Trata-se da averiguação da força no tratamento da uma substância qualquer (KrV B 676-7), quando em um primeiro momento o entendimento se depara com uma heterogeneidade de forças, mas a razão com a sua máxima lógica toma essa variedade e a reduz

---

<sup>358</sup> Kant também se referiu na *Crítica da faculdade do juízo* ao ajuizamento de uma “unidade da natureza segundo leis empíricas e a possibilidade da unidade da experiência (como de um sistema segundo leis empíricas)” (KU XXXIII). Ele assegura que “tal unidade tem que ser necessariamente pressuposta e admitida, pois de outro modo não existiria qualquer articulação completa de conhecimentos empíricos para um todo da experiência”.

<sup>359</sup> Segundo Allison (2004, p. 318), as ideias transcendentais combinam três elementos: o conceito de incondicionado da razão, as categorias da relação e as formas de silogismos. Para nós, o primeiro, o conceito de incondicionado da razão, expressa o caráter mais típico da ilusão transcendental.

tanto quanto possível. O princípio lógico, portanto, exige a unidade, mas para poder exigí-la tem que haver de antemão o princípio transcendental que a admite *a priori*. É o mesmo que dizer que este princípio afirma que essa unidade é dada (dado o condicionado, também é dada a inteira série das condições).

Notamos, porém, uma aparente incongruência na seguinte passagem: “[e]ssa unidade da razão, contudo, é meramente hipotética. *Não se afirma que ela possa ser de fato encontrada*, mas que tem de ser buscada em benefício da razão” (KrV B 677) (os grifos são nossos). Para dar um sentido a essa afirmação, uma opção seria entender que Kant não se referiu aqui ao próprio princípio transcendental (este sim afirma que tal unidade tanto quanto o incondicionado podem ser encontrados), mas ao caráter hipotético-problemático que a razão assume ao abordar proposições sobre a natureza. Podemos mesmo dizer: caráter hipotético-problemático (de orientação regulativa) que se assume a partir da ilusão transcendental, que impõem ao ser racional a busca pelo incondicionado. De outro modo (desta vez errôneo) poderia ser dito que “essa ideia de uma força fundamental não se destina apenas, enquanto problema, ao uso hipotético, mas pretende ter realidade objetiva” (KrV B 678).

Tratando ainda do princípio transcendental, Kant também se referiu à lei lógica dos gêneros que não existiria caso não houvesse alguma semelhança na diversidade encontrada entre os seres. Portanto, tal lei leva-nos a pressupor que haja um princípio transcendental assegurando a homogeneidade no diverso de uma experiência (KrV B 682). Assim também o princípio lógico que limita os gêneros, e que pede pela completude sistemática dos conhecimentos segundo as diferentes espécies, encontra-se apoiado no princípio transcendental. Para Kant, a “lei lógica ficaria sem sentido e sem aplicação se não tivesse por fundamento uma lei transcendental da especificação” (KrV B 684). Lembremos que esta “lei transcendental prévia enquanto princípio da razão” (KrV B 685) não é retirada da experiência, mas é “uma regra precedente da razão” (KrV B 685), portanto *a priori*, que estabelece tarefas para o entendimento. Kant também afirmou que “a razão prepara o terreno para o entendimento” (KrV B 685), primeiro, por meio do princípio da homogeneidade, segundo, pelo da variedade (princípio da especificação), e depois, a fim de completar a unidade sistemática, pela lei da afinidade (princípio da continuidade), que ordena a passagem gradativa entre as espécies. A partir destes princípios é possível estabelecer “um único gênero supremo” (KrV B 686), que tem sob si todos os gêneros, as espécies e as subespécies. A lei lógica da continuidade pressupõe uma lei transcendental “sem a qual o uso do entendimento (...) seria equivocadamente conduzido” (KrV B 688). Essa lei transcendental produz o que há de

sistemático no conhecimento. Mas Kant advertiu: “vê-se com facilidade, porém, que essa continuidade das formas é uma mera ideia para a qual não pode ser mostrado, de maneira alguma, um objeto congruente na experiência” (KrV B 689). Então, se, por um lado, os princípios ora tratados não conseguem encontrar objetos empíricos congruentes que lhes correspondam, por outro, devem ligar-se à experiência por meio dos conceitos que o entendimento produz, relativos aos objetos sensíveis, ou seja, a “razão pressupõe os conhecimentos do entendimento que são aplicados primeiramente à experiência, e busca a sua unidade segundo ideias, a qual vai muito além do que a experiência pode alcançar” (KrV B 690). Portanto, o princípio transcendental contém “apenas ideias para regular o uso empírico da razão - ideias que o último só pode, por assim dizer, seguir assintoticamente, i.e., por mera aproximação e sem alcançá-las jamais” (KrV B 691). O interesse da razão pode ainda ser considerado duplo quando se volta ou para o diverso da natureza (multiplicidade) ou para a sua unidade (agregação) (KrV B 694-5).

Havíamos visto no segundo capítulo que Kant estabeleceu que o funcionamento da ideia da razão é análogo ao funcionamento do entendimento visto na *Análítica* a respeito do conhecimento dos objetos, mas com a diferença de que a ideia só fornece a unidade e não pode conhecer um objeto empírico (KrV B 693)<sup>360</sup>. Dessa maneira, se a ideia não é utilizada em analogia aos objetos existentes, mas em referência a objetos reais em si mesmos (KrV B 702), recaímos em algum dos erros listados anteriormente (por exemplo, uso transcendente da razão, uso transcendental do entendimento, hipostasia ou ilusão do entendimento). Então as ideias

não devem ser tomadas em si mesmas, mas a sua realidade deve valer apenas como um esquema do princípio regulativo da unidade sistemática de todo o conhecimento da natureza; elas devem, por conseguinte, ser postas como fundamento apenas enquanto análoga[s] de coisas reais, e não em si mesmas enquanto tais. Nós suprimimos, do objeto da ideia, as condições que limitam o nosso conceito do entendimento, mas que são também as únicas a permitir que possamos ter um conceito determinado de alguma coisa. E então concebemos algo de que não temos qualquer conceito quanto ao que ele seja em si mesmo, mas o concebemos em uma relação com o conjunto completo dos fenômenos que é análoga àquela que os fenômenos têm entre si (KrV B 702).

---

<sup>360</sup> No segundo capítulo (à p. 154), dissemos que “A razão não confere ao conceito de alma ou àquele de Ser divino uma validade objetiva, contudo fornece a ideia de algo pensado de acordo com a analogia de algo real, o que lhe permite organizar unicamente aquelas questões relativas à unidade empírica e jamais a respeito da existência deles mesmos. Então é possível conceber algo, a respeito do qual não temos nenhum conceito do que seja em si mesmo, de modo análogo àquele como conhecemos os fenômenos”.

Fica claro que não tomar as ideias transcendentais como um mero esquema do princípio regulativo<sup>361</sup>, mas empregá-las como válidas para coisas reais é um uso transcendente, pois escamoteia a sua função regulativa de unidade, pretendendo dar-lhes um estatuto constitutivo.

A propósito dos princípios lógico e transcendental, Grier (2007, p. 270) pondera que inicialmente Kant frisou no *Apêndice* que a demanda por unidade (que ela chama de P1 - buscar o incondicionado para os conhecimentos condicionados do entendimento) não é nada mais do que uma máxima lógica ou subjetiva. Mas, para a comentadora, isso sugere que o propósito real da *Crítica* seria o de negar qualquer status transcendental ao princípio de sistematicidade, e isso seria consistente com a afirmativa enfática de Kant de que os princípios da razão seriam apenas princípios metodológicos.

Contudo, tal leitura não nos parece procedente, pois, diante da hipótese de que Kant teria negado o estatuto transcendental, se prosseguirmos acompanhando o *Apêndice* apenas um pouco mais, veremos que isso não se sustenta. Para tanto, basta ler o seguinte trecho: “não se pode entender, de fato, como um princípio lógico da unidade racional das regras poderia existir, caso não se pressupusesse um princípio transcendental através do qual tal unidade sistemática é, como inerente aos objetos, admitida *a priori* como necessária” (KrV B 678). E mais adiante Kant complementou: “a lei lógica ficaria sem sentido e sem aplicação se não tivesse por fundamento uma lei transcendental” (KrV B 684). De modo que não apenas não é possível afirmar que Kant tenha negado o aspecto transcendental, como pelo contrário, pode-se ver que ele o afirmou.

Bennett (2009, p. 268) também levanta ressalvas à questão dos princípios lógico e transcendental, mas Kant, assim nos parece, não viu problema na relação entre ambos. Tampouco Allison (2004, pp. 431-2), para quem a contradição entre o aspecto lógico e a pressuposição transcendental é aparente, não havendo nenhuma inconsistência em afirmar semelhante coisa. Ainda segundo ele, Kant não negou que, além de lógico, o princípio de unidade sistemática pudesse ser transcendental, mas o que ele fez foi dizer que até determinado ponto apenas o princípio lógico é suposto, não havendo, porém, nada que pudesse impedir de se considerar algo a mais como um plano transcendental. Para Allison, a suposição desorientada de alguns comentadores surge do

---

<sup>361</sup> Kant continuou trabalhando com o conceito de princípio regulativo na *Crítica da faculdade do juízo*. Para ele, “[o] conceito de uma coisa, enquanto fim natural em si, não é por isso um conceito constitutivo do entendimento ou da razão, mas no entanto pode ser um conceito regulativo para a faculdade de juízo reflexiva, para orientar a investigação sobre objetos desta espécie segundo uma analogia remota com a nossa causalidade segundo fins em geral, e refletir sobre o seu mais alto fundamento, o que não serviria para o conhecimento da natureza ou do seu fundamento originário, mas muito mais do conhecimento daquela nossa faculdade racional prática com a qual, por analogia, nós considerávamos a causa daquela conformidade a fins” (KU B 295). Os fins contemplados pelo princípio regulativo em pauta encontram-se somente na ideia daquele que ajuíza e nunca em uma causa eficiente (KU B 296). Guyer (1990) e Cordeiro (2012), por exemplo, trabalham essa temática.

pensamento de que lógico e transcendental seriam funções incompatíveis ao mesmo modo dos princípios regulativo e constitutivo. Esse mal-entendido, esclarece-nos Allison, veio como resultado de uma concepção de transcendental associada às condições constitutivas da experiência apresentadas na *Analítica*. Ele prossegue e afirma que o princípio lógico tomado como transcendental, embora reflita o que acontece na ilusão transcendental (ou seja, tomar uma demanda subjetiva como uma necessidade objetiva), não constitui um erro, mas - e isso é importante - trata-se de uma condição necessária para o seu uso pelo entendimento. Allison acrescenta que o deslize do lógico-subjetivo ao transcendental-objetivo não é apenas inevitável, mas é indispensavelmente necessário.

Na continuação do debate, Grier (2007, pp. 271-2), pretendendo corroborar a visão meramente lógica dos princípios da razão, prossegue afirmando que ainda se encontrariam argumentos na *Crítica* que atribuiriam somente um status heurístico ao princípio de unidade sistemática. Sim, é indiscutível que Kant tenha deixado claro que as ideias da razão são princípios regulativos e que, como tais, devem ser consideradas problematicamente. Contudo, a questão princípios regulativos/constitutivos não invalida, como afirmou Allison, o sentido lógico-transcendental atribuído ao princípio da unidade sistemática.

Voltando aos comentários de Grier, que ao final e depois de discordar mudam de posição e passam a acomodar os enunciados de Kant nos seguintes termos: “a máxima lógica, ou a regra lógica, é usada para caracterizar a unidade sistemática do múltiplo *conhecimento do entendimento* como sendo prescrita pela razão, enquanto o princípio transcendental se refere à postulação da razão pura, independentemente de tais conhecimentos” (GRIER, 2007, p. 274) (os grifos são da comentadora)<sup>362</sup>.

Portanto, o *Apêndice* é congruente em relação aos princípios transcendental e lógico, e quanto à validade objetiva (e não realidade objetiva) das ideias da razão enquanto análogas aos processos do entendimento. O seu propósito é o aprofundamento no exame do uso legítimo das ideias, assim como o de mostrar que o seu uso em relação aos objetos é enganoso. Para Kant,

[a]s ideias da razão pura não podem jamais ser em si mesmas dialéticas, mas seu simples *mau uso* faz com que tenhamos delas uma ilusão enganosa; pois elas nos são fornecidas pela natureza de nossa razão, e é impossível para este tribunal supremo de todos os direitos

---

<sup>362</sup> “...the logical maxim, or logical rule, is always used to characterize the systematic unity of the manifold *knowledge of the understanding* as it is prescribed by reason, whereas the transcendental principle refers to an a priori postulation of pure reason independent of any such knowledge” (GRIER, 2007, p. 274).

e pretensões de nossa especulação (...) conter ele mesmo fantasias e ilusões originárias (KrV B 697) (os grifos são nossos)<sup>363</sup>.

É perfeitamente possível identificar os vários níveis de ilusão na *Crítica*. Com a citação acima, atesta-se bem que a ilusão enganosa (do entendimento) não corresponde à transcendental (da razão), pois as ideias produzidas pela transcendental, como disse Kant, não são dialéticas, mas é dialético apenas o mau uso que se pode fazer delas.

### 3.2.1.5 Os erros e as ilusões na *Doutrina transcendental do método*

Vimos até aqui a *Doutrina transcendental dos elementos*, na qual Kant explicou que “calculamos os materiais de construção” (KrV B 735) para erigir o conjunto completo dos conhecimentos da razão pura. Na *Doutrina transcendental do método*, trata-se de estabelecer o plano de trabalho e as condições formais necessárias para construir um sistema da razão pura. Tal projeto se constitui de uma *Disciplina*, de um *Cânone*, de uma *Arquitetônica* e da *História* da razão pura. Mas, direcionados como estamos à investigação do conceito de ilusão transcendental, e também interessados nos erros, fantasias, ficção, etc, vamos concentrar nosso enfoque nas passagens que trazem material para essa nossa análise. Contudo, nosso exame não se restringe apenas a abordar tais conceitos, mas será também favorecido pela referência ao método de evitar os danos decorrentes de um mau uso da razão e do entendimento. Notamos, desse modo, que a investigação dos erros e das ilusões esteve sempre muito próximo da busca por métodos que pudessem preveni-los e evitá-los.

Considerando os limites estreitos estabelecidos ao conhecimento teórico e, por outro lado, a amplitude dos impulsos que realizam os ajuizamentos, Kant denominou disciplina aquela ação por meio da qual se impede que tais limites sejam ultrapassados. Ela previne “a ilusão que se apresenta muito enganosa, e o prejuízo causado pelo erro” (KrV B 737)<sup>364</sup>. Sem especificar o tipo de ilusão de

---

<sup>363</sup> “Die Ideen der reinen Vernunft können nimmermehr an sich selbst dialektisch sein, sondern ihr bloßer Mißbrauch muß es allein machen, daß uns von ihnen ein trüglicher Schein entspringt; denn sie sind uns durch die Natur unserer Vernunft aufgegeben, und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Spekulation kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten” (KrV B 697).

<sup>364</sup> “Wo aber die Schranken unserer möglichen Erkenntnis sehr enge, der Anreiz zum Urteilen groß, der Schein, der sich darbietet, sehr betrüglich, und der Nachteil aus dem Irrtum erheblich ist, da hat das Negative der Unterweisung, welches bloß dazu dient, um uns vor Irrtümern zu verwahren, noch mehr Wichtigkeit, als manche positive Belehrung, dadurch unser Erkenntnis Zuwachs bekommen könnte” (KrV B 737).

que se trata, o trecho admite contudo tanto a transcendental quanto a do entendimento, visto que ambas podem ser enganosas. No primeiro caso, adotando-se o uso transcendente da ilusão transcendental ou incorrendo-se nos erros da razão, vistos há pouco. Já, no segundo, a ilusão do entendimento mostra-se enganosa, tal como foi visto no terceiro capítulo, pois o entendimento é iludido e enganado por meio das conclusões (ilusórias) a que chega. Como contribuição negativa da disciplina, ela preserva a razão “da extravagância e do erro (...). Desvios isolados podem ser evitados através da censura, e as suas causas através da crítica” (KrV B 735). Na *Analítica*, a reflexão transcendental é “um dever a que ninguém pode furtar-se caso queira julgar algo *a priori* sobre as coisas” (KrV B 319). Agora é sobre a disciplina do método (e não mais em relação ao juízo somente (KrV B 740)), para o controle do conhecimento da razão, que se volta o interesse de Kant, pois

onde se pode encontrar, porém, como na razão pura, todo um sistema de ilusões e fantasias, bem ligadas entre si e unificadas sob princípios comuns, aí parece necessária uma legislação inteiramente própria, e de fato negativa, que sob o nome de uma *disciplina* erige, a partir da natureza da razão e dos objetos de seu uso puro, como que um sistema de prevenção e autoexame face ao qual nenhuma ilusão sofisticada falsa pode subsistir, tendo antes, sejam quais forem os fundamentos com que se mascara, de trair-se a si mesma (KrV B 739) (o grifo é de Kant)<sup>365</sup>.

O sistema de ilusões citado é uma boa maneira de colocar a questão, pois não há apenas uma ilusão em jogo à qual Kant dirigisse a sua crítica, mas ao longo de todo o nosso trabalho distinguimos várias delas (transcendental, empírica, lógica, do entendimento), que se articulam às fantasias, assim como aos outros problemas relacionados (erros, enganos, sub-repções, hipostasias).

A disciplina é necessária em função desse sistema de ilusões, pois “sem as advertências da doutrina negativa de uma disciplina (...) não seriam evitados os erros que têm necessariamente que surgir de uma observância inadequada” dos métodos<sup>366</sup>. A recusa do método matemático é justificada em vista de que suas definições e demonstrações não servem à filosofia, pois esta se utiliza do uso discursivo da razão por meio de conceitos enquanto aquela de um intuitivo por meio da construção de conceitos (KrV B 747). Fora do seu próprio campo (da sensibilidade), o método matemático não é bem-sucedido, e Kant notou que

---

<sup>365</sup> “Wo aber, wie in der reinen Vernunft, ein ganzes System von Täuschungen und Blendwerken angetroffen wird, die unter sich wohl verbunden und unter gemeinschaftlichen Prinzipien vereinigt sind, da scheint eine ganz eigene und zwar negative Gesetzgebung erforderlich zu sein, welche unter dem Namen einer Disziplin aus der Natur der Vernunft und der Gegenstände ihres reinen Gebrauchs gleichsam ein System der Vorsicht und Selbstprüfung errichte, vor welchem kein falscher vernünftelnder Schein bestehen kann, sondern sich sofort, unerachtet aller Gründe seiner Beschönigung, verraten muß” (KrV B 739).

<sup>366</sup> Notamos que a advertência de observar o método empregado poderia se endereçar também aos textos pré-críticos, pois, se nos recordarmos, víamos como àquela altura Kant já se preocupava com a definição de um método a ser empregado.

independentemente das mais fortes e claras advertências, conserva-se sempre a esperança de se poder, antes que o propósito seja inteiramente abandonado, ir além, dos limites da experiência, então ainda é necessário remover as últimas âncoras de uma esperança fantasiosa, por assim dizer, e mostrar que a observância do método matemático nesse tipo de conhecimento não pode proporcionar a mínima vantagem (KrV B 754).

O ultrapassamento do limite dado à razão (que no conhecimento teórico deve se confinar à experiência) é, como vimos, proposto pelo mandamento de buscar o incondicionado. A esperança fantasiosa à qual Kant aludiu remete então a esta ordem inspirada pela ilusão transcendental.

O ater-se à experiência significa, além de não afirmar nada sobre questões que não se pode conhecer, não negar tampouco nenhum argumento a esse respeito. Contudo, a insistência da razão especulativa em assim proceder, a coloca frente ao conflito antinômico pelo qual um lado “atacaria os fundamentos ilusórios do outro para aumentar sua própria aceitação, e que, além disso, uma ilusão cotidiana não dá tanto material para novas considerações quanto uma inusual que tenha sido engenhosamente concebida” (KrV B 781)<sup>367</sup>. Em relação ao argumento antinômico “[a]quele que só carrega armas dogmáticas (...) vê surgirem fundamentos ilusórios que têm o privilégio da novidade, contra fundamentos ilusórios que já não o têm” (KrV B 783)<sup>368</sup>. Os fundamentos ilusórios correspondem àqueles desprovidos de comprovação empírica e podem se referir a erros que o entendimento incorre, como o uso transcendental por exemplo. A ilusão cotidiana também se insere na dimensão do entendimento e tem aqui uma conotação de ocorrência regular, enquanto a inusual alude a algo mais extraordinário. Frente a esses problemas, a crítica da razão recomendada por Kant mostra “a sua suficiência frente a maior ilusão dialética” (KrV B 783)<sup>369</sup>, capacitando o dogmático a “assegurar-se contra semelhantes fantasias prejudiciais, que para ele têm de perder afinal todo caráter ilusório” (KrV B 783)<sup>370</sup>. E Kant ainda se referiu à ilusão sensível ao tratar da distinção entre uma ignorância necessária que determina os limites da razão, segundo fundamentos *a priori*, e aquela conhecida *a posteriori* por meio da constatação do tanto que resta ainda por conhecer. O

---

<sup>367</sup> “Den dogmatischen Verteidiger der guten Sache gegen diesen Feind würde ich gar nicht lesen, weil ich zum voraus weiß, daß er nur darum die Scheingründe des anderen angreifen werde, um seinen eigenen Eingang zu verschaffen, überdem ein alltägiger Schein doch nicht so viel Stoff zu neuen Bemerkungen gibt, als ein befremdlicher und sinnreich ausgedachter” (KrV B 781).

<sup>368</sup> “Derjenige, der nichts als dogmatische Waffen mitbringt, um den Angriffen seines Gegners zu widerstehen, und die verborgene Dialektik, die nicht minder in seinem eigenen Busen, als in dem des Gegenteils liegt, nicht zu entwickeln weiß, sieht Scheingründe, die den Vorzug der Neuigkeit haben, gegen Scheingründe, welche dergleichen nicht mehr haben, sondern vielmehr den Verdacht einer mißbrauchten Leichtgläubigkeit der Jugend erregen, auftreten” (KrV B 783).

<sup>369</sup> “Denn, um die Prinzipien derselben so früh als möglich in Ausübung zu bringen, und ihre Zulänglichkeit bei dem größten dialektischen Scheine zu zeigen” (KrV B 783).

<sup>370</sup> “Es kann ihm gar nicht schwer werden, sie in lauter Dunst aufzulösen, und so fühlt er frühzeitig seine eigene Kraft, sich wider dergleichen schädliche Blendwerke, die für ihn zuletzt allen Schein verlieren müssen, völlig zu sichern” (KrV B 783).

primeiro conhecimento relativo à ignorância é ciência, enquanto o segundo é percepção “de cuja inferência não se pode dizer o quão longe alcança. Se me represento a superfície da Terra como um prato (em conformidade com a ilusão sensível), não posso saber o quão longe ela se estende” (KrV B 787)<sup>371</sup>. As ilusões cotidianas, inusuais, dialéticas e sensíveis nos lembram dos textos do período pré-crítico, quando Kant elencava várias outras ilusões (ilusão juvenil, bizarra, da imaginação, grosseira) ao lado da ilusão do entendimento.

As questões apresentadas pela razão residem nela mesma, “pois a razão gerou essas ideias por si mesma, em seu próprio útero, e é ela, portanto, quem tem de prestar contas da validade ou ilusão dialética das mesmas” (KrV B 791)<sup>372</sup>.

Hume concebeu que a relação entre causa e efeito era estabelecida conforme um hábito criado pela experiência. Com isso ele “inferiu falsamente” (KrV B 794) e não reconheceu a “diferença entre as pretensões fundadas do entendimento e as suposições dialéticas da razão” (KrV B 796). As “errâncias céticas” (KrV B 795) de Hume se deram em função de ele não delimitar o entendimento nem atentar para os tipos de sínteses *a priori* desta faculdade.

Kant tratou por hiperfísica a hipótese que vai além do que a experiência pode abarcar. Assim, é um “princípio da razão preguiçosa” (KrV B 801) ultrapassar o que se poderia conhecer empiricamente para descansar sobre uma mera ideia, cômoda e confortável para a razão, pois, em relação às hipóteses, a razão só pode empregar as condições da experiência sem se utilizar na ausência de fundamentos físicos daquelas chamadas hiperfísicas. O que torna uma hipótese digna da razão é a sua aptidão para a determinação *a priori* das consequências, dispensando hipóteses auxiliares, pois estas “suscitam a suspeita de serem uma mera invenção” (KrV B 802), isso quando não afogam “a razão em ficções e fantasias” (KrV B 810).

Em relação às provas da disciplina da razão pura, constatada a necessidade de refletir sobre os princípios em jogo e de justificá-los, Kant assinalou mais uma vez que esses princípios só têm validade enquanto regulativos e que, portanto, diante das provas é preciso opor-se “à enganosa persuasão das mesmas” (KrV B 814). Mas, se ainda não foi possível “penetrar a ilusão delas” (KrV

---

<sup>371</sup> “Jene durch Kritik der Vernunft selbst allein mögliche Erkenntnis seiner Unwissenheit ist also Wissenschaft, diese ist nichts als Wahrnehmung, von der man nicht sagen kann, wie weit der Schluß aus selbiger reichen möge. Wenn ich mir die Erdoberfläche (dem sinnlichen Scheine gemäß) als einen Teller vorstelle, so kann ich nicht wissen, wie weit sie sich erstreckt” (KrV B 787).

<sup>372</sup> “Wir sind auch nicht berechtigt, diese Aufgaben, als läge ihre Auflösung wirklich in der Natur der Dinge, doch unter dem Vorwande unseres Unvermögens abzuweisen, und uns ihrer weiteren Nachforschung zu weigern, da die Vernunft in ihrem Schoße allein diese Ideen selbst erzeugt hat, von deren Gültigkeit oder dialektischem Scheine sie also Rechenschaft zu geben gehalten ist” (KrV B 791).

B 815)<sup>373</sup>, é lícito exigir uma dedução que, por se tratar da mera razão, não será jamais dada. Assim, “você não precisam ocupar-se com o desenvolvimento e a refutação de cada ilusão infundada, podendo antes, em vez disso, rejeitar em bloco, perante o tribunal de uma razão crítica que exige leis, todos os inesgotáveis truques da dialética (KrV B 815)<sup>374</sup>.”

As provas da razão pura devem ser diretas e ostensivas e não apagógicas, pois este último modo de provar só é permitido quando não é possível “introduzir, *sub-repticiamente*, o subjetivo de nossas representações no objetivo” (KrV B 819) (o grifo é de Kant), e “os experimentos transcendentais da razão pura são todos realizados no interior do *medium* que é próprio à ilusão dialética, a saber, o subjetivo, que se oferece como objetivo à razão” (KrV B 820)<sup>375</sup>. Kant recusou o procedimento de justificar qualquer afirmação pela refutação do seu oposto, tendo em vista que ambas, afirmação e refutação, “enganadas pela ilusão transcendental, põem por fundamento um conceito impossível de objeto” (KrV B 820)<sup>376</sup>. O que se diz afirmativa ou negativamente é incorreto e falso (KrV B 821). Assim sendo, o “modo apagógico de provar é também a verdadeira fantasia com que os admiradores do rigor demonstrado pelo nosso sofista dogmático sempre foram iludidos” (KrV B 821). Mas é possível que com uma crítica descubra-se “com facilidade a ilusão dogmática” (KrV B 822)<sup>377</sup>, forçando assim a razão a renunciar às suas pretensões. A relação dos problemas levantada por Kant na disciplina da razão recorda-nos daquelas vistas no primeiro capítulo sobre os textos pré-críticos. Assim, ilusão enganosa, ilusão dialética, ilusão cotidiana, fantasia, erro, sub-reptício são conceitos que se repetem na *Crítica*, ainda acrescentado o da ilusão dogmática.

O segundo capítulo, intitulado *O cânone da razão pura*, traz a observação de que a disciplina é necessária para “evitar as fantasias” (KrV B 823), enquanto a filosofia da razão pura, em seu papel negativo de limitação, serve para “impedir os erros” (KrV B 823). É claro que,

---

<sup>373</sup> “...ob ihr gleich das Blendwerk derselben noch nicht durchdringen könnt” (KrV B 815).

<sup>374</sup> “Und so habt ihr nicht einmal nötig, euch mit der Entwicklung und Widerlegung eines jeden grundlosen Scheins zu befassen, sondern könnt alle an Kunstgriffen unerschöpfliche Dialektik am Gerichtshofe einer kritischen Vernunft, welche Gesetze verlangt, in ganzen Haufen auf einmal abweisen” (KrV B 815).

<sup>375</sup> “Aber die transzendentalen Versuche der reinen Vernunft werden insgesamt innerhalb dem eigentlichen Medium des dialektischen Scheins angestellt, d.i. des Subjektiven, welches sich der Vernunft in ihren Prämissen als objektiv anbietet, oder gar aufdrängt” (KrV B 820).

<sup>376</sup> “...oder beide, sowohl der behauptende, als der verneinende Teil, legen, durch den transzendentalen Schein betrogen, einen unmöglichen Begriff vom Gegenstande zum Grunde, und da gilt die Regel: non entis nulla sunt praedicata” (KrV B 821).

<sup>377</sup> “...oder die Kritik wird den dogmatischen Schein leicht entdecken, und die reine Vernunft nötigen, ihre zu hoch getriebenen Anmaßungen im spekulativen Gebrauch aufzugeben, und sich innerhalb die Grenzen ihres eigentümlichen Bodens, nämlich praktischer Grundsätze, zurückzuziehen” (KrV B 822).

conforme a situação, uma fantasia pode vir a ser um erro. Mas a disciplina, enquanto prevenção de problemas, faz parte da filosofia da razão pura. O capítulo também comporta, dentro do conceito de assentimento, a diferença entre a convicção, que possui fundamentos objetivos e validade universal, da persuasão. Esta, cujo fundamento está na constituição particular do sujeito, mas é tomado como objetivo, “é uma mera ilusão” (KrV B 848)<sup>378</sup>. O caráter objetivo universal é diferenciado do particular, este último ficando em desvantagem e podendo ser ilusório (não verdadeiro). Assim será assentimento com convicção (e não assentimento com persuasão) apenas quando a sua validade se estender para a razão de todos os seres racionais. Mas, se podemos perceber as causas subjetivas que são tomadas por objetivas, também podemos

explicar o assentimento enganoso como um acontecimento em nossa mente, sem necessitar para isso da constituição do objeto, então desvelamos a ilusão e, embora sempre tentados a tal em alguma medida, já não seremos enganados por ela quando a causa subjetiva da ilusão for inerente à nossa natureza (KrV B 849)<sup>379</sup>.

Temos aqui um exemplo de como um uso transcendente da ilusão da razão pode ser evitado, sem contudo fazer a própria ilusão transcendental deixar de agir.

O terceiro capítulo, *A arquetônica da razão pura*, ressalta que o conhecimento por parte da razão é ou por conceitos (filosófico) ou por construção de conceitos (matemático). Sobre o segundo, o uso *a priori* da razão recai sobre a intuição pura, isto é, se dá em concreto “é livre de falhas, excluindo-se assim todo engano ou erro” (KrV B 865). A filosofia da razão pura pode ser I. crítica ou propedêutica, quando investiga a razão quanto aos seus conhecimentos *a priori*, ou ainda II. sistema da razão pura ou metafísica, enquanto “conhecimento filosófico total a partir da razão pura em uma concatenação sistemática (tanto o verdadeiro como o ilusório)” (KrV B 869)<sup>380</sup>, de modo que, quanto à metafísica, Kant disse

[q]ue ela, como mera especulação, sirva mais para prevenir erros do que para ampliar o conhecimento, não diminui em nada o seu valor, mas antes lhe dá dignidade e respeito pelo ofício de censor, que assegura a ordem e a harmonia universais, e mesmo o bem-estar da comunidade científica, e impede que os trabalhos desta, laboriosos e frutíferos, se distanciem do fim principal, qual seja, a felicidade universal (KrV B 879).

---

<sup>378</sup> “Überredung ist ein bloßer Schein, weil der Grund des Urteils, welcher lediglich im Subjekte liegt, für objektiv gehalten wird” (KrV B 848).

<sup>379</sup> “Kann man überdem die subjektiven Ursachen des Urteils, welche wir für objektive Gründe desselben nehmen, entwickeln, und mithin das trügliche Fürwahrhalten als eine Begebenheit in unserem Gemüte erklären, ohne dazu die Beschaffenheit des Objekts nötig zu haben, so entblößen wir den Schein und werden dadurch nicht mehr hintergangen, obgleich immer noch in gewissem Grade versucht, wenn die subjektive Ursache des Scheins unserer Natur anhängt” (KrV B 849).

<sup>380</sup> “...oder zweitens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange, und heißt Metaphysik” (KrV B 869).

Pois bem, percorremos toda *Crítica*, anotando e analisando as passagens que fazem referência aos erros e às ilusões das três faculdades cognitivas. Vimos, então que os erros e as ilusões em geral podem ser evitados ou corrigidos, enquanto a ilusão transcendental é inevitável, porém não o são os erros advindos de seu uso transcendente. Segundo Grier,

enquanto as *ilusões* da Dialética são inescapáveis, inevitáveis, e o que mais sejam, os *erros* de ajuizamentos, feitos com base em tal ilusão não precisam ser. Tal visão reflete as frequentes afirmações de Kant de que, embora devamos permanecer vítimas da incessante ilusão, nós podemos contudo evitar cometer erros por conta disso (GRIER, 2007, pp. 128-9) (os grifos são da comentadora)<sup>381</sup>.

Logo, à força que a ilusão transcendental impõe cabe então um uso regulativo e imanente. Podemos afirmar que, por um lado, a ilusão é inevitável e, por outro, que é perfeitamente possível furtar-se de sucumbir nos erros transcendententes.

### 3.4 CONCLUSÕES DO CAPÍTULO III

Os problemas encontrados nos argumentos metafísicos que estiveram sob análise na *Crítica* são os seguintes:

Em relação à sensibilidade, os problemas são: I. confusão entre fenômeno e coisa em si, II. afirmar que a sensibilidade abriga coisas em si e não fenômenos, III. aplicar as condições sensíveis às coisas em si, VI. negar que os objetos sensíveis sejam conformes às regras de construção impostas *a priori* pelo espaço e pelo tempo, V. situar conceitos do entendimento fora do espaço e do tempo, VI. afirmar que espaço e tempo são absolutos, VII. influência da sensibilidade sobre o entendimento e VIII. considerar ilusórios os objetos no espaço e no tempo.

Assim, temos que, embora a faculdade da sensibilidade não erre, pois nem mesmo julga, ela pode conduzir o entendimento a erros e promover concepções equivocadas, principalmente na ausência da discriminação entre fenômeno e coisa em si. Tal falta de distinção traz uma gama de dificuldades, como a mistura dos atributos empíricos com os noumênicos ou o não reconhecimento dos limites que cabem a cada um. Também gera erro a desconsideração de que os objetos são conformes às regras impostas *a priori* pelas formas da sensibilidade tanto quanto conceber o espaço

---

<sup>381</sup> “...while the *illusions* of the Dialectic are inescapable, unavoidable, and the like, the judgmental *errors* made on the basis of such illusions need not to be. Such a view is reflected in Kant’s frequent claims that even though we must remain the victims of unceasing illusion, we may nevertheless avoid committing any actual errors because of this” (GRIER, 2007, pp. 128-9).

e o tempo como absolutos. Na *Crítica*, a faculdade da sensibilidade tem o importante papel de oferecer a oportunidade para a experiência e assegurar ao entendimento a validade objetiva de seus conceitos. Todo o conhecimento teórico deve, portanto, vincular-se à sensibilidade e à experiência empírica.

Façamos uma breve comparação entre a *Crítica* e os textos anteriores quanto à sensibilidade. Em *O único argumento*, o campo da experiência já possuía relevância, e em *Sonhos* o conhecimento devia se limitar à sensibilidade. Na *Dissertação*, a sensibilidade podia contagiar o conhecimento intelectual e com isso gerar erros, e finalmente na *Crítica* essa faculdade tem seu campo melhor delimitado de modo a verificar o que lhe é devido e o que lhe é vetado. Então, na *Dissertação*, a sensibilidade podia contaminar o conhecimento inteligível, e na *Crítica*, apesar de Kant afirmar que a sensibilidade não julga e portanto não erra, esta faculdade pode influenciar o entendimento e por isso deve ter a sua pretensão limitada (o noumeno negativo e o entendimento podem ter o papel de limitadores). A *Crítica* também aborda as ilusões dos sentidos, assim como *Sonhos*.

Quanto ao entendimento, os problemas são: I. erro lógico, quando a função lógica é usada de forma equivocada, II. uso transcendental, quando os conceitos *a priori* do entendimento são utilizados sem conexão com a sensibilidade ou com a experiência ou ainda aplicados às coisas em si mesmas, III. anfibolia ou confusão entre o uso empírico e o transcendental, IV. hipostasia ou tratar uma mera ideia da razão como algo existente e real, V. empirismo radical, quando o entendimento não obtém o reconhecimento de fonte *a priori* de conceitos e de condição sob a qual se pode intuir os objetos, VI. realismo transcendental, segundo o qual os objetos existem como eles são e não como nos aparecem, VII. erro por ignorância, como a desatenção ou falta de conhecimento para realizar os juízos, e VIII. ilusão do entendimento, quando o último é iludido pela possibilidade de poder chegar a conceitos de formas não admitidas pela *Crítica*. Vale notar que esta ilusão permite ser corrigida.

O que é destacado em relação aos conceitos produzidos pelo entendimento é a necessidade de ele não ignorar que a única possibilidade lícita de emprego das categorias é dentro dos limites da experiência. E, além dos problemas de um uso não empírico das categorias (uso transcendental), há, dentre os acima citados, os que surgem de um mau uso das regras lógicas, como crer na suficiência lógica, e os de tratar o noumeno como fenômeno. Os erros e a ilusão do entendimento podem, contudo, ser sanados sob reflexão lógica e transcendental.

Notamos que algumas considerações sobre o erro lógico já estavam presentes nos textos pré-críticos, como, por exemplo, certas conclusões advindas de falhas lógicas, em *O único argumento*, e também a referência à ilusão do entendimento, que já estava na *Dissertação*.

Os problemas relativos à razão, conforme diferenciados por Kant, são: I. ilusão lógica, II. uso transcendente da ilusão transcendental, III. razão preguiçosa e IV. razão pervertida. A primeira ilusão vincula-se ou a um erro propriamente lógico, localizado na inferência que se constitui por um juízo intermediário, ou à pretensão de que apenas a lógica sirva para conhecer algo sobre os objetos sensíveis. Notemos que Kant se referiu nessa oportunidade à ilusão empírica, que corresponde a julgamentos baseados no falso testemunho dos sentidos e diz respeito mais a um erro do entendimento do que a um da razão. A sua referência, no entanto, é importante em vista da sua inevitabilidade. Esta ilusão tem nessa inevitabilidade a característica compartilhada com a transcendental, que, também inevitável, envolve a demanda pelo incondicionado e quando usada de modo imanente pode não conduzir a erros. A transcendental desdobra-se, portanto, em imanente e legítima, quando aplicada segundo um princípio lícito e regulativo com vistas a uma maior unidade sistemática do conhecimento, e transcendente, quando usada como um princípio constitutivo, pretendendo então fornecer conhecimentos objetivos sobre os objetos sensíveis.

A razão preguiçosa deixa-se nas mãos do destino ou de uma sabedoria suprema, dispensando a si mesma de qualquer tarefa quanto a investigações da natureza, e a razão pervertida hipostasia o princípio da unidade conforme a fins, suprimindo também qualquer pesquisa física. Apontamos que a soma das duas razões poderia ser a responsável pela interpretação transcendente da ilusão transcendental, pois a acomodação intelectual não reflete sobre o uso regulativo da demanda da razão e toma simplesmente o caminho mais fácil para efetuar conclusões (apressadas).

Kant examinou o uso transcendente da razão em relação às três ideias transcendentais, ou seja, ao paralogismo, às antinomias e ao Ideal da razão. O primeiro trata o eu de pensamento como um sujeito empírico, enquanto as antinomias, envolvendo conceitos e princípios cosmológicos, abordam a totalidade absoluta (ideia do todo do mundo) na síntese dos fenômenos. No Ideal da razão, é inferida a existência do Ser supremo como possuidor de realidade objetiva. Kant indicou, contudo, que as três ideias da razão podem ter um uso lícito e regulativo. Como produtos da razão e da ilusão transcendental - esta última operando com uma força constante - elas deixam-se, pois, encaminhar de modo imanente ou transcendente.

Para Grier (2007, p. 96), Kant agregou na *Crítica* as posições de *Sonhos* e da *Dissertação*, então, para ela, a *Crítica* é a “síntese desses dois trabalhos anteriores” (GRIER, 2007, p. 96)<sup>382</sup>. Mas, ainda assim, tal síntese comporta distinções, pois, diferentemente da *Dissertação* - na qual Kant dizia ser necessário manter os conceitos sensíveis fora da área dos objetos pensados, já que os primeiros contaminavam os segundos -, na *Crítica* a ênfase dos argumentos afasta-se do tema da aplicação sensível ao pensamento, e “pode-se pensar que as partes iniciais da Analítica representam um retorno às posições ‘empiristas’ anteriores articuladas em *O único argumento* e em *Sonhos*” (GRIER, 2007, p. 96)<sup>383</sup>. Isso porque o esforço de Kant em 1781 e, segundo Grier, em 1763 e 1766, concentrou-se em limitar os conceitos puros do entendimento à sensibilidade. Ainda como nota Grier (2007, pp. 106-7), na *Dissertação*, o intelecto era capaz de fornecer as condições objetivas de julgamento e de representar as coisas como elas são em si mesmas. Diferentemente, na *Crítica*, o entendimento e a sensibilidade contribuem para o conhecimento das coisas, não como elas são, mas como elas aparecem, e as categorias puras não sustentam nenhum conhecimento da realidade. Com isso, ao entendimento não é dado fornecer as condições objetivas de julgamento ou conhecer as coisas como elas são em si mesmas.

Ainda em relação aos textos pré-críticos, concluímos que a introdução da ilusão transcendental alterou o encaminhamento a respeito dos erros das teorias metafísicas. Assim, até 1770, a discussão sobre a correta formulação de problemas esgotava-se com o fato de que todo o erro era evitável, bastando a atenção e a consideração dos limites dos campos sensível, lógico e inteligível. Com a obra de 1781, vemos que o erro, enquanto proveniente do entendimento, permanece evitável e também aquele advindo de um uso transcendente da razão, mas embora isso a *Crítica* concluiu que a força que nos move em direção ao incondicionado permanece, pois a ilusão transcendental, como parte da natureza da razão e do aparelho cognitivo, é inevitável. Logo, a demanda que busca pela totalidade das condições incita continuamente o ser racional, porém o que faz a diferença é a maneira de lidar com ela, ou seja, na formulação das problemáticas não considerá-la como aplicada diretamente a objetos, mas como unidade sistemática aplicada ao conhecimento obtido pelo entendimento. Na *Crítica*, Kant foi bastante incisivo sobre isso ao afirmar que “[a]gora nós podemos tornar visível o resultado de toda a dialética transcendental, de uma maneira clara, e determinar com precisão o propósito último das ideias da razão pura, que apenas por má compreensão e descuido se tornam dialéticas” (KrV B 707-8).

---

<sup>382</sup> “...synthesis of these earlier two works” (GRIER, 2007, p. 96).

<sup>383</sup> “...it may be thought that the early portions of the Analytic represent a return to the earlier ‘empiricist’ positions articulated in the *Beweisgrund* and the *Dreams*” (GRIER, 2007, p. 96).

Portanto, a ilusão transcendental pode ser bem aplicada (uso regulativo) ou, diferentemente, a razão, ao desatentar para o uso que encaminha o entendimento à unidade, pode gerar uma “ilusão de que essas linhas direcionais partiriam do próprio objeto que estivesse além do campo do conhecimento empiricamente possível (como os objetos, no espelho, são vistos como se estivessem atrás dele)” (KrV B 672)<sup>384</sup>.

No próximo capítulo, a ilusão transcendental é vista como necessária e, considerada na sua vertente imanente, é interpretada como uma lei que se situa entre os polos da finitude e da totalidade. Além disso, ela é ainda concebida como força motivadora e como dom.

---

<sup>384</sup> “Nun entspringt uns zwar hieraus die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst, der außer dem Felde empirisch möglicher Erkenntnis läge, ausgeschlossen wären (so wie die Objekte hinter der Spiegelfläche gesehen werden)” (KrV B 672).

## CAPÍTULO IV

*A unidade é a variedade, e a variedade na unidade é a lei suprema do universo.*  
Isac Newton

*...longe dos homens em direção à serenidade, longe das palavras em direção à música, longe dos pensamentos em direção à unidade.*  
Hermann Hesse

### 4 O DOM DE UMA ILUSÃO

A ilusão transcendental afeta de uma forma ou de outra a maneira como ordenamos e organizamos as representações sobre os objetos e sobre nós mesmos, pois ela direciona o nosso olhar para o incondicionado e põem-nos a conceber ideias e a buscar ideais que de outro modo nem cogitaríamos sobre a sua possibilidade. Ela abre-nos, portanto, o ingresso a regiões insuspeitadas ao entendimento, conferindo maior amplitude ao conhecimento por ele produzido. E tal incursão, como vimos, pode se dar de maneira imanente ou transcendente. Mas, sendo que a última é geradora de erros e ilusões, somos contudo beneficiados pela primeira, que na aceção de dom nos concede a apreciação de uma nova dimensão, a da unidade sistemática do conhecimento, como uma capacidade genuinamente humana. Dessa forma, consideramos que a ilusão transcendental não é apenas a responsável pelo “acesso de loucura” metafísico, porém, mais do que isso, é ela que viabiliza a sistematicidade do conhecimento teórico (tal como o temos), assim como permite que se fundem e se proponham, além do teórico, outros campos de investigação como o moral e o teleológico.

Tendo então adotado a interpretação acima sobre a ilusão transcendental, o percurso deste capítulo pretende explorar um roteiro que primeiramente mostra o ponto de vista da literatura secundária a respeito da razão e da ilusão transcendental em Kant, depois situa a última como necessária, como um mecanismo que impõe uma busca articulada pelos polos da finitude e da totalidade e como força motivadora e como um dom que permite ao ser racional a ampliação do uso do entendimento.

#### 4.1 A RAZÃO E A ILUSÃO TRANSCENDENTAL NA LITERATURA SECUNDÁRIA

A fim de explorarmos o contexto no qual a ilusão transcendental como dom pode se encaixar, é importante fazermos um apanhado dos principais pontos de vista a respeito dela, pois a literatura secundária apresenta argumentos (quando apresenta) contra e/ou a favor tanto da *Dialética* quanto a respeito da própria ilusão transcendental. Sobre tal diversidade de opiniões, Grier diz:

a afirmação de Kant de que a ilusão é necessária é raramente enfatizada na literatura secundária, mesmo entre aqueles que desejam defender a pesada reivindicação de que Kant atribui um necessário (transcendental) status à demanda de unidade sistemática. Entre aqueles que mencionam esta característica da explicação de Kant, muitos o fazem principalmente para criticá-lo. Outros tomam a doutrina da ilusão para desempenhar um papel meramente negativo, na filosofia de Kant, como oferecendo uma explicação do uso errôneo (metafísico) das ideias (GRIER, 2007, p. 127)<sup>385</sup>.

Examinaremos a seguir as perspectivas dos seguintes comentadores: Bennett, Kemp Smith, Guyer, Paton, Allison e Grier.

De um modo geral, a apreciação de Bennett sobre a teoria da razão não é positiva. No último capítulo do seu livro, ele diz: “[e]u tenho até aqui evitado a teoria de Kant sobre como a *razão* gera os problemas que são tratados na *Dialética*. Esta teoria, que é exposta na Introdução, Livro I e no Apêndice à *Dialética*, é uma teoria ruim, e o principal conteúdo da *Dialética* é independente dela” (BENNETT, 2009, p. 258) (o grifo é do comentador)<sup>386</sup>. Notamos que o comentador não só critica a teoria referente aos problemas da razão como também concebe o principal da *Dialética* como independente dela. Porém, esse “principal”, que supomos ser o Livro II sobre os raciocínios dialéticos, também recebe críticas, pois, diz ele, a teoria da razão, cuja “arquitetônica é uma tentativa desajeitada de racionalizar um conjunto de problemas” (BENNETT, 2009, p. 258)<sup>387</sup>, antes de representar uma questão relativa à razão, reflete uma problemática contemporânea a Kant e discutida no meio acadêmico da época, e “[o]nde a teoria tem um efeito, é por meio de uma tentativa brutal e insensível de Kant em forçar o material em uma forma

---

<sup>385</sup> “Kant’s claim that the illusion is necessary is seldom emphasized in the secondary literature, even among those who wish to defend the strong claim that Kant is assigning a necessary (transcendental) status to the demand for systematic unity. Among those who do mention this feature of Kant’s account, many do so primarily in order to criticize him. Others take the doctrine of illusion to play a merely negative role in Kant’s philosophy, as providing an account of the erroneous (metaphysical) use of the ideas” (GRIER, 2007, p. 127).

<sup>386</sup> “I have so far avoided Kant’s theory about how *reason* generates the problems which are treated in the *Dialectic*. This theory, which is expounded in the Introduction, Book I and the Appendix to the *Dialectic*, is a bad one, and the *Dialectic*’s main content is independent of it” (BENNETT, 2009, p. 258).

<sup>387</sup> “This architectonic is a clumsy attempt to rationalize a set of problems” (BENNETT, 2009, p. 258).

desnatural, e nunca genuinamente iluminando-a” (BENNETT, 2009, p. 258)<sup>388</sup>. De toda forma, para ele,

a pobre seleção de material de Kant para o capítulo das antinomias pode ser em parte devido à sua teoria ruim (...) sobre como os problemas da Dialética surgem da tendência inerente à razão em errar. Embora a maior parte do conteúdo sério da Dialética possa ser entendido sem referência a esta teoria, ela faz-se presente no capítulo das antinomias, entre outras coisas, fornecendo o cenário para a sofrível explicação do porquê existem exatamente estas quatro antinomias (BENNETT, 2009, p. 114)<sup>389</sup>.

E ainda sobre as antinomias refletirem a ilusão dialética, Bennett diz: “[e]u rejeitarei esse ponto de vista. A teoria subjacente da razão não é apenas falsa, mas também muito do material do capítulo foi distorcido, forçado que foi pela forma das antinomias” (BENNETT, 2009, p. 115)<sup>390</sup>. Contudo, considerando o ponto de vista de Bennett, é justo que reconheçamos o valor da distinção realizada por nós nos capítulos precedentes entre o erro e a ilusão, pois o comentador, longe de sequer cogitar em tal distinção, afirma apressadamente, primeiro, que “os problemas da Dialética surgem da tendência inerente da razão em errar” (BENNETT, 2009, p. 114)<sup>391</sup>, quando sabemos que as duas possibilidades (imane e transcendente) estão disponíveis, e, depois que “a razão transcendental, como tal, é uma fonte de erro” (BENNETT, 2009, p. 268)<sup>392</sup>, quando também sabemos que a razão é tão fonte de erro como a são o entendimento e a sensibilidade, logo que a questão não é apenas essa.

Em relação a esses pontos, se quisermos ser precisos, diríamos que a razão pode realmente conduzir o entendimento ao erro, mas consideramos importante não confundir o que cabe a cada uma das faculdades (ilusão e erro), pois sem as devidas diferenças misturam-se as funções e os produtos - fato aliás tido por Kant como delicado, desde os textos pré-críticos. A razão com a sua demanda por unidade não erra, mas empregada tal unidade para o conhecimento de objetos suprassensíveis, pode empurrar o entendimento ao erro. Porém, enfatizamos, essa confusão entre o que é da razão e o que seja do entendimento é comum desde que as duas faculdades podem

---

<sup>388</sup> “Where the theory has an effect, it is by tempting Kant into a brutal and insensitive forcing of his material into unnatural shapes, and never by genuinely illuminating it” (BENNETT, 2009, p. 258).

<sup>389</sup> “Kant’s poor selection of material for the antinomies chapter may be partly due to his bad theory (...) about how all the Dialectic’s troubles arise from reason’s inherent tendency to error. Although most of Dialectic’s serious content can be grasped without reference to this theory, it does make its presence felt in the antinomies chapter, among other things by providing the setting for Kant’s feeble account of why there are exactly these four antinomies” (BENNETT, 2009, p. 114).

<sup>390</sup> “I shall reject that view. Not only is the underlying theory of reason false, but also much of the material in the chapter has been distorted by being forced into the antinomial form” (BENNETT, 2009, p. 115).

<sup>391</sup> “Dialectic’s troubles arise from reason’s inherent tendency to error” (BENNETT, 2009, p. 114)

<sup>392</sup> “...transcendental reason, as such, is a source of error” (BENNETT, 2009, p. 268).

facilmente embarçar-se uma à outra, se não distinguidos os seus estatutos e o que lhes cabe em separado. Usada comparativamente, a explicação de Savi, a respeito do que na Física é chamado de emaranhamento, lança luz a esse problema. Para ele, “o emaranhamento é um fenômeno que demonstra como dois ou mais corpos não podem ser descritos sem a menção de sua contraparte por estarem fortemente conectados entre si. Estas correlações fazem com que qualquer medida realizada em um corpo, afete instantaneamente o outro” (SAVI, 2014, p. 5). Tais considerações se coadunam ao nosso caso, considerando a estreita interação entre o trabalho da razão e o do entendimento. Além disso, o aparelho cognitivo compreende enquanto sistema uma tal relação entre os seus elementos, que deve, no entanto, ser bem analisada.

Mas vejamos que Bennett também endereça uma crítica aguda aos princípios regulativos da razão, tal como constam na *Crítica*. Para ele, tais princípios são irrelevantes (BENNETT, 2009, p. 283), ruins (BENNETT, 2009, p. 273), ininteligíveis (BENNETT, 2009, p. 280) e sem uma explicação coerente em relação ao uso constitutivo (BENNETT, 2009, p. 277). Enfim, segundo Bennett, a interpretação de Kant a respeito da ilusão não se enquadraria com o restante da *Crítica*, e a teoria da razão “continua a não ajudar significativamente” (BENNETT, 2009, p. 288)<sup>393</sup>.

De modo similar, Kemp Smith também manifesta reservas quanto à aplicação regulativa das ideias da razão. Em relação à ideia da alma, por exemplo, ele diz que

quando Kant apresenta algo mais detalhado sobre o que ele quer dizer com a função regulativa da ideia de eu, a ambiguidade das suas declarações revela o caráter não considerado dessa parte do seu ensino. É apenas a expressão de um preconceito, e [ele] tem se esquivado largamente do exame do seu método Crítico em função da coloração protetora que a sua admirável adaptação às necessidades da sua arquitetônica lhe conferem (KEMP SMITH, 2012, p. 474)<sup>394</sup>.

De fato, Kemp Smith critica o que ele chama de “arquitetônica”<sup>395</sup> kantiana, como tendo efeitos negativos na exposição de muitos dos argumentos, pois em prol dela Kant teria rearranjado o que fora afirmado nos paralogismos sobre o eu, de modo a dar-lhe outra concepção em outros lugares. Assim, Kemp Smith afirma que “o próprio Kant alterna entre uma prescrição impositiva para a psicologia de hipótese espiritualista e o que, em última análise, quando as ambiguidades da

<sup>393</sup> “...still does not significantly help” (BENNETT, 2009, p. 288).

<sup>394</sup> “...when Kant discloses somewhat more in detail what he means by the regulative function of the Idea of the self, the ambiguity of his statements reveals the unconsidered character of this part of his teaching. It is the expression only of a preconception, and has eluded the scrutiny of his Critical method largely because of the protective colouring which its admirable adaptation to the needs of his architectonic confers upon it” (KEMP SMITH, 2012, p. 474).

<sup>395</sup> Por exemplo, ao se referir à *Anfibolia* ele diz que a “[a]rquitetônica, aquela sempre presente fonte de muitas idiosincrasias de Kant, teve novamente interposto o seu despótico mandato” (KEMP SMITH, 2012, p. 419); “Architectonic, that ever presen source of many of Kant’s idiosyncrasies, has again interposed its despotic mandate”. Ele também comenta sobre a arquitetônica, à qual Kant “acalenta uma muito desrazoável afeição” (KEMP SMITH, 2012, p. XXIII); “...he cherishes a quite unreasoning affection”.

língua são descontadas, equivale simplesmente à demanda para a maior simplificação possível dos seus complexos fenômenos” (KEMP SMITH, 2012, p. 474)<sup>396</sup>.

Kemp Smith não processa bem a passagem que Kant faz das ideias dialéticas para as regulativas, pois, para o comentador, ou bem seria uma coisa ou outra, e Kant estaria, de certo modo, contradizendo o que dissera anteriormente. Assim, se na *Anfibolia* a ontologia foi demonstrada como insustentável, em outras partes da *Crítica* (*Segunda seção: Do ideal transcendental*) ela apareceria como válida (KEMP SMITH, 2012, pp. 524-5). Parece-nos que Kemp Smith não considera justamente os diferentes níveis de sentido que essa passagem comporta, pois o contexto deixa de se referir ao problema da ideia como se ela pertencesse a um objeto dado empiricamente (que, de fato, não pertence) para tratá-la a partir de um novo estatuto, o de unidade sistemática, no qual não há a consideração de nenhum objeto, mas apenas a presença de algo como uma meta que orienta (com a passagem do objeto concreto para uma direção abstrata). Em suma, parece-nos que Kemp Smith rejeita que possa haver em um mesmo texto dois diferentes registros de sentido, e por isso a sua análise permanece em uma espécie de colisão perene entre significados diferentes.

Além disso, apenas para constar, é frequente em seus comentários a referência ao caráter composto da *Crítica*<sup>397</sup>, quando em algumas de suas passagens um material antigo entraria em desacordo com um mais recente (ou vice-versa), fazendo do texto a expressão mesma de autocontradições (KEMP SMITH, 2012, pp. 414/25/547). Kemp Smith (2012, p. 414), entretanto, dá a entender que a *Dialética* teria sido escrita em tempos subseqüentes à *Analítica*. Mas com isso vemos então, se por um lado o comentador rejeita a explicação sobre o princípio regulativo, por outro, ele compreende que os argumentos da *Dialética* têm consequências e não são indiferentes, pois, no caso mesmo de ter havido uma composição, quando Kant teria adicionado, por exemplo, os novos pontos de vista aos antigos, teria por isso mesmo causado uma diferença com o anterior (ou uma confusão). Porém, em caso contrário, fossem os novos e velhos de igual argumentação, não haveria porque causar a dita confusão. Esta seria uma prova de que aquilo que veio com a *Dialética* confere, de fato, influência sobre o material do entendimento. Deduzimos, assim, que Kemp Smith

---

<sup>396</sup> “...we find that Kant himself alternates between the authoritative prescription to psychology of a spiritualist hypothesis and what in ultimate analysis, when ambiguities of language are discounted, amounts simply to the demand for the greatest possible simplification of its complex phenomena” (KEMP SMITH, 2012, p. 474).

<sup>397</sup> A respeito de outros comentadores caracterizarem a *Crítica* como uma composição, Paton, que chama a esse conjunto de argumentos de Teoria Patchwork (*Patchwork theory*), nega existir qualquer evidência desse fato e protesta contra a teoria que faz Kant parecer tomar notas isoladas e contraditórias de datas diferentes para formar os capítulos de sua obra (PATON, 1984, vol. I, pp. 38/43).

admite importância à *Dialética* ou ao “ensino da *Dialética*” (KEMP SMITH, 2012, p. 414)<sup>398</sup> como ele mesmo se reporta a ela.

Acompanhando a crítica de Kemp Smith ao princípio regulativo exposto por Kant, Guyer considera que

a caracterização inicial de Kant do emprego regulativo das ideias da razão pura sugere claramente que o entendimento pode realizar o trabalho que lhe é atribuído sem qualquer assistência da razão, mas a razão tem um interesse independente em descobrir ‘uma certa unidade coletiva’ entre os produtos do entendimento. É menos claro [contudo] o que exatamente constitui tal unidade coletiva (GUYER, 1990, p. 21)<sup>399</sup>.

Para o comentador, o que envolve tanto o princípio regulativo quanto o conhecimento sistemático não é evidente, e “a razão procura estender o domínio de aplicação dos conceitos do entendimento, mas por outro lado não acrescenta nem organiza os conceitos empregados pelo entendimento” (GUYER, 1990, p. 22)<sup>400</sup>. Guyer ainda considera a unidade sistemática da razão como uma segunda ideia regulativa, que, diferentemente da máxima extensão pregada pelo que seria o primeiro princípio regulativo, requer uma minimização, e ele nota mais uma vez que tal necessidade da razão guia “o emprego do entendimento de um modo que não é exigido para a realização da tarefa do entendimento de fundar a unidade transcendental da apercepção” (GUYER, 1990, p. 23).

Guyer também discute o que ele considera como a incompatibilidade entre duas posições de Kant, uma discutida na *Analítica* (Dedução), a outra no *Apêndice*, a respeito da unidade da apercepção e a do princípio regulativo, respectivamente. Para ele, Kant não admitiu que a segunda destituísse a primeira, mas antes teria apenas defendido uma explicação alternativa para o procedimento da razão. Enfim, o comentador sustenta que a ideia sistemática não é uma condição necessária para o entendimento, pois este “não requer que o seu emprego seja em algum sentido harmônico; a razão sim” (GUYER, 1990, p. 31)<sup>401</sup>. E, se a caracterização de um princípio como transcendental supõe que ele seja um princípio necessário para a possibilidade da experiência (GUYER, 1990, p. 27), a ideia de sistematicidade, embora possa ser objetiva, não tem um status

---

<sup>398</sup> “...teaching of the *Dialectic*” (KEMP SMITH, 2012, p. 414).

<sup>399</sup> “Kant’s initial characterization of this regulative employment of ideas of pure reason clearly suggests that understanding can accomplish its assigned work on its own without any assistance from reason, but that reason has an independent interest in discovering ‘a certain collective unity’ among the products of understanding. It is less clear about exactly what constitutes such collective unity” (GUYER, 1990, p. 21).

<sup>400</sup> “...reason seeks to extend the domain for the application of the concepts of the understanding, but does not otherwise add to or organize the concepts employed by the understanding” (GUYER, 1990, p. 22).

<sup>401</sup> Understanding itself does not require that its own employment be in some sense harmonious; reason does (GUYER, 1990, p. 31).

transcendental (GUYER, 1990, p. 31). Guyer oferece uma possibilidade de compreender a faculdade do entendimento como que bastando por si só para produzir um conhecimento satisfatório e que desse conta sozinha de viabilizar o modo atual com o qual conhecemos.

De nossa parte, não negamos que o uso do entendimento possa ser coerente dentro do seu próprio âmbito, pois não é contra esse argumento que trabalhamos. Mas a hipótese que defendemos é a de que o conhecimento apenas do ponto de vista do entendimento (e portanto sem a perspectiva da totalidade incondicionada que se abre via ilusão transcendental) restaria comprometido e empobrecido justamente se comparado com a amplitude que ganha - ou a transmutação<sup>402</sup> que sofre - pela influência da sistematicidade.

Já Paton dedica um extenso trabalho à *Analítica*, mas sem nenhuma consideração aprofundada à *Dialética*<sup>403</sup>. Sobre essa omissão, encontramos no § 10 da sua Introdução, *Algumas reservas*, o seguinte: “eu falo apenas da Estética e da Analítica, enquanto eu não tenho nenhuma razão para acreditar que eu devesse ter uma visão diferente da Dialética” (PATON, 1984, vol. I, p. 52)<sup>404</sup>. Para sermos exatos, além disso, o comentador se refere à *Dialética* em dois ou três momentos no sentido de situar o leitor com relação à proibição da *Crítica* em estender o conhecimento para além da experiência. Ele diz: “[e]ste mau uso do entendimento puro é dialético, e é a fonte da ilusão. A Dialética Transcendental é a crítica desta ilusão dialética, da má utilização do entendimento puro ou da razão pura além dos limites do que é dado na experiência sensível” (PATON, 1984, vol. I, p. 235)<sup>405</sup>. Um pouco mais adiante ele acrescenta que o uso da razão, em comparação com o do entendimento, não oferece uma validade objetiva, pois as ideias da razão não são congruentes com nenhum objeto, “[p]or isso, a explicação transcendental da razão não é encontrada na Analítica Transcendental, que é a lógica da verdade, mas na Dialética Transcendental, que é a lógica da ilusão” (PATON, 1984, vol. I, p. 237)<sup>406</sup>.

---

<sup>402</sup> Não é sem intenção que escolhemos esta palavra. Transmutar tem uma forte conotação de transformação, quando algo se torna outra coisa. É precisamente nesse sentido que pensamos no momento, o de um conhecimento (do entendimento) que passando pelo processo de sistematicidade oferecido pela ilusão transcendental (uso imanente ou regulativo) sofre mesmo uma mudança fundamental.

<sup>403</sup> Não temos conhecimento de que Paton tenha dedicado maiores comentários à *Dialética* em outro lugar, assim como fez Bennett, que publicou dois volumes separados, um em relação à *Analítica*, outro à *Dialética*.

<sup>404</sup> “I am speaking only of the Aesthetic and Analytic, though I have no reason to believe that I should take a different view of the Dialectic” (PATON, 1984, vol. I, p. 52).

<sup>405</sup> “This misuse of pure understanding is dialectical, and is a source of illusion. The Transcendental Dialectic is a criticism of this dialectical illusion, of this misuse of pure understanding or pure reason beyond the limits of what is given to sensuous experience” (PATON, 1984, vol I, p. 235).

<sup>406</sup> “Hence the transcendental account of reason is not to be found in the Transcendental Analytic, which is a logic of truth, but in the Transcendental Dialectic, which is a logic of illusion” (PATON, 1984, vol I, p. 237).

Esse posicionamento nos faz crer que, ao mesmo tempo em que Paton não concede importância expressiva à *Dialética* - além daquela acima que não diferencia bem a razão do entendimento e que diz respeito ao erro do entendimento como fonte da ilusão (que segundo nosso estudo não está absolutamente correto, pois o mau uso do entendimento como fonte de ilusão teria que se referir necessariamente a uma ilusão do entendimento e não a da razão, que é *a priori*) -, ele não reconhece a razão e a ilusão transcendental como tendo influência sobre a unidade angariada pelo entendimento, de tal modo que o entendimento funcionaria tal e qual a despeito da razão e de seus elementos (uma linha de interpretação semelhante a de Kemp Smith e a de Guyer).

Allison (2004, p. 423) entende que a rejeição dos comentaristas, tal como vista acima, deve-se principalmente à localização da teoria da razão dentro da *Dialética*, pois este fato pode acarretar considerável dificuldade em integrar o aspecto positivo da teoria ao restante da obra. Ao lado disso, a função regulativa das ideias só vai ganhar espaço no *Apêndice*, levando a crer que o seu valor seja reduzido. De toda a forma, o comentarista destaca que a falta de atenção para a conexão entre a teoria da razão e o *Apêndice* provoca o desconhecimento da importância da relação entre ilusão transcendental e princípio regulativo. Para Allison, a apreciação do aspecto regulativo não pode ser separado da ilusão transcendental, pois

a razão não só tem uma função regulativa indispensável em relação à aquisição do conhecimento empírico, mas precisamente ela só pode ter tal função em decorrência (ao invés de apesar) da natureza ilusória das suas ideias. Em resumo, a ilusão transcendental não é apenas a raiz causal do erro metafísico, mas ela também é a condição necessária para o sucesso do funcionamento do entendimento (ALLISON, 2004, p. 425)<sup>407</sup>.

Allison diz textualmente que a ilusão transcendental é condição para o bom desempenho do entendimento. E, se ela liga-se de forma proeminente ao princípio regulativo, este juntamente aos princípios da homogeneidade e da especificidade são para Allison “guias essenciais para o entendimento na sua tentativa de estender o alcance do seu conhecimento empírico além do que é imediatamente presente aos sentidos” (ALLISON, 2004, p. 438)<sup>408</sup>. Ele ainda sustenta que Kant opôs a ilusão transcendental, assim como o idealismo transcendental, ao realismo transcendental, acrescentando que os dois primeiros são inevitáveis, naturais e endêmicos à razão (ALLISON, 2008, p. 33). E, em referência ao trabalho de Grier, Allison salienta que houve uma importante contribuição da parte dela em distinguir os erros evitáveis da metafísica e a ilusão inevitável da

<sup>407</sup> “...not only that reason has an indispensable regulative function with respect to the acquisition of empirical knowledge, but also that it can have this precisely because (rather than in spite) of the illusory nature of its ideas. In short, transcendental illusion is not only the root cause of metaphysical error, it is also a necessary condition of the successful operation of the understanding” (ALLISON, 2004, p. 425).

<sup>408</sup> “...essential guides to the understanding in its attempt to extend the scope of its empirical knowledge beyond what is immediately present to the senses” (ALLISON, 2004, p. 438).

razão (ALLISON, 2008, p 34). Percebe-se que Allison confere destaque aos papéis da razão, enquanto sede da ilusão transcendental, e ao princípio regulativo, que lhe é inerentemente ligado.

Também de forma oposta à dos comentadores que discordam da importância da ilusão transcendental, Grier sustenta que “a doutrina da ilusão transcendental oferecida na Introdução à Dialética desempenha um papel crucial nos argumentos de Kant” (GRIER, 2007, p. 303)<sup>409</sup> e que a “mesma ilusão”, isto é, aquela que está por trás tanto do uso transcendente quanto do imanente, é necessária para o emprego mais amplo do entendimento (GRIER, 2008, p. 35). Assim, ela admite que

[o] resultado das minhas investigações foi um livro devotado à defesa do papel da ilusão na epistemologia transcendental de Kant. Eu demonstrei que uma compreensão apropriada da doutrina da ilusão transcendental de Kant é essencial não apenas para a nossa interpretação da rejeição da metafísica especulativa, mas também para a compreensão da explicação da função *positiva* da razão e das suas ideias. Consequentemente, eu tomo a doutrina da ilusão transcendental como crucial para a concepção kantiana (crítica) da razão, para a sua epistemologia e para a sua filosofia da ciência (GRIER, 2008, p. 35) (o grifo é da comentadora)<sup>410</sup>.

Para a comentadora, em Kant, a ilusão inspiradora da metafísica é, epistemologicamente falando, ao mesmo tempo inevitável e necessária, e as ideias quanto ao incondicionado têm a função positiva de fornecer a unidade ao conhecimento. Para ela,

[e]ssa função positiva é provavelmente fundada na ilusão necessária, de acordo com a qual os princípios ou as ideias da razão têm um tipo de status objetivo, embora meramente regulativo. De fato, Kant afirma não apenas (...) que as ideias transcendentais e os princípios da razão são indispensavelmente necessários, mas que o seu status ilusório também o é (GRIER, 2007, p. 11) (os grifos são nossos)<sup>411</sup>.

Segundo Grier, as ideias e os princípios da razão são necessários, pois as ideias têm como função indicar ao entendimento a direção da sistematicidade, mas pelo fato de serem ilusórias podem apenas servir de padrão para as investigações (GRIER, 2007, p. 276). Dessa forma, Grier atribui um importante papel para as ideias da razão, assim como para a própria ilusão transcendental. Esta última “persiste mesmo quando nós tenhamos erradicado os julgamentos

---

<sup>409</sup> “...the doctrine of transcendental illusion offered in the Introduction to the Dialectic plays a crucial role in Kant’s arguments” (GRIER, 2007, p. 303).

<sup>410</sup> “The result of my investigations was a book devoted to the defense of the role of illusion in Kant’s transcendental epistemology. I argue that a proper understanding of Kant’s doctrine of transcendental illusion is essential not only for our interpretation of his rejection of speculative metaphysics, but also for understanding his account of the *positive* function of reason and its ideas. Consequently, I take the doctrine of transcendental illusion to be crucial to the Kantian (critical) conception of reason, to his epistemology, and to his philosophy of science” (GRIER, 2008, p. 35).

<sup>411</sup> “This positive function is presumably itself grounded in the necessary illusion according to which the principles or ideas of reason are taken to have some kind of objective, albeit merely regulative, status. Indeed, Kant claims not only (...) that the transcendental ideas and principles of reason are indispensably necessary, but that their illusory status is as well” (GRIER, 2007, p. 11).

enganosos que tenham nos levado de bom grado à metafísica da alma” (GRIER, 2007, p. 171)<sup>412</sup>, mas, apesar de poder causar esse tipo de juízo, a ilusão não é enganadora, pois

Kant sugere que, embora nós sejamos incapazes de nos prevenir de “ver” objetos deste modo, nós não precisamos (ao menos não necessariamente) *julgá-los* realmente como sendo do modo com que nos aparecem. Por isso, Kant afirma, a ilusão transcendental (*Schein*) não precisa nos enganar (*betriigt*) (GRIER, 2007, p. 129) (o grifo é da comentadora)<sup>413</sup>.

Grier ainda complementa ao dizer que o argumento kantiano que identifica a pressuposição de P2 com a ilusão presente na metafísica,

sugere claramente que a demanda pela unidade sistemática não pode ser usada como base para o conhecimento metafísico dos objetos transcendentais da metafísica, [mas] isto não parece impedir a necessidade do princípio em geral. (...) Esta afirmação é particularmente evidente no Apêndice à Dialética Transcendental, no qual Kant argumenta explicitamente que a ilusão transcendental (e também a adicional pressuposição de P2) é inevitável e necessária (GRIER, 2007, p. 123)<sup>414</sup>.

De forma que a comentadora defende a posição da necessidade da ilusão transcendental - e mesmo de seus princípios ilusórios, pois os

interesses da razão são catalogados por Kant em conjunção à inelutável ilusão transcendental da razão, uma ilusão que é inevitável precisamente porque ela é necessária para assegurar a derradeira unidade sistemática do conhecimento sem a qual o entendimento seria privado de orientação e de propósito (GRIER, 2007, p. 171)<sup>415</sup>.

Grier também destaca que é possível evitar o engano por essa ilusão pela adoção do idealismo transcendental, este então permitindo que se manifeste o lado positivo da razão e da ilusão, quando “[a] doutrina da ilusão transcendental, neste caso, está no coração do Idealismo Transcendental de Kant” (GRIER, 2008, p. 36)<sup>416</sup>.

Percebemos, então, que conforme a perspectiva a ilusão transcendental é mais ou menos considerada. Porém, a nossa posição é bem clara e ela reforça o que Allison e Grier defendem

<sup>412</sup> “...the illusion persist even once we have eradicated the faulty judgments that have led us willingly to a metaphysics of the soul” (GRIER, 2007, p. 171).

<sup>413</sup> “Kant suggests that even though we may be able to prevent ourselves from ‘seeing’ objects in this way, we need not (at least not necessarily) *judge* them actually to be the way we see them. Hence, Kant argues, the transcendental illusion (*Schein*) need not deceive (*betriigt*) us” (GRIER, 2007, p. 129).

<sup>414</sup> “...suggests that the demand for systematic unity cannot be deployed as the basis for any metaphysical knowledge of the transcendent objects of metaphysics, it does not seem to preclude the necessity of the principle generally. (...) This claim is particularly apparent in the Appendix to the Transcendental Dialectic, where Kant explicitly argues that the transcendental illusion (and so the additional assumption of P2) is unavoidable and necessary” (GRIER, 2007, p. 123).

<sup>415</sup> “aims or interests of reason are cataloged by Kant in conjunction with reason’s ineluctable transcendental illusion, an illusion that is unavoidable precisely because it is necessary to secure the ultimate systematic unity of knowledge without which the understanding would be deprived of guidance and purpose (GRIER, 2007, p. 171).

<sup>416</sup> “The doctrine of transcendental illusion, in this case, is at the heart of Kant’s Transcendental Idealism” (GRIER, 2008, p. 36).

quanto à sua necessidade, mas também vai um pouco além no sentido de situá-la entre os polos da finitude e da totalidade e concebê-la como uma força e como um dom, conforme veremos na sequência.

## 4.2 A NECESSIDADE DA ILUSÃO TRANSCENDENTAL

Antes de considerarmos a necessidade da ilusão transcendental, é preciso que tenhamos em mente que Kant não nos ofereceu argumentos diretos nesse sentido (excetuando talvez uma única vez, conforme veremos). O que vamos fazer então é trabalhar a passagem daquilo que ele nos deixou a propósito da importância da razão até alcançarmos o ponto que desejamos. Para realizarmos esta tarefa, precisamos antes I. verificar o significado do conceito de necessidade, II. avaliar o que Kant afirmou a respeito do papel da razão e das ideias da razão, III. propor então a mesma como necessária, com base no que já dissemos a respeito de a ilusão transcendental ser ao lado da razão a produtora das ideias transcendentais e IV. explorar o sentido inevitável da ilusão transcendental.

Assim, o nosso primeiro passo é examinar que o conceito de necessidade pode ser entendido em pelo menos duas maneiras: I. algo conveniente, proveitoso e que serve de condição de possibilidade para alguma outra coisa. Aqui ele é subjetivo, pois sua necessidade é particular conforme o caso de cada sujeito (o que nos lembra o modo de funcionamento do imperativo hipotético de Kant descrito na *Crítica da razão prática*<sup>417</sup>) e II. universal, inevitável e impreterível, cuja força de efetivação é incontornável. No primeiro caso, o significado de necessidade coaduna-se com o útil, o vantajoso e o benéfico. Assim, para ter um bom desempenho na prova, é necessário que se estude (se quer uma nota satisfatória, estude), ou ainda, para manter uma boa saúde é necessário observar uma dieta balanceada (se quer ter boa saúde, cuide da alimentação). No segundo caso, temos o obrigatório, o imposto e o compulsório. O oxigênio é vital (necessário) para o ser humano, ou com os anos envelhecemos (necessariamente). Colocado de outra forma, ficaria assim: desde que se nasce, respira-se; desde que vivemos, envelhecemos. Se no I., embora vantajosa, a necessidade possa, ainda que com consequências, não ser contemplada, no II. ela é inescapável e impõe-se definitivamente e necessariamente.

---

<sup>417</sup> Os imperativos hipotéticos são proposições subjetivas que “determinam as condições de causalidade do ente racional, enquanto causa operante” (KpV 37) e contêm preceitos de habilidade.

Pensamos que em relação à ilusão transcendental ela se insere nos dois sentidos acima apresentados. Analisemos inicialmente o que Kant afirmou a propósito da unidade imposta pela razão:

a lei da razão, que ordena buscar essa unidade, é *necessária* porque sem ela não teríamos uma razão, sem esta não teríamos um uso concatenado do entendimento, e sem este não teríamos nenhuma marca característica da verdade empírica; e em vista da última, portanto, temos de pressupor a unidade sistemática da natureza como *integralmente necessária* e objetivamente válida (KrV B 679) (os grifos são nossos).

Nesta citação, temos a inserção da lei que ordena buscar a unidade da razão no contexto da primeira acepção de necessidade, pois aqui ela assegura um uso concatenado do entendimento. Mas podemos pensar no segundo sentido também, pois Kant advertiu que “sem ela [a lei] não teríamos uma razão”, ou seja, sem essa lei a razão, garantidora do uso do entendimento, não existiria. Ressaltamos que cabe aqui verificar que “a lei da razão” é aquela que manda buscar a unidade e nós havíamos visto nos capítulos anteriores que essa força provém da própria ilusão transcendental. Assim, da citação podemos depreender que a lei que manda buscar a unidade sistemática (ilusão transcendental) é necessária nos dois sentidos da expressão.

Agora consideremos uma outra passagem da *Crítica* que diferenciaria a ilusão transcendental da ilusão lógica: “a ilusão transcendental, pelo contrário, não cessa do mesmo modo caso seja desvendada, e a sua nulidade seja claramente discernida pela crítica transcendental” (KrV B 353)<sup>418</sup>. O “não cessa” desta citação compreende um carácter de inapelabilidade, porquanto há uma determinação *a priori*, fornecida pela própria natureza do aparelho cognitivo, que não admite um outro modo de ser (não há como “desligar” a ilusão transcendental ou como ignorá-la, pois ela está lá e pronto).

Assim, se quanto à necessidade da razão (e por vezes da ilusão transcendental) a literatura secundária pode se esquivar de aceitar o primeiro sentido de necessidade (postulando um entendimento que bastasse por si só), muito mais difícil é para ela rejeitar o carácter *a priori* e objetivo de algo que se impõe (e que ainda é acompanhado de uma índole incessante), como é o caso da ilusão transcendental. Portanto, em relação à necessidade da segunda acepção, vista mais acima, a ilusão transcendental é teoricamente consistente e não há como refutá-la.

Contudo, persiste a polémica relativa ao primeiro sentido, pois, apesar das asseverações de Kant em relação à razão e à unidade sistemática, o papel da ilusão transcendental como sendo aquela força que impõe a unidade ao conhecimento obtido pelo entendimento não convence a todos

---

<sup>418</sup> “Der transzendente Schein dagegen hört gleichwohl nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transzendente Kritik deutlich eingesehen hat” (KrV B 353).

à primeira vista. Levanta-se então a pergunta sobre se este papel seria mesmo necessário ao funcionamento do aparelho cognitivo ou se seria simplesmente dispensável e em cuja falta o entendimento sozinho seria capaz de processar adequadamente todas as informações, produzindo conceitos e estabelecendo resultados satisfatórios. Vejamos então o que Kant disse:

A razão se refere (...) ao uso do entendimento, mas não enquanto ele contém o fundamento da experiência possível (pois a totalidade absoluta das condições não é um conceito utilizável na experiência, já que nenhuma experiência é incondicionada), e sim para prescrever-lhe a direção para uma certa unidade, da qual ele não tem nenhum conceito e que aponta no sentido de reunir todas as ações do entendimento, em relação a cada objeto, em um *todo absoluto* (KrV B 383) (os grifos são de Kant) (os grifos são nossos).

A razão, conforme a citação, sobrepõe ao entendimento “a direção para uma certa unidade” a respeito da qual ele “não tem nenhum conceito”. Fica claro que a colaboração da razão adiciona ou acrescenta um algo a mais que o entendimento, por si só, não contém. Para Kant, “a concatenação sistemática que a razão pode dar ao uso empírico do entendimento não apenas promove a sua extensão, mas garante ao mesmo tempo a correção da mesma” (KrV B 708). Aqui, mais uma vez, precisamos fazer a passagem do que é dito sobre a razão para nos situarmos em relação à ilusão transcendental. Façamos isso com o apoio do seguinte trecho da *Crítica* em referência ao princípio regulativo:

mas essa ilusão (que se pode, todavia, impedir que nos engane) é também *indispensavelmente necessária* se, além dos objetos que temos diante dos olhos, queremos ver ao mesmo tempo aqueles que, bem longe deles, estão às nossas costas, i.e., se, em nosso caso, queremos dirigir o entendimento para além de toda experiência dada (parte de toda a experiência possível), levando-o assim à maior e mais extrema ampliação possível (KrV B 672-3) (os grifos são nossos)<sup>419</sup>.

Assim nos permitimos estender as considerações acima em torno da razão para a ilusão transcendental, admitindo que ela (ilusão transcendental) é “indispensavelmente necessária” para o direcionamento do entendimento, pois o princípio da unidade sistemática (que expressa justamente o uso regulativo da demanda da ilusão transcendental) expande o conhecimento empírico angariado pelo entendimento e possibilita a “abertura de novos caminhos que o entendimento não conhece, [para] fortalecer e promover ao infinito (indeterminado) o uso empírico da razão” (KrV B 708).

Mas a situação permite que se insista e se pergunte o seguinte: até que ponto esse “algo a mais” oferecido pela razão é indispensável (mesmo)? Bennett (2009, pp. 260-6), por exemplo, entende que há mais uma diferença de grau do que de tipos (naturezas) diferentes. O comentador

---

<sup>419</sup> “...allein diese Illusion (welche man doch hindern kann, daß sie nicht betrügt,) ist gleichwohl unentbehrlich notwendig, wenn wir außer den Gegenständen, die uns vor Augen sind, auch diejenigen zugleich sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d.i. wenn wir, in unserem Falle, den Verstand über jede gegebene Erfahrung (dem Teile der gesamten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur größtmöglichen und äußersten Erweiterung abrichten wollen” (KrV B 672-3).

acredita que seria extravagante afirmar, como Kant, que sem a razão não haveria emprego coerente do entendimento (embora possamos ler na *Crítica* que “a razão prepara o terreno para o entendimento” (KrV B 685)). Ainda, para Bennett, não haveria “borda” nenhuma demarcando o término do trabalho do entendimento e o começo do da razão<sup>420</sup>.

É preciso admitir que, realmente, baseados no que Kant nos deixou não há como estabelecer um julgamento exato a esse respeito senão através de hipóteses que alcançariam falar apenas de probabilidades e da utilização da imaginação sobre como o aparelho cognitivo funcionaria exclusivamente a partir do uso do entendimento. A hipótese que lançamos então é a de que tal aparelho configuraria um mero ser racional, cujos ajuizamentos, empreendimentos e realizações circunscrever-se-iam à esfera conceitual, junto a uma utilização básica e elementar da sua inteligência. Portanto, pensamos que os avanços intelectivos aplicados às descobertas da ciência e da tecnologia, tal como se dão de fato, seriam certamente comprometidos, justamente em função da ausência do horizonte maior conferido pela abertura de perspectiva concedida pela unidade sistemática das ideias da razão (que, por sua vez, são produzidas pela razão e pela ilusão transcendental). Mas tudo isso não passa de mera especulação.

Porém, atendo-nos em Kant, ele também afirmou que, sem produzir conceitos sobre objetos, a razão no entanto ordena-os, dando-lhes “aquela unidade que poderiam ter caso expandidos ao máximo, i.e., em relação à totalidade das séries que o entendimento nunca considera” (KrV B 672). A unidade que se acrescenta ao entendimento não é, poderíamos dizer, apenas uns gramas a mais de um mesmo elemento, mas se trata de uma unidade que o entendimento sozinho não tem condições de possibilidade de produzir (já nos referimos a isso antes). Tudo isso fica evidente quando Kant disse que

mas essa ilusão (que se pode, todavia, impedir que nos engane) é também *indispensavelmente necessária* se, além dos objetos que temos diante dos olhos, queremos ver ao mesmo tempo aqueles que, bem longe deles, estão às nossas costas, i.e., se, em nosso caso, queremos dirigir o entendimento para além de toda experiência dada (parte de toda a experiência possível), levando-o assim à maior e mais extrema ampliação possível (KrV B 672-3) (os grifos são nossos)<sup>421</sup>.

Ou ainda que o “conhecimento empírico em geral (...) é assim, dentro de seus próprios limites, melhor consolidado e corrigido do que poderia ocorrer, sem tais ideias, através do mero uso

---

<sup>420</sup> Ainda, conforme lembra Grier (2007, p. 281), para Guyer, a sistematicidade requerida pela ilusão seria um acréscimo desnecessário em si para a possibilidade da experiência.

<sup>421</sup> “...allein diese Illusion (welche man doch hindern kann, daß sie nicht betrügt,) ist gleichwohl unentbehrlich notwendig, wenn wir außer den Gegenständen, die uns vor Augen sind, auch diejenigen zugleich sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d.i. wenn wir, in unserem Falle, den Verstand über jede gegebene Erfahrung (dem Teile der gesamten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur größtmöglichen und äußersten Erweiterung abrichten wollen” (KrV B 672-3).

dos princípios do entendimento” (KrV B 699). Figueiredo partilha dessa linha de raciocínio quando, assinalado que o entendimento determina os objetos por meio das categorias, o comentador observa que “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) (os grifos são do comentador). Mais adiante ele acrescenta:

“[r]esta que o entendimento, por si só, 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 incumbem 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 (FIGUEIREDO, 2005, p. 51-2) (o grifo é do comentador).

E o que é importante destacar é que Grier entende que “Kant afirma não apenas (...) que as ideias transcendentais e os princípios da razão são indispensavelmente necessários, mas que o seu status ilusório também o é” (GRIER, 2007, p. 11)<sup>422</sup>. E sobre a necessidade ela acrescenta:

Kant estabelece uma analogia ótica argumentando que assim como a ilusão ótica envolvida na visão do espelho é *necessária* para a “visão” das coisas que estão atrás de nós, assim também a ilusão transcendental é *necessária* para o “conhecimento” das coisas que estão além das nossas experiências particulares (GRIER, 2007, p. 11) (os grifos são nossos)<sup>423</sup>.

Segundo Grier, pelo fato de “Kant argumentar que nós estamos necessariamente sujeitos à suposição de P2, ele compromete-se ao mesmo tempo (e por causa disso) com a afirmação de que a *ilusão* transcendental é também necessária” (GRIER, 2007, p. 278) (o grifo é da comentadora)<sup>424</sup>. E a comentadora reitera que “Kant quer afirmar não apenas que o *princípio* transcendental da razão (P2) é indispensavelmente necessário, mas que o seu *status ilusório* também é” (GRIER, 2007, p. 127) (os grifos são da comentadora)<sup>425</sup>. Considerando então os dois modos de interpretar as ideias transcendentais, o regulativo e o transcendente, Grier salienta que “embora quando construídas pelo primeiro modo elas tragam consigo uma *ilusão* necessária (de acordo com a qual são vistas como objetivamente válidas), tal ilusão se torna *enganadora* apenas quando construída no segundo modo

<sup>422</sup> “This positive function is presumably itself grounded in the necessary illusion according to which the principles or ideas of reason are taken to have some kind of objective, albeit merely regulative, status. Indeed, Kant claims not only (...) that the transcendental ideas and principles of reason are indispensably necessary, but that their illusory status is as well” (GRIER, 2007, p. 1).

<sup>423</sup> “Kant deploys an optical analogy, arguing that just as the optical illusion involved in mirror vision is necessary for the ‘seeing’ of things that lie behind our backs, so too transcendental illusion is necessary for the ‘knowing’ of things that lie beyond our particular experiences (GRIER, 2007, p. 11).

<sup>424</sup> “Kant wants to argue that we are necessarily committed to the assumption of P2, he is at the same time (and because of this) committed to the claim that the transcendental *illusion* is necessary as well” (GRIER, 2007, p. 278).

<sup>425</sup> “Kant wishes to claim not only that the transcendental *principle* of reason (P2) is indispensably necessary, but that its *illusory status* is as well” (GRIER, 2007, p. 127).

(quando são consideradas como objetivamente reais)” (GRIER, 2007, p. 147) (os grifos são da comentadora)<sup>426</sup>.

Assim, o ponto nevrálgico que defendemos é o de que a ilusão transcendental, *per se stante*, é necessária para o ser racional finito a fim de que ele, ultrapassando a restringência imposta pela sua finitude em relação ao que é possível conhecer, tenha as condições de possibilidade de alcançar uma visão ampliada, que sistematiza ordem e unidade às coisas, a qual de outro modo restaria fadada à limitação do entendimento. De igual maneira, por meio da ilusão transcendental (incluído também o seu efeito ilusório), o ser racional pode conceber objetos que permaneceriam inacessíveis à sua inteligência, pois a dimensão da totalidade e do incondicionado, pelo fato de não terem correspondentes empíricos, escapa de sua alçada finita, só podendo chegar a ele por meio desse aspecto “ilusório”. Pensamos mesmo que, se não fosse a ilusão transcendental, dificilmente teríamos acesso às ideias sobre o incondicionado, pois então de onde tais ideias sairiam?

E ainda acrescentamos a seguinte ponderação: segundo nos parece, há do ponto de vista teórico a necessidade do conceito de ilusão transcendental para dar o fechamento ao trabalho da *Crítica*. Este trabalho se esgota então com o exame do princípio que regula todo o sistema<sup>427</sup> cognitivo e que, conforme a nossa interpretação, está por sua vez diretamente ligado à própria ilusão transcendental e dela depende (não nos esqueçamos que aqui tal princípio presta-se a direcionar a demanda que manda buscar o incondicionado). Assim, o texto da *Crítica* também pode ser compreendido de trás para frente, quando então a ilusão transcendental ressignifica o funcionamento (sistemático) de todo o aparelho cognitivo. Ela tem essa capacidade de reincidir sobre o conteúdo anterior da *Crítica*, concedendo a ele esse novo contexto que, no caso em que estudamos, se trata do regulativo.

Em conclusão, segundo a nossa interpretação da *Crítica*, a ilusão transcendental é necessária, tendo em vista que I. é indispensável para a maior unidade do entendimento, II. não deixa de se colocar a nós e III. concede o sentido regulativo e o fechamento a todo o sistema teórico kantiano. Após verificada a necessidade da ilusão transcendental, vamos investigar como se exprime o seu mandamento, considerando o seu caráter impositivo, inapelável e irrevogável.

---

<sup>426</sup> “...although when construed in the first way they carry with them a certain necessary *illusion* (according to which they are taken to be objectively valid), such illusion becomes *deceptive* only when construed in the second way (when they are taken to be objectively real)” (GRIER, 2007, p. 147).

<sup>427</sup> Empregamos a palavra “sistema” para expressar o conjunto teórico da *Crítica* como um todo, de modo que o funcionamento das três faculdades de conhecimento é interligado e mantém mútuas relações de dependência entre os seus diversos elementos.

#### 4.3 A ILUSÃO TRANSCENDENTAL ENTRE DOIS POLOS: FINITUDE E TOTALIDADE

Chegamos a este ponto compreendendo a ilusão transcendental como necessária e como tendo dois usos, o imanente e o transcendente. Porém, agora damos mais um passo em relação ao uso imanente, deixando o transcendente de lado, para propor a ilusão transcendental como ocupando um lugar e uma função entre dois polos, o da finitude e o da totalidade<sup>428</sup>. Aqui o lugar faz referência a um elemento chave intermediário e a função articula não apenas a passagem da finitude para a totalidade, mas a própria concatenação dos dois registros. Contudo, é necessário antes delimitar o sentido dos conceitos de finitude e de totalidade. Assim, passamos agora a examinar o que se entendemos por finitude.

Notemos inicialmente que o que nos interessa é a finitude na filosofia teórica de Kant, que se refere às faculdades do conhecimento e por extensão ao próprio ser humano pensante. Aqui não discutiremos os juízos infinitos ou a infinitude do ponto de vista de grandezas ou quantidades ou do mundo como finito ou infinito (antinomias). Trata-se então da finitude enquanto limite das faculdades cognitivas do ser humano pensante em relação ao conhecimento.

Conforme vimos no segundo e no terceiro capítulos, as três faculdades apresentam um caráter finito. Começamos pela sensibilidade. A nossa intuição é a sensível e ela “só tem lugar (...) na medida em que o objeto nos é dado” (KrV B 33). A finitude da sensibilidade concerne ao fato de que, por um lado, ela é restrita aos objetos dados no mundo empírico e, por outro, é circunscrita pelas formas puras do espaço e do tempo. Somente do ponto de vista do ser humano, que pode ser afetado por objetos, é que se pode falar em espaço e em entes extensos (KrV 42). As condições da sensibilidade são condições de possibilidade dos fenômenos (coisas como nos aparecem) e não das coisas em si (KrV 43), pois as “fontes *a priori* de conhecimento determinam-se os seus limites, quais sejam, que elas só se aplicam aos objetos na medida em que eles sejam considerados fenômenos, e que não apresentam as coisas em si mesmas” (KrV 56). Para Ferreira, a *Estética transcendental*, “esta doutrina proemial da *Crítica*, que Kant afirma ser uma ‘verdadeira ciência’, é caracterizada em primeiro lugar como uma *ciência negativa*, pois é uma teoria dos limites, quer da razão pura, quer da sensibilidade e, como tal, uma concepção da finitude da razão

---

<sup>428</sup> De modo mais abrangente, pensamos que o segundo polo se constitui pelas ideias regulativas da unidade sistemática: a totalidade, o incondicionado e a completude. Mas, como nesse momento trabalharemos com a totalidade, advertimos de que o que vale para este conceito pode ser estendido para os outros citados.

humana” (FERREIRA, 1988, p. 35) (os grifos são do comentador). O limite, no caso da sensibilidade, é o índice mesmo da finitude do conhecimento intuitivo.

Já a finitude do entendimento diz respeito a que ele só pode conhecer os objetos empíricos, ou seja, aqueles dados na sensibilidade, correndo o risco de realizar ajuizamentos destituídos de sentido, caso ultrapasse esse limite. Kant salientou que o que estiver além do campo sensível pode ser pensado, mas não conhecido (KrV B 146).

Quanto à finitude da razão, Kant concluiu que “a razão pura, que a princípio parecia prometer-nos nada menos que a ampliação dos conhecimentos para além de todas as fronteiras da experiência, contém apenas (...) princípios regulativos que realmente prescrevem uma unidade maior do que aquela que pode ser atingida pelo uso empírico do entendimento” (KrV B 729). A finitude que nos concerne retrata os limites no alcance das faculdades e, portanto, do próprio ser humano, mas sempre em relação ao conhecimento.

Mas vejamos que uma outra possibilidade de se abordar a finitude é da perspectiva da infinitude. Dessa forma, Rogozinski, no que concerne à pergunta da *Crítica* sobre a relação *a priori* entre os conceitos puros do entendimento e os objetos, observa que

[o] que lhe dá sua acuidade [à pergunta], sua força de questão, é levar em consideração a nossa finitude, a limitação de nosso poder de conhecer, sancionada pela distância entre um Entendimento divino, que seria capaz de uma intuição intelectual, e o nosso entendimento finito, dependente da intuição sensível (ROGOZINSKI, 1999, p. 72)<sup>429</sup>.

É justamente em consideração à finitude do ser racional, discrepante portanto em relação à condição infinita geradora de seus próprios objetos, que se posiciona a questão de como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*. Mas, se para Rogozinski a *Crítica* “evoca a situação paradoxal da razão, afligida entre a finitude originária de seu *poder* de conhecer e a ilimitação de seu *desejo* de conhecer, o alvo in-finito de sua Questão” (ROGOZINSKI, 1999, p. 71)<sup>430</sup>, para nós, importa mais do que o desejo ilimitado da razão, o horizonte de totalidade que, ao afirmar a possibilidade da unidade sistemática (do conhecimento), impulsiona o entendimento finito em direção ao conhecimento ampliado. Assim, entendemos que, tal como um liame, a ilusão transcendental permite que se assuma a totalidade desde o nosso ponto de partida: a finitude.

Seguindo a interpretação heideggeriana, Rogozinski entende que a finitude é limitada por fazer parte de um contexto de “impotência ontológica para conhecer aquilo que alguém não produz

<sup>429</sup> “Ce que lui donne son acuité, sa force de question, est la prise en compte de notre finitude, la limitation de notre pouvoir de connaître, sanctionné par l'écart entre un Entendement divin qui serait capable d'intuition intellectuelle et notre entendement fini, dépendant de l'intuition sensible” (ROGOZINSKI, 1999, p. 72).

<sup>430</sup> “...évoque la situation paradoxale de la raison, déchirée entre la finitude originnaire de son pouvoir de connaître et l'illimitation de son désir de connaître, la visée in-finie de sa Question” (ROGOZINSKI, 1999, p. 71).

por si mesmo, aquilo do que não se é o criador” (ROGOZINSKI, 1999, p. 73-4)<sup>431</sup>. Sigamos, pois, o viés de Heidegger, que desenvolve a sua concepção de finitude considerando a filosofia kantiana e a apresenta em *Kant y el problema de la metafísica* (1929), mas antes façamos o seguinte comentário: a nosso ver, quando Heidegger lança um olhar sobre a *Crítica* ele o faz a partir de duas perspectivas de finitude, a primeira bastante próxima aos resultados de Kant quanto àquilo que é possível conhecer, e a segunda, um pouco mais afastada do que se obteve na *Crítica*, adotando uma concepção antropológica sobre o tema. Assim, vamos separar a nossa análise nesses dois momentos: I. conforme aquilo que pensamos ser em Heidegger consoante com nossa leitura de Kant e II. em relação à sua própria perspectiva antropológica.

Inicialmente Heidegger delimita o caráter de finitude no contexto da *Crítica* do seguinte modo:

A origem fundamental da fundamentação da metafísica é a razão pura humana, e no centro da problemática da fundamentação está, como o mais essencial, precisamente o caráter humano da razão, ou seja, seu caráter finito. (...) Esta finitude da razão não consiste única e primariamente no fato de que o conhecimento humano demonstre muitos defeitos devido à inconstância, à inexatidão e ao erro, senão que reside na estrutura essencial do conhecimento mesmo. A limitação fática do conhecimento não é senão uma consequência dessa essência (HEIDEGGER, 1981, p. 28)<sup>432</sup>.

Aqui a finitude em pauta recai sobre a razão, esta como uma estrutura que determina o que é possível conhecer, que neste caso tem um limite, além de poder incorrer em erro. A respeito da essência do conhecimento, é importante observar que “conhecer é primariamente intuir” (HEIDEGGER, 1981, p. 29)<sup>433</sup>. A intuição, enquanto ponto de partida e referência imediata aos objetos, é a essência do conhecimento e é através dela (como essência do processo) que se pode compreender a finitude do conhecimento. Assim, porque a intuição é finita o conhecimento resta finito. Vejamos por partes: a finitude da intuição deve-se ao fato de ela não ser produtora de seus objetos (intuição não-criadora), ao contrário do conhecimento divino infinito, que produz o ente como tal. A intuição infinita é então *intuitus originarius*, enquanto a finita é *intuitus derivativus* (HEIDEGGER, 1981, p. 30-1). No primeiro caso, “como intui o ente imediatamente em sua totalidade com uma transparência absoluta, não necessita de pensamento. Pois o pensamento como

<sup>431</sup> “...impuissance ontologique à connaître ce que l’on ne produit pas soi-même, ce dont on n’est pas le créateur” (ROGOZINSKI, 1999, pp. 73/4).

<sup>432</sup> “El origen fundamental de la fundamentación de la metafísica es la razón pura humana, y en el centro de la problemática de la fundamentación está, como lo más esencial, precisamente el carácter humano de la razón, es decir, su carácter finito. (...) Esta finitud de la razón no consiste única y primariamente en el hecho de que el conocimiento humano demuestre muchos defectos debidos a la inconstancia, a la inexactitud y al error, sino que reside en la estructura esencial del conocimiento mismo. La limitación fática del conocimiento no es sino una consecuencia de esta esencia” (HEIDEGGER, 1981, p. 28).

<sup>433</sup> “...conocer es primariamente intuir” (HEIDEGGER, 1981, p. 29).

tal leva já o selo da finitude” (HEIDEGGER, 1981, p. 31)<sup>434</sup>. Ainda com relação à intuição, Heidegger destaca que ela é receptiva e precisa ser afetada pelo objeto, de modo que “[s]e o conhecimento finito é intuição receptiva, é preciso que o objeto cognoscível se mostre espontaneamente” (HEIDEGGER, 1981, p. 35)<sup>435</sup>.

Vimos na citação mais acima que o pensamento também é marcado pela finitude, já que traz consigo essa marca (selo). O pensar está a serviço da intuição e a faculdade de ajuizamento é o entendimento, que

não apenas faz parte da finitude da intuição, senão que é ainda mais finito do que aquela, pois lhe falta o caráter imediato da intuição finita. Não pode representar nada senão por aproximações, precisa se referir ao geral, segundo o qual e a partir do qual, o múltiplo particular pode ser representado conceitualmente. Este aproximar (este caráter discursivo), próprio da essência do entendimento, é o índice máximo de sua finitude (HEIDEGGER, 1981, p. 34)<sup>436</sup>.

O entendimento, semelhantemente à intuição, não é criador dos entes, porém aufere apesar disso uma espécie de produção quando da formação de conceitos. É um “conhecer por meio de conceitos” (HEIDEGGER, 1981, p. 52). Para Heidegger, o pensamento está a serviço da intuição e ele determina em um conceito aquilo que é objeto da intuição. Pela sensibilidade há a recepção dos objetos que são pensados pelo entendimento, e “o conhecimento finito encontra sua essência precisamente na síntese original das fontes fundamentais” (HEIDEGGER, 1981, p. 40)<sup>437</sup>. Dessa forma, destaca Heidegger, o conhecimento do ente só é possível com base em um conhecimento prévio que é independente da experiência e “se o conhecimento finito do ente tem que ser possível, deve fundar-se em um conhecer do ente que é anterior à atitude receptiva. Portanto, conhecimento finito do ente exige para ser possível um conhecer não-receptivo (aparentemente não-finito), algo assim como uma intuição ‘criadora’” (HEIDEGGER, 1981, p. 41)<sup>438</sup>. Ao que Heidegger pergunta como um ser finito destinado à receptividade do ente pode conhecer algo antes de receber ou de

---

<sup>434</sup> “...como intuye al ente inmediatamente en su totalidad con una transparencia absoluta, no necesita del pensamiento. Pues el pensamiento como tal lleva ya el sello de la finitud” (HEIDEGGER, 1981, p. 31).

<sup>435</sup> “Si el conocimiento finito es intuición receptiva, es preciso que el objeto cognoscible se muestre espontáneamente” (HEIDEGGER, 1981, p. 35).

<sup>436</sup> “...no sólo forma parte de la finitud de la intuición, sino que es aún más finito que aquélla, pues le falta el carácter inmediato de la intuición finita. No puede representar nada sino por rodeos, necesita referirse a lo general, según el cual y a partir del cual, lo particular múltiple puede ser representado conceptualmente. Este rodeo (este carácter discursivo), propio a la esencia del entendimiento, es el índice máximo de su finitud” (HEIDEGGER, 1981, p. 34).

<sup>437</sup> “...el conocimiento finito encuentra su esencia precisamente en la síntesis original de las fuentes fundamentales” (HEIDEGGER, 1981, p. 40).

<sup>438</sup> “Si el conocimiento finito del ente ha de ser posible, tiene que fundarse en un conocer del ser del ente, anterior a la actitud receptiva. El conocimiento finito del ente exige, por tanto, para ser posible, un conocer no-receptivo (aparentemente no-finito), algo así como una intuición ‘creadora’” (HEIDEGGER, 1981, p. 41).

criar os objetos, ou ainda “como pode o ser-aí finito e humano transpassar (transcender) de antemão o ente, ente que não só não criou, senão ao qual está destinado para poder existir como um ser-aí?” (HEIDEGGER, 1981, p. 45)<sup>439</sup>. O problema do conhecimento sintético transcendental, ou da síntese que forma a transcendência, pergunta sobre o ente finito que está aberto a outros entes que não ele mesmo (HEIDEGGER, 1981, p. 45). Para Heidegger (1981, p. 83-4), “a transcendência é, de certo modo, a finitude mesma”. Pensamos que uma maneira de compreender o que Heidegger quer dizer é comparando essa afirmação com o que se dá com o imperativo categórico. A razão de ser deste último é o fato de o ser racional finito ser imperfeito, pois aos seres perfeitos não cabe nenhum imperativo desta natureza. De forma similar, poderíamos dizer que a transcendência heideggeriana (assim como o esquematismo) ocorre em função de o ser pensante ser finito, pois, caso fosse de outra natureza (com uma intuição intelectual, por exemplo), não haveria a necessidade de nenhuma transcendência.

Ainda para Heidegger, “a essência do conhecimento finito deve ser enfocada de outro ângulo, a saber: o respeito ao que é possível conhecer em tal conhecimento” (HEIDEGGER, 1981, p. 35)<sup>440</sup>, pois bem vimos o que pode decorrer do ultrapassamento desse limite. O que é possível conhecer mostra-se ou aparece como fenômeno. A propósito do conhecimento finito e infinito, ao primeiro corresponde então o fenômeno e ao segundo a coisa em si (HEIDEGGER, 1981, p. 37).

Até aqui, o quadro apontado por Heidegger concorda com a posição da filosofia kantiana e com a nossa própria interpretação da finitude relativa ao aparelho cognitivo, composto pelas três faculdades, e ao conhecimento. Mas, para a análise do segundo momento da interpretação heideggeriana, adiantamos que, conforme aponta Schürch (2010), a concepção de finitude de Heidegger se afasta da de Kant. Prossigamos tomando primeiramente os escritos de Heidegger e depois salientando os pontos principais abordados por Schürch.

Já no § 38 da obra de Heidegger (1981, p. 181) a questão sobre a finitude assume uma tonalidade diferente daquela inicial que acompanhávamos precisamente em função do que nos parece ser uma transição do domínio teórico para um outro, desta vez de cunho antropológico. Vejamos como se verifica essa passagem. Para Heidegger, como já apontado, a pergunta kantiana sobre o que se pode conhecer leva evidentemente ao fato de que há coisas que não podem ser conhecidas. Há, portanto, implícito aí um não-poder conhecer que “não é um defeito, senão a

---

<sup>439</sup> “Cómo puede el ser-ahí finito y humano traspasar (trascender) de antemano al ente, ente que no sólo no ha creado, sino al cual está destinado para poder existir como un ser-ahí?” (HEIDEGGER, 1981, p. 45).

<sup>440</sup> “...la esencia del conocimiento finito debe ser enfocada desde otro ángulo, a saber: respecto a lo que es posible conocer en tal conocimiento” (HEIDEGGER, 1981, p. 35).

ausência de todo defeito e de toda ‘negação’” (HEIDEGGER, 1981, p. 182)<sup>441</sup>. O não-poder, mesmo se comparado a um ser todo poderoso, não é portanto indicativo de defeito, porém de uma finitude, de modo que as questões levantadas por Kant sobre o que se pode conhecer, fazer e esperar exprimem uma tal finitude. Mas a razão “longe de se empenhar em eliminar aquele poder, dever e permitir, ou seja, em eliminar a finitude, empenha-se em se assegurar desta finitude para manter-se nela” (HEIDEGGER, 1981, p. 183)<sup>442</sup>. A finitude, contudo, “não se adere simplesmente à razão pura humana, senão que sua finitude é um fazer-se finito, ou seja, uma ‘cura’ por poder ser finito” (HEIDEGGER, 1981, p. 183)<sup>443</sup>, e as perguntas sobre o que se pode conhecer, fazer e esperar são, em verdade, o mesmo que a quarta questão a respeito do que é o homem. Esta última traz consigo a pergunta pela finitude do homem (e percebemos aqui que Heidegger não mais se restringe à razão e fala também do homem). O problema passa da finitude da razão à finitude no e do homem. Assim, para ele (1981, p. 184), a *Crítica* pergunta pela finitude do homem ao tratar da fundamentação da metafísica e dos elementos do conhecimento finito. Porém, nós pensamos que antes de indagar a finitude do homem, a preocupação kantiana se fez mais evidente em relação às faculdades e ao conhecimento, podendo abranger o homem, sim, mas enquanto ser racional finito (e mesmo se Kant ensaiou algumas considerações sobre a razão prática (KrV B 833) a esfera de interesse da *Crítica* dedica-se preponderantemente ao âmbito teórico racional).

Quanto à finitude, Heidegger (1981, p. 185) pondera que enumerar as imperfeições humanas apenas atesta que o homem é finito, mas que isso nada acrescenta em relação quer à essência da finitude quer ao modo como ela determina o homem, portanto, afirma ele, não devemos investigá-la a partir das propriedades humanas. Contudo, a pergunta pela finitude surge do trabalho que é realizado pela fundamentação da metafísica (de Kant), e é preciso identificar “a conexão entre o problema da fundamentação e a pergunta da finitude no homem” (HEIDEGGER, 1981, p. 193)<sup>444</sup>, como se realmente Heidegger quisesse mostrar que haveria uma passagem entre aquilo que Kant apontou na *Crítica* e esse outro vislumbre antropológico da finitude que é por ele proposto. Mas, se levarmos em conta que Heidegger está considerando a pergunta de Kant que engloba todas as três anteriores, podemos pensar que talvez o mais próximo do seu propósito tenha sido querer apontar

<sup>441</sup> “...no es un defecto sino la ausencia de todo defecto y de toda ‘negación’” (HEIDEGGER, 1981, p. 182).

<sup>442</sup> “Lejos de empeñarse en eliminar aquel poder, deber y permitir, es decir, en eliminar la finitud, se empeña en asegurarse de esta finitud para mantenerse en ella” (HEIDEGGER, 1981, p. 183).

<sup>443</sup> “...no se adhiere sencillamente a la razón pura humana, sino que su finitud es un hacerse finito, es decir, una ‘cura’ por el poder ser finito” (HEIDEGGER, 1981, p. 183).

<sup>444</sup> “...la conexión entre le problema de la fundamentación y la pregunta de la finitud en el hombre” (HEIDEGGER, 1981, p. 193).

que o trabalho kantiano como um todo - e não a *Crítica* isolada - referiu-se ao ponto de vista antropológico. De qualquer forma, o que podemos afirmar é que a finitude considerada por Heidegger no final da obra de 1929 está muito mais articulada ao homem (como um todo) do que à razão (e às outras duas faculdades).

Passaremos agora a examinar a análise de Schürch<sup>445</sup>, que inicialmente atenta para o fato de que a primeira tentativa escrita de delimitar o ser humano como um ser finito foi realizada, no século IV, por Grégoire de Nysse, quando a finitude foi concebida em termos de imperfeição e de limite (como essência criada) em comparação à perfeição infinita (SCHÜRCH, 2010, p. 7). Segundo o comentador, a relação entre *ens finitum* e *esse infinitum* aparece nas concepções de Tomás de Aquino, e, em Descartes, a infinitude divina é descrita como eterna, imutável e detentora de poder e de capacidade criadora, enquanto o que é finito não tem tal capacidade, e além disso é marcado pela imperfeição (SCHÜRCH, 2010, p. 8). Desse modo, “a finitude é definida tradicionalmente como um déficit de poder ou de capacidade, o fato de se ser limitado, confinado em poder em comparação com o poder infinito de Deus” (SCHÜRCH, 2010, p. 16)<sup>446</sup>. Já, em Kant, diz ele,

o problema do conhecimento é ligado à capacidade de criar ou produzir um ente ou um objeto. O conhecimento das coisas em si é um poder concedido apenas àquele que é capaz de criar o seu objeto. O sujeito humano racional é capaz de produzir um contexto de receptividade que viabiliza a experiência fenomenal: assim ele é capaz de conhecer as condições de possibilidade subjetivas desses mesmos fenômenos (SCHÜRCH, 2010, p. 12)

<sup>447</sup>.

Em Kant, o conhecimento em causa é então entendido como limitado se comparado àquele poder de uma intuição originária. O conhecimento humano é finito, pois é compreendido como “incapacidade de conhecer o que não é o resultado da sua espontaneidade criadora. A finitude é assim uma dupla impotência: incapacidade de conhecer (as coisas em si) decorrente de uma

---

<sup>445</sup> Consideramos importante fazer notar ao leitor que a análise de Schürch sobre o ponto de vista heideggeriano não parece se limitar, como a nossa, à apreciação de uma única obra de Heidegger. Isso não altera em nada a nossa própria conclusão, mas, pensamos, agrega a ela uma maior força demonstrativa.

<sup>446</sup> “La finitude est définie traditionnellement comme un déficit de pouvoir ou de capacité, le fait d’être limité, borné en puissance en comparaison avec la puissance infinie de Dieu.” (SCHÜRCH, 2010, p. 16).

<sup>447</sup> “...le problème de la connaissance est lié à la capacité de créer ou produire un étant ou objet. La connaissance des choses en soi est un pouvoir accordé seulement à celui qui est capable de créer son objet. Le sujet humain rationnel est capable de produire un contexte de réceptivité qui rend possible l’expérience phénoménale: il est ainsi capable de connaître les conditions de possibilité subjectives de ces mêmes phénomènes” (SCHÜRCH, 2010, p. 12).

impotência em criar os objetos da intuição (SCHÜRCH, 2010, p. 12)<sup>448</sup>. Contudo, na concepção heideggeriana o

status que implica a finitude não é descrito (...) como uma falha, mas como um privilégio. (...) a finitude, no contexto kantiano, supunha enfatizar a impossibilidade para o homem de ver qualquer coisa se manifestar a ele na sua verdade última. Heidegger ao contrário afirma que é precisamente a finitude que permite essa manifestação (SCHÜRCH, 2010, p. 13)<sup>449</sup>.

Desse modo, para Schürch, a concepção de Heidegger tem em relação à finitude uma “significação inversa daquela que tinha para Kant” (SCHÜRCH, 2010, p. 15)<sup>450</sup>. Esta última “significaria uma dupla impotência: impotência quanto a conhecer em última instância (as coisas em si) em vista da impotência a criar” (SCHÜRCH, 2010, p. 15)<sup>451</sup>.

Vejam os que quanto à primeira incapacidade, a de conhecer as coisas em si, o comentador destaca que em Heidegger a humanidade transcende a capacidade de outros organismos vivos e pode descobrir o ente (*l'étant*) tal como ele é em si mesmo. Contudo, é importante notar que só pode haver ser (*l'être*) onde há finitude, pois a “finitude é não aquilo que impede o conhecimento, mas o que o faz possível” (SCHÜRCH, 2010, p. 15)<sup>452</sup>. A finitude confere o acesso “aos entes tal como eles são eles mesmos” (SCHÜRCH, 2010, p. 16)<sup>453</sup>. Ela também “permite que o ser tenha lugar e sem a qual ele não se desdobra de modo algum” (SCHÜRCH, 2010, p. 16)<sup>454</sup>.

Schürch (2010, p. 17) ainda acrescenta que a finitude em Heidegger conecta-se com um fechamento e com uma negação ou nulidade ligados à morte. Porém, “a relação a esse ‘não’ não constitui a marca de uma incapacidade de conhecer ou de um acesso barrado, mas ao contrário um acesso aberto ao nada que a seu turno abre o acesso ao ente em totalidade” (SCHÜRCH, 2010, p.

---

<sup>448</sup> “...incapacité à connaître ce qui n’est pas le résultat de sa spontanéité créatrice. La finitude est ainsi une double impuissance: incapacité à connaître (les choses en soi) à cause d’une impuissance à créer l’être des objets de l’intuition” (SCHÜRCH, 2010, p. 12).

<sup>449</sup> “Le statut qu’implique la finitude n’est pas (...) décrit comme un défaut, mais comme un privilège. (...) la finitude, dans le contexte kantien, était censée souligner l’impossibilité pour l’homme de voir quelque autre chose se manifester à lui dans sa vérité ultime. Heidegger au contraire affirme que c’est précisément la finitude qui rend cette manifestation possible, ” (SCHÜRCH, 2010, p. 13).

<sup>450</sup> “...non pas ce qui empêche la connaissance, mais ce qui la rend possible. (...) la finitude prenant à cet égard la signification inverse de celle qu’elle revêtait pour Kant” (SCHÜRCH, 2010, p. 15).

<sup>451</sup> “...signifiait une double impuissance: impuissance à connaître ultimement (les choses en soi) parce qu’impuissance à créer” (SCHÜRCH, 2010, p. 15).

<sup>452</sup> “La finitude est ainsi non pas ce qui empêche la connaissance, mais ce qui la rend possible” (SCHÜRCH, 2010, p. 15).

<sup>453</sup> “...aux étants tels qu’ils sont en eux-mêmes” (SCHÜRCH, 2010, p. 16).

<sup>454</sup> “...permettre que l’être ait lieu et sans laquelle il ne se déploie pas du tout” (SCHÜRCH, 2010, p. 16).

18)<sup>455</sup>. Vemos que a finitude articula-se a um fechamento, mas também a uma abertura, pois “[e]sta finitude afirma sem equívoco um poder ou uma capacidade mais do que uma impotência, o poder de revelar a verdade do ser graças a um acesso a seu abismo” (SCHÜRCH, 2010, p. 25)<sup>456</sup>. Assim, a negação heideggeriana,

contrariamente à finitude tradicional, não pode ser pensada como um limite: um limite implica sempre um além, um outro lado da barreira que, se ela é fechada àquele que está deste lado, é aberta àquele que estaria do outro. No nada radical, entretanto, não há um além, não há uma substituição possível (...) e ainda aquele que é dito finito porque tem acesso ao nada não é de modo algum limitado no sentido da finitude tradicional. (...). Na verdade, se na finitude tradicional a impotência é definida como tal em relação à possibilidade de um outro poder, no caso da finitude heideggeriana o poder é possível pelo acesso à impossibilidade radical, ou seja, ao nada (SCHÜRCH, 2010, p. 25)<sup>457</sup>.

Por outro lado, para Schürch, “[n]o contexto kantiano, eu não posso conhecer nada para além da experiência sensível, mas as coisas em si estão bem lá atrás, criadas por um outro que detém esse poder tão evidente e, em princípio, eu não sei nada nem delas nem dele” (SCHÜRCH, 2010, p. 23)<sup>458</sup>. A compreensão de Schürch sobre a diferença entre a finitude em Kant e Heidegger é quase a mesma que a nossa, mas salientamos duas considerações que não foram abordadas pelo comentador: I. que Heidegger chega bem próximo a Kant no início da obra de 1929, apenas se distanciando ao adotar a interpretação antropológica, e II. que a finitude no enfoque da *Crítica* também pode se beneficiar de uma abertura quando à luz do uso imanente dos conceitos da razão. Contudo, não cremos que a interpretação de Kant permita localizar a impossibilidade de conhecer a coisa em si como uma “falha” propriamente dita, como sugeriu o comentador, porém muito mais como um limite ou ainda um modo de funcionamento próprio ao nosso aparelho cognitivo. Pensamos que Kant eximiu-se na *Crítica* de fazer qualquer consideração valorativa, tal como indica o comentador. Ele simplesmente atestou essa importante diferença entre um poder cognitivo hipotético, que conhece as coisas em si e que tem uma intuição criadora, e o nosso, limitado em

---

<sup>455</sup> “...le rapport à ce ‘non’ ne constitue pas la marque d’une impuissance à connaître ou d’un accès barré, mais au contraire un accès ouvert au néant qui à son tour ouvre l’accès à l’étant en totalité ” (SCHÜRCH, 2010, p. 18).

<sup>456</sup> “Cette finitude affirme sans équivoque un pouvoir ou une capacité plutôt qu’une impuissance, le pouvoir de révéler la vérité de l’être grâce à un accès à son abîme ” (SCHÜRCH, 2010, p. 25).

<sup>457</sup> “...contrairement à la finitude traditionnelle, ne peut être pensée comme une limite: une limite implique toujours un au-delà, un autre côté de la clôture qui, s’il est fermé à celui qui est de ce côté, est ouvert à celui qui serait de l’autre. Dans le néant radical, toutefois, il n’y a pas d’au-delà, pas de relève possible, nous l’avons vu, et ainsi celui qui est dit fini parce qu’il a accès au néant n’est pas du tout limité au sens de la finitude traditionnelle. (...) En fait, si dans la finitude traditionnelle, l’impuissance est définie comme telle par rapport à la possibilité d’une puissance autre, dans le cas de la finitude heideggerienne, la puissance elle-même est rendue possible par un accès à l’impossibilité radicale, à savoir au néant” (SCHÜRCH, 2010, p. 25).

<sup>458</sup> “Dans le contexte kantien, je ne peux rien connaître au-delà de l’expérience sensible, mais les choses en soi sont bien là derrière, créées par un autre qui détient ce pouvoir même si bien évidemment et par principe je ne peux rien savoir d’elles ni de lui” (SCHÜRCH, 2010, p. 23).

relação a esse poder hipotético. Portanto, considerando esses pontos, a noção kantiana de finitude parece se aproximar mais daquela de Nysse e de Descartes do que a da de Heidegger.

É interessante ainda notar a abordagem de Pisetta, que toca na problemática da finitude em Heidegger de um ponto de vista que engloba também a morte. Contudo, mencionaremos tal consideração apenas de passagem devido ao fato de ela se distanciar ainda mais dos aspectos examinados por Kant. Desse modo, para o comentador as noções de finitude e de morte em Heidegger oferecem uma perspectiva para a compreensão da existência humana, e a “tarefa de uma descrição existencial da morte consistiria, então, num deslocamento do olhar das realidades evidentes em que sempre já nos encontramos, para as disposições (angústia e morte) que, geralmente, ignoramos” (PISETTA, 2007, p. 226).

Como existenciais, angústia e morte são estruturas de abertura que expõem o ser-no-mundo, liberando o ser-para-a-morte e a presença, para a compreensão de si mesmos. No ser-para-a-morte, dá-se uma modificação da compreensão da morte e “[n]esta modificação desvela-se a finitude como textura de ser da pre-sença, como um traço que perpassa todo o ser deste ente, em seu ser-para, ser-com e ser-para-si” (PISETTA, 2007, p. 228). A revelação alcançada por meio da finitude é aquela que vem a partir do fim ou da morte, mas a liberação não recusa a finitude, pelo contrário, traz com a nova compreensão a circunscrição, pois

a pre-sença compreende-se como sendo não uma substância ou essência ‘fora’ do tempo que passa, que morre, ‘que devora seus filhos’, mas como poder-ser, como aberta e livre para possibilidades finitas, porque ela é, em si mesma, esse modo de ser finito, isto é, circunstancial, segundo limites (PISETTA, 2007, p. 233).

De tudo o que salientamos, percebemos que a passagem da finitude para a totalidade em Kant requer um elemento mediador que nesse caso apostamos ser a ilusão transcendental. Por outro lado, o arcabouço teórico de Heidegger dispensa um terceiro termo mediador e assim a finitude dá conta de representar todo o prolongamento da linha que vai de um lado ao outro, isto é, da finitude enquanto limitação até a finitude como poder de revelação. Então, se antes havíamos delimitado a finitude teórica como aquela referente aos limites do conhecimento em relação às três faculdades, podemos agora demarcá-la mais apuradamente e nomear também aquilo que ela não aborda, ou seja, os aspectos existenciais da finitude como a morte e a angústia em Heidegger por exemplo<sup>459</sup>.

---

<sup>459</sup> Apontamos uma vez (Xavier, 2008) para a concepção kantiana que vê a natureza humana como aquela que se utiliza do antagonismo de forças para progredir e talvez possamos encontrar agora novamente o otimismo de Kant, que muitas vezes o fez contemplar também os ganhos e não só as perdas ou falhas irremediáveis do ser humano. Dessa forma, a finitude apontada por Kant comporta sim limitações ao conhecimento, mas ela se restringe ao registro cognitivo, que permite dizer muito sobre o objeto empírico, sem adentrar em problemáticas existenciais.

Dito isso, passamos agora a analisar o conceito de totalidade<sup>460</sup>. Contudo notamos que ele já foi em grande medida considerado por nós durante o percurso deste trabalho, de modo que faremos apenas uma breve revisão do conceito. Para Kant, as questões a respeito da totalidade “concernem a um objeto que não pode ser dado em parte alguma a não ser em nossos pensamentos, qual seja, a totalidade absolutamente incondicionada da síntese dos fenômenos” (KrV B 509).

A totalidade compreende o que Kant chamou de completude da série ascendente, ou seja, aquela que vai do condicionado ao incondicionado. Portanto, a totalidade à qual Kant se referiu nesse contexto é aquela que diz respeito à aspiração da razão teórica em alcançar a totalidade das condições ou o absolutamente incondicionado. Tal propósito (a alcançar) é posto em movimento, como vimos, pela demanda da ilusão transcendental, que no uso imanente articula um “princípio meramente regulativo para, por meio da abertura de novos caminhos que o entendimento não conhece, fortalecer e promover ao infinito (indeterminado) o uso empírico da razão” (KrV B 708). Segundo Figueiredo, a *Dialética* “é uma crítica da ilusão metafísica, representada pelo equívoco de tomar o incondicionado como o conceito de uma coisa real, quando, em verdade, ele nada mais é do que a exigência da razão de que o conhecimento da experiência perfaça uma totalidade” (FIGUEIREDO, 2005, p. 54). Então, a ilusão transcendental promove as ideias de totalidade, de incondicionado e de unidade, que de outra forma não se apresentariam ao entendimento.

Quanto à segunda ideia regulativa da razão, Kant disse que a “totalidade absoluta das séries dessas condições (...) é uma ideia que, embora não seja jamais inteiramente realizada no uso empírico da razão, serve de regra para como devemos proceder em relação a elas” (KrV B 713). Se quando aplicada aos fenômenos a ideia da totalidade surge como dialética e ilusória (KrV B 534), ela conserva quando corrigida

uma boa dose de validade; não, é verdade, como axioma para pensar como real a totalidade no objeto, mas como um problema para o entendimento, portanto para o sujeito, para, em conformidade com a completude na ideia, dar início e continuidade ao regresso na série das condições até um dado condicionado (KrV B 536).

Isso porque a sensibilidade só permite que se chegue à condição que é ela mesma condicionada. O princípio que envolve a busca pela totalidade é imposto à razão (e pela razão) como tarefa a cumprir e pode ser adotado como um princípio regulativo que indica ao entendimento uma regra de como deve ser realizado o regresso empírico para alcançar o conceito completo do

---

<sup>460</sup> Em um artigo (BOCCA & XAVIER, 2014), consideramos os polos finitude/totalidade sob o aspecto da totalidade em relação à imagem corporal na psicanálise lacaniana, explorando então a apropriação, pelo sujeito, da imagem de um corpo unificado.

objeto (trata-se do objeto empírico e nunca de um objeto em si mesmo) (KrV B 536-7). Para Kant, tal princípio

é tão somente uma *regra* que comanda, na série das condições de dados fenômenos, um regresso que nunca pode permanecer em um absolutamente incondicionado. Ele não é, portanto, um princípio da possibilidade da experiência e do conhecimento dos objetos dos sentidos (...); também não é um *princípio constitutivo* da razão para estender o conceito do mundo sensível para além de toda experiência possível, mas sim um princípio da maior continuação e extensão possível da experiência (KrV B 537) (os grifos são de Kant).

Embora com uma importante função regulativa, as ideias da totalidade e do incondicionado não podem jamais ser alcançadas, pois o que almejam não se encontra na experiência. Mas pensamos que, se diferentemente de um poder infinito não podemos conhecer a totalidade, ela, no entanto, fornece a abertura que nos permite conhecer muito do que de outra forma nos seria vedado. É o passo a que já nos referimos sobre ver no espelho os objetos que estão às costas do observador e também sobre a diferença entre um conhecimento obtido apenas por meio do entendimento daquele outro sistematizado pela razão.

Dessa forma, em relação à finitude e à totalidade, o nosso percurso nos levou a perceber que a ilusão transcendental, sediada na razão pura e portanto como parte do aparelho cognitivo, tem a função de abrir ao ser racional finito uma dimensão de unidade e de totalidade. Ela possibilita-o ir além da limitação do entendimento finito em seu alcance, ampliando o uso dos seus conceitos (agora, se esse uso é de cunho regulativo ou transcendente, isso diz respeito a uma crítica ou reflexão da razão sobre o assunto). Para Kant, a finitude (teórica) não é tempo de duração, mas é relativa a uma capacidade de alcance restrita. A finitude é limite e a totalidade é ampliação. Fechamento e abertura como dois polos. Enquanto um limita o conhecimento ao empírico, o segundo concede um horizonte maior para a sua sistematicidade.

#### 4.4 A FORÇA E O DOM DA ILUSÃO TRANSCENDENTAL

A partir dos dados oferecidos pela *Crítica*, é inegável a presença determinante do mecanismo denominado ilusão transcendental no interior do aparelho cognitivo. Talvez essa ilusão seja um dos fatores responsáveis pelas manifestações que nos qualificam como seres humanos capazes de criar, pensar, conhecer, enfim, produzir ideias, concepções e pensamentos que, envoltos no anseio pelo incondicionado e pela totalidade, provocam um movimento, quer se diga para frente

no sentido do progresso kantiano, quer para trás em uma direção transcendente com o mau uso do entendimento.

A ilusão transcendental, diferentemente de um erro, é um mecanismo próprio da natureza da razão, que determina um modo de funcionamento que possibilita a sistematização e a unificação do conhecimento. Sob a garantia da existência do incondicionado, este modo de funcionar impõe inevitavelmente a busca pela totalidade e pela completude.

#### 4.4.1 A ilusão transcendental como força motivadora

Assim, agora procuraremos separar aquilo que concerne à natureza da razão daquilo que representa os seus produtos (como as formulações teóricas), a fim de discernir o campo próprio da ilusão como aquele transcendental *a priori* que afeta diretamente a parte teórica (e que pode se estender para as outras também), qualificando-se então como necessária (conveniente e inevitável). Para tanto, trazemos mais uma vez a seguinte passagem de Kant: “a lei da razão que ordena buscar essa unidade, é necessária porque sem ela não teríamos uma razão, sem esta não teríamos um uso concatenado da entendimento” (KrV B 679).

Esta citação, além de evidenciar a ordem imperativa e a necessidade da ilusão transcendental (que emite a ordem), também mostra que tal ilusão imprime uma pressão no sentido da busca daquela unidade que ela almeja. Isso deixa transparecer que ela dispõe de uma força que obriga e que funciona como uma motivação que não apenas afirma a unidade, mas uma que coloca o ser racional em movimento para buscá-la. Como força motivadora, a ilusão, que poderia ter sido batizada com qualquer outro nome<sup>461</sup>, empurra o sujeito cognoscente para o conhecimento, despertando nele, entre outras coisas, a necessidade de conhecer. Pensamos que graças a essa ilusão o ser racional pôde avançar em suas descobertas e pesquisas ao invés de se estabelecer confortavelmente passivo no tempo.

Respeitando os campos distintos, aproximamos a força motivadora do imperativo categórico cognitivo daquela outra força apontada por Kant na *Critica da razão prática*. No campo prático, como observa Perez (2001), o sentimento de respeito atua como uma força de coação, e o

---

<sup>461</sup> Grier não acha surpreendente o fato de a teoria da ilusão transcendental ter tido pouca receptividade, pois, para ela, o rótulo “ilusão” pode soar como uma difamação (GRIER, 2007, p. 278). Assim, também, para Licht dos Santos, “o aspecto negativo da *Dialética*, em que ‘dialética’ é sinônimo de sofisticado e de ilusório, acaba por sobrepor-se à fundamentação do sistema das idéias” (LICHT DOS SANTOS, 2008, p. 9).

espírito da lei é a própria força da lei. Ainda procurando relacionar as duas *Críticas*, apontamos para o princípio da razão pura que expressa que há o incondicionado e para o *factum* da razão da razão prática, pois o princípio da ilusão transcendental orienta inevitavelmente o conhecimento em direção da unidade, enquanto Kant conferiu ao *factum* uma “determinação da vontade que é inevitável” (KpV 96). Ambas as *Críticas*, guardados os seus diferentes significados, concebem um modo de funcionar a partir de algo (ilusão transcendental / *factum*) que impulsiona o ser racional em determinada direção (conhecimento teórico / ação moral).

Outra possibilidade de colocar a questão da força seria segundo Loparic (2005, p. 108), para quem há, acompanhando as operações tanto do entendimento quanto da razão, um sistema de regras e de máximas que assegura o funcionamento do aparelho cognitivo em relação à unidade, à identidade e ao controle de operações. Ele se refere a isso como uma influência intelectual e como uma “compulsão das regras” (LOPARIC, 2005, p. 109), indicando a presença de um sistema coordenado que se põe em andamento e que exerce a sua influência.

E, ainda considerando o aspecto moral da razão pura, Kant admitiu que os ideais, “têm *força* prática (como princípios regulativos) e servem de fundamento à possibilidade da perfeição de certas *ações*” (KrV B 597) (os grifos são de Kant). De modo que podemos admitir que há uma força em trabalho tanto no campo teórico quanto no moral.

#### 4.4.2 A ilusão transcendental como dom

Vimos que a *Dialética* e a própria ilusão transcendental são, por vezes, refutadas pela literatura secundária (Kemp Smith, Bennett, Paton), contudo nós, por outro lado, pretendemos construir durante o nosso percurso uma linha de argumentação e de interpretação diferente da oferecida por esse conjunto de comentadores, amparando-nos nas passagens de Kant que admitem esse caminho e na literatura colateral que também sustenta tal procedimento (Allison, Grier). Agora, importa-nos ir um pouco além, no sentido de indicar a ilusão transcendental não apenas como imprescindível para o estabelecimento do conhecimento teórico, mas como se tratando de um dom. Delimitemos, desse modo, o sentido de dom que empregaremos aqui.

De início, é preciso notar que falar em dom implica considerar os conceitos a ele relacionados como os de doação, doador e donatário. Além disso, o conceito de dom é considerado

por mais de uma perspectiva, entre elas, a da antropologia cultural e a da fenomenologia. Exploraremos então essas vertentes com o propósito de encontrar o lugar do dom junto à ilusão transcendental.

Para Simão, “[d]oação pode significar ato, processo ou efeito de doar alguma coisa, bem como por metonímia, o bem ou conjunto de bens doados (doário). Tem origem etimológica no verbo *donare* que significa ação de dar e no substantivo *donatio, onis* o que corresponde à dádiva, presente ou brinde” (SIMÃO, 2013). A partir da definição de Simão, destacamos os dois sentidos nos quais um dom pode estar compreendido: I. no ato da doação e II. como objeto ou presente dado. Aprofundando-nos mais vemos implícito na primeira acepção (no ato da doação) três componentes: I. aquele que doa (doador), II. a coisa doada (o dom) e III. aquele que recebe (donatário). Ainda é importante verificar que o próprio dom pode ser entendido I. como presente e II. como aptidão para alguma alguma coisa. Isso porque a palavra dom deriva-se do latim *donu*, que significa tanto dádiva quanto presente ou ainda aptidão. Fica claro então que dom, além de objeto-presente, pode se revestir de uma conotação religiosa (dádiva divina) ou ainda corresponder a uma inclinação natural para algo, assim como à propensão para realizar alguma coisa de conotação meritosa, revelando no sujeito a disponibilidade de uma aptidão.

Detenhamo-nos inicialmente no sentido de dom como presente. O dom enquanto um presente que é ofertado corresponde ao conceito antropológico relativo às trocas nas culturas da Polinésia, Melanésia e Noroeste americano, investigado por Mauss (2003) que implica o dom em um sistema de retorno por obrigação. Verifica-se nessa acepção o ato de dar, o objeto dado, mas também o dever social de retribuir por parte do receptor. Examinemos pontualmente o que nos diz Mauss no seu *Ensaio sobre a dádiva*. Ele se refere a sociedades nas quais “as trocas e os contratos se fazem sob a forma de presentes, em teoria voluntários, na verdade obrigatoriamente dados e retribuídos” (MAUSS, 2003, p. 187). Nos casos estudados, são coletividades que se obrigam de forma mútua à troca de bens, banquetes e amabilidades, e não indivíduos isolados em si (MAUSS, 2003, p. 190-1). O caráter livre e voluntário dos presentes oferecidos contém, na verdade, um cunho obrigatório e interessado, manifestando a presença de uma força que obriga o donatário a retribuir. São sociedades cujo regime de troca não consiste na moeda, mas embora isso Mauss constata que “essa moral e essa economia funcionam ainda em nossas sociedades de forma constante e, por assim dizer, de forma subjacente” (MAUSS, 2003, p. 188-9). O estudo verifica que o presente ofertado não é apenas um objeto, mas ele contém algo em si, o *hau* como espírito ou poder que

reside nas coisas inanimadas e nos vegetais (aos seres humanos cabe o *mana*) (MAUSS, 2003, p. 198). Diante disso,

[c]ompreende-se logicamente, nesse sistema de ideias, que seja preciso retribuir a outrem o que na realidade é parcela de sua natureza e substância; pois, aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma; a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal, e não simplesmente porque seria ilícita, mas também porque essa coisa que vem da pessoa, não apenas moralmente, mas física e espiritualmente, essa essência, esse alimento, esses bens, móveis ou imóveis, essas mulheres ou esses descendentes, esses ritos ou essas comunhões, têm poder mágico e religioso sobre nós. Enfim, a coisa dada não é uma coisa inerte. Animada, geralmente individualizada, ela tende a retornar (...), ou a produzir, para o clã e o solo do qual surgiu, um equivalente que a substitua (MAUSS, 2003, p. 200).

Até aqui reparemos que a ilusão transcendental enquanto dom não é certamente um objeto de troca, mas vimos que ela, de modo similar ao dom da antropologia, faz uma exigência ou uma imposição. Esta não é, contudo, social ou cultural nem é da ordem da troca como em Mauss, mas pode ser dita natural ou da natureza da razão. E em relação ao dom da perspectiva antropológica, a ilusão transcendental parece não exigir nenhuma retribuição, senão o movimento de busca que impõe, aquele que deve ir em direção ao incondicionado e à totalidade.

Mas ainda consideremos o dom no sentido de obrigação de retribuição, tal como examinado por Esposito. Mas, se Mauss chegou ao dom por meio do estudo das sociedades do Pacífico, Esposito chega a ele pelo conceito de comunidade, investigando a origem latina (*communitas*) da palavra. Isso lhe permite traçar o conceito em referência à conotação social que transparece em *munus* (de *communitas*). Assim, *munus* traz a ideia de obrigação, apresentando-a em três acepções: I. *onus*, II. *officium*, e III. *donum*. Os dois primeiros abrigam um claro significado de dever e de obrigação, enquanto o terceiro, que nos interessa, mostra-se problemático, pois, pergunta Esposito, “em que sentido um presente [*dono*] seria um dever? Não aparece, ao contrário, algo espontâneo e por isso eminentemente voluntário na noção de presente?” (ESPOSITO, 2010, p. 4)<sup>462</sup>. Contudo, Esposito explica que o *donum* contido em *munus* implica mesmo um caráter de obrigação, pois “uma vez que alguém aceitou o *munus*, foi criada uma obrigação (*onus*) de troca tanto em termos de bens quanto em de serviços” (ESPOSITO, 2010, p. 4)<sup>463</sup>.

Naturalmente, a relação entre dom (presente)<sup>464</sup> e troca remete o comentador aos estudos de E. Benveniste e de M. Mauss. O primeiro, seguindo o segundo, justapõe I. o dar ao tomar, e II. o

<sup>462</sup> “In what sense would a gift [*dono*] be a duty? Doesn't there appear, on the contrary, something spontaneous and therefore eminently voluntary in the notion of gift?” (ESPOSITO, 2010, p. 4).

<sup>463</sup> “...once someone has accepted the *munus*, an obligation (*onus*) has been created to exchange it either in terms of goods or service” (ESPOSITO, 2010, p. 4).

<sup>464</sup> *Gift* será trabalhado aqui como “dom”, mas, em função da possibilidade de sua tradução para “presente”, também colocamos este último sentido entre parênteses.

tomar para dar. Desse modo, a gratidão pelo dom recebido convida a novas doações (ESPOSITO, 2010, p. 5). Dois elementos são destacados então: a não posseção do dom (presente) e o reconhecimento da obrigação de dar, com o que se revelaria mais a subtração (débito ou ônus) do que uma adição propriamente dita.

A partir do que Esposito considera, vemos dois lados do dom: I. aquele que se torna um ônus para o donatário e que seria justamente a contraparte do bônus aqui examinada como subtração, e II. aquele que diz respeito ao reconhecimento da obrigação. Por ora, é interessante notar que, em relação à ilusão transcendental, I. se há reconhecimento envolvido, ele é alcançado pela razão, mas apenas por meio da atitude reflexiva, II. tal reconhecimento não gera obrigação, pois a princípio não há o que retribuir à própria razão (senão, talvez, com o ordenamento sistemático do conhecimento) e III. a obrigação em buscar o incondicionado no campo teórico não tem cunho social, pois advém da natureza da razão.

Contudo, pensamos se não é possível fazer um paralelo entre o dom da antropologia, que implica em um dever de retorno, e o que Rogozinski aponta sobre a razão como doadora da lei moral. No caso, a moralidade seria o bem doado e haveria por parte do sujeito uma obrigação moral prática de agir pela lei moral. Assim, o comentador diz o seguinte: a “evidência do *factum*, essa facticidade da lei, Kant a descreve aqui como uma *doação* que é como sua *revelação*, uma descoberta que se dá, *o dom da lei*” (ROGOZINSKI, 1999, p. 90) (os grifos são do comentador)<sup>465</sup>.

Mais adiante, ele prossegue:

[p]ara um existente finito, a doação original é uma revelação que é também *prescrição*, revela-se em uma injunção que obriga, e o nome de ‘razão pura prática’ designa somente a necessidade incondicionada desta livre obrigação. Nesse sentido, a doação da Lei pela razão é em verdade autodoação e autorrevelação originárias da Lei *por ela mesma* (ROGOZINSKI, 1999, p. 91) (os grifos são do comentador)<sup>466</sup>.

Na primeira citação mais acima, o comentador usa “dom” em um sentido de algo que simplesmente é dado, enquanto na segunda ele parece utilizar um sentido próximo ao do antropológico, que no ato de dar impõe a obrigação de retorno. Aqui, porém, trata-se de uma obrigação moral, pois Rogozinski se refere ao uso prático da razão. Então nos perguntamos: seria necessário (ou exclusivo) ao dom a aceção de presente cuja retribuição aparece como obrigatória? E quanto ao reconhecimento, é possível alguma forma de dom que o dispensasse? Examinaremos

<sup>465</sup> “Cette évidence du *factum*, cette facticité de la Loi, Kant la décrit comme une *donation* qui ne fait qu’un avec sa *révélation*, un déçement qui se donne, *le don de la loi*” (ROGOZINSKI, 1999, p. 90).

<sup>466</sup> “Pour un existant fini, la donation originaire est une révélation qui est aussi prescription, se révèle dans une injonction qui oblige, et le nom de ‘raison pure pratique’ ne désigne que la nécessité incondicionnée de cette libre obligation. En ce sens, la donation de la Loi par la raison est en vérité auto-donation et auto-révélation originaire de la Loi par elle-même. Don de la Loi par la Loi qui s’offre d’abord à nous” (ROGOZINSKI, 1999, p. 91).

esses pontos a seguir, verificando como Marion (2005) equaciona a problemática do dom, desta vez a partir da investigação do conceito de doação sob o prisma da fenomenologia.

Para Marion, é por meio do dar-se que um objeto torna-se fenômeno, de maneira que a fenomenologia depende da doação, pois

nada aparece a não ser que se dê à contemplação pura; e o conceito de fenômeno equivale exatamente àquele de uma doação de si individualmente; a apresentação de um fenômeno se dá como entrega de um dom. Quando se trata de fenomenalidade, tudo se decide, em última instância, por doação e a partir da doação absoluta, ‘último termo’ (MARION, 2005, p. 42-3)<sup>467</sup>.

Aqui o que entra em jogo no processo de doação é o fenômeno<sup>468</sup>. Contudo, a doação pode ser apenas uma consciência sem a apresentação da coisa, de forma que há dois modos distintos de doação: apenas o pensar em algo ou diferentemente ter a presença desse algo (MARION, 2005, p. 45). Interessante notar que Marion concebe a doação em relação ao dado como se a primeira “jamais pudesse aparecer senão indiretamente, na dobra do dado (como a objetividade na sua ligação com o objeto, como o ser na diferença a partir do ente)” (MARION, 2005, p. 60)<sup>469</sup>. E mesmo como “dobra”, a doação é aquela que dá o ritmo ou o passo ao movimento, pois ela “fixa o horizonte do não-dado tanto quanto o do dado, porque precisamente um mesmo horizonte tem por função bordejar o dado de um anel do não-dado” (MARION, 2005, p. 83)<sup>470</sup>.

Em tempo o comentador esclarece o significado de doação com o qual trabalha: “doação significa de fato tanto o seu ato (doar) quanto o que está em jogo (dom), e mesmo o seu autor (doador) e o modo do dado executado (característica do dado)” (MARION, 2005, p. 91) (o grifo é do comentador)<sup>471</sup>. Havíamos visto com Simão a abrangência do conceito de doação, mas Marion destaca que, visto ele carregar estas diferentes acepções inseparáveis entre si, é preciso lidar com o

<sup>467</sup> “...rien n’apparaît qu’en se donnant au regard pur; et donc le concept du phénomène équivaut exactement à celui d’une donation de soi en personne; la mise en scène du phénomène se joue comme la remise d’un don. Lorsqu’il s’agit de phénoménalité, tout se décide, en dernière instance, par donation et à partir de la donation absolue, ‘terme ultime’” (MARION, 2005, p. 42-3).

<sup>468</sup> Cabe, a título de conhecimento, citar a conotação que Loparic destaca no contexto da necessidade do objeto empírico para o conhecimento teórico, cuja doação, corresponde à disposição dos objetos pela natureza. Diz ele que “a teoria da ‘dadidade’ de objetos da natureza é forçosamente uma parte essencial da teoria dos predicados determinados. Ora, para Kant, um objeto é ‘dável’ (dabile) – e, nesse sentido, possível – se for acessível à experiência, ou seja, se puder ser dado na intuição sensível, externa ou interna, ficando excluída a possibilidade de um objeto nos ser dado, como admite Descartes, na intuição intelectual” (LOPARIC, 2005, p. 118).

<sup>469</sup> “...ne peut jamais apparaître qu’indirectement, dans le pli du donné (comme l’objectivité dans son lien avec l’objet, comme l’être dans la différence d’avec l’étant)” (MARION, 2005, p. 60).

<sup>470</sup> “...fixe donc l’horizon du non-donné autant que du donné, parce que précisément un même horizon a pour fonction d’entourer le donné d’un anneau de non-donné” (MARION, 2005, p. 83).

<sup>471</sup> “...donation signifie de fait aussi bien son acte (donner) que son enjeu (don), voire son acteur (donateur) et le mode du donné accompli (caractère de donné)” (MARION, 2005, p. 91).

conceito de forma unificada, articulando os seus significantes. Assim, são distinguíveis dois sentidos para abordar a doação: como resultado (o dado) e como processo (o dar) (MARION, 2005, p. 98).

É exatamente isso que é chamado de dobra, “dobra da doação” (MARION, 2005, p. 100)<sup>472</sup>, sobre a qual Marion destaca que, na formulação das teorias, o resultado (dom) sobrepuja a doação a ponto de deixá-la escondida (redução da doação ao dado). Nisso consiste a assimetria dessa dobra: o dado aparece, mas deixa dissimulada a doação. A esse propósito, Falabretti observa que “[e]ssa dualidade da doação, a sua persistência e o seu ocultamento no jogo, Marion explica como uma dobra do dado, pois se a doação, ambigualmente, permanece na origem do dom dado, ainda que não esclareça a sua genealogia, o dom dado se impõe como um acontecimento e um processo” (FALABRETTI, 2015, p. 94). O comentador salienta que justamente essa dobra evidencia uma ambiguidade que, “constitutiva da doação, é uma espécie de advento contíguo que radicalizaria todas as formas de redução fenomênica ao colocar em cena um aparecer que se dá sem a proeminência de um objeto, de um sujeito ou, ainda, de qualquer forma de síntese intelectualiva ou perceptiva” (FALABRETTI, 2015, p. 93). Assim,

[n]o ato de doação, o que se dá não é um fenômeno como evidência objetiva, não é ente para o *dasein* ou, ainda, um fenômeno como síntese da nossa experiência pré-reflexiva, mas é dado como puro dom, reunindo o ato de doação, o doador e o donatário, estamos, agora, no campo da boa ambiguidade (FALABRETTI, 2015, p. 93).

E quando se pretende elevar a percepção à condição de pensamento, Falabretti (2015, p. 92) aponta o que em Merleau-Ponty aparece como a má-ambiguidade. Esta, “reabilitaria o idealismo transcendental kantiano, ao conceder ao cogito (constituente) uma primazia transcendental sobre a matéria e a vida (a natureza constituída)” (FALABRETTI, 2015, p. 91). É a separação entre as antitéticas consciência e natureza, ordem humana e ordem física, intelectualismo e empirismo, aquilo que exigiria o estabelecimento de uma relação de fundação cruzada (*Fundierung*), na “qual os dados percebidos são retomados, usados, sublimados ao nível do pensamento por uma potência simbólica que os ultrapassa” (FALABRETTI, 2015, p. 91)<sup>473</sup>. É desse modo que “Merleau-Ponty julgará a *Fundierung* como uma má-ambiguidade, pois a tentativa de unir dois termos numa relação recíproca, *naturante* e *naturado* e de compreender o pensamento

<sup>472</sup> “...le pli de la donation” (MARION, 2005, p. 100).

<sup>473</sup> Segundo Falabretti (2015, p. 91), a teoria das formas de Merleau-Ponty supera o problema dos pares antitéticos ao articular e integrar os campos físico, fisiológico e mental (física, vital e humana). Contudo, a questão da separação reaparece no cenário em que o campo humano ganha destaque em relação aos outros, quando então vemos se instalar o problema da má-ambiguidade.

como uma percepção, elevou a percepção à condição de um pensamento” (FALABRETTI, 2015, p. 92).

Por outro lado, na perspectiva de Marion, a “doação como implementação de uma dobra diante do dado, nos permite pensar sobre o sentido último de uma boa ambiguidade, pois a doação enquanto dobra põe em cena um fenômeno que só pode aparecer enquanto tal e enquanto é doado como um dom” (FALABRETTI, 2015, p. 95). Então, a má-ambiguidade explicitada pela fenomenologia da percepção é assim contornada pela fenomenologia da doação de Marion, que apresenta a doação e o dado de forma contígua, sem separá-los, quando “a dobra da doação incorpora - estrutura - o dado como doação” (FALABRETTI, 2015, p. 94).

Notamos que o trabalho de Marion (2005, p. 103) procura restituir à doação o lugar que esta tem por direito em relação ao dado. Ele explica que, no mais das vezes, a fenomenologia orienta-se de acordo com uma recusa em conceber que o dado possa reenviar à doação, justamente por ver nesse movimento a possibilidade de um retorno à transcendência metafísica<sup>474</sup> e teológica (MARION, 2005, p. 103). E ele pergunta:

pode-se utilizar em fenomenologia o termo *doação* e pensar o conceito sem recair imediatamente no modelo metafísico de produção, de eficiência e de causalidade? Em resumo, como pensar a doação de tal sorte que ela alcance o aparecer puro do fenômeno, surgindo individualmente a partir de nada mais que ele mesmo? (MARION, 2005, p. 108) (o grifo é do comentador)<sup>475</sup>.

Não é, pois, o rumo metafísico aquele que o trabalho de Marion toma, já que para ele a noção de doação prescinde da perspectiva teológica, e o novo modelo é então depurado da concepção causal. Assim, ele concebe a doação em parceria com o dom. Nesse viés, Marion se refere ao estudo de Derrida, exame esse que destaca que do ponto de vista metafísico “a doação se articula a um doador, a um dom dado e a um donatário, que se ligam, inicialmente, por uma relação de reciprocidade, uma vez que a gratuidade por parte do doador reclama, em princípio, ainda que tacitamente, uma restituição por parte do donatário” (MARION, 2005, p. 109)<sup>476</sup>. Tal concepção,

<sup>474</sup> Para Marion, no modelo metafísico “o doador dá o dom a título de causa eficiente, mobilizando uma causa formal e uma causa material (para definir, reificar o dom) seguindo uma causa final (o bem do donatário e/ou a glória do doador); estas quatro causas permitem à doação satisfazer o princípio da razão suficiente” (MARION, 2005, p. 109); “...le donateur donne le don à titre de cause efficiente, mobilisant une cause formelle et une cause matérielle (pour définir, réifier le don) suivant une cause finale (le bien du donataire et/ou la gloire du donateur); ces quatre causes permettent à la donation de satisfaire au principe de raison suffisante” (MARION, 2005, p. 109).

<sup>475</sup> “...peut-on utiliser en phénoménologie le terme de *donation* et en penser le concept sans retomber immédiatement sous le modèle métaphysique de la production, de l’efficience et de la causalité? Bref comment penser la donation, de telle sorte qu’elle accomplisse l’apparaître pur du phénomène surgissant en personne à partir de rien d’autre que lui-même?” (MARION, 2005, p. 108).

<sup>476</sup> “...la donation s’articule en un donateur, un don donné et un donataire que lie, en principe, un rapport de réciprocité, puisque la gratuité de la part du donateur réclame en principe, quoique tacitement, une restitution de la part du donataire” (MARION, 2005, p. 109).

isso já sabemos, é aquela de Mauss, a qual implica em um dar e um receber mesclados ao dever ou à obrigação, o que corresponde ao modelo metafísico de razão suficiente. Segundo Derrida, é possível ver nesse trajeto que Mauss não considera a doação, isto é, que ele, ao se focar no sistema econômico de intercâmbio (e também de cálculo, de utilidade e de interesse), faz o dom esvaziar-se da doação, que fica assim escondida (MARION, 2005, p. 110). Dessa forma, ainda seguindo Derrida, é apenas com a reciprocidade colocada de lado que há o dom, pois “se há doação, esta implica a suspensão das trocas” (MARION, 2005, p.110)<sup>477</sup>. Além disso, ainda para que haja dom, o donatário não deve se posicionar como devedor. Isto não corresponderia, por si só, a uma forma de ingratidão, mas a um tipo de inconsciência por parte de quem recebe. Assim,

[o] donatário só se beneficia de um dom - entendido como pura gratuidade - se ele não o interpreta imediatamente como um dom que deva ser devolvido, uma dívida a pagar quando possível, ou uma falência ignominiosa que deve ser suprimida. De todo modo, um dom autêntico pode, com efeito, ultrapassar todo o conhecimento do donatário, dispensando-o do reconhecimento de um dom que ele não conhecia; em muitos casos, sem dúvida os mais determinantes, o dom permanece desconhecido, como a vida dada (e talvez também a morte), o amor (às vezes o ódio); o donatário não sabe e não tem que conhecer que dom lhe advém, precisamente porque um dom pode e deve sobrepujar toda consciência clara (MARION, 2005, p.111)<sup>478</sup>.

Marion também ressalta que a consciência de si como doadora, e portanto desta vez por parte do doador, pode evocar a imagem (narcisista) da generosidade. Segundo ele, Mauss menciona a superioridade daquele que dá e a subordinação de quem recebe sem a preocupação de devolver (MARION, 2005, p.112). De todo modo, a sugestão de Marion se traduz no sentido de pôr entre parênteses quer o ego do doador, quer o aspecto econômico do dom, ou ainda o donatário mesmo, a fim de que se possa contemplar a doação. Mas para tal requer-se, em última análise, que se ponha entre parênteses a transcendência que envolve os três elementos, o donatário, doador e o dom (MARION, 2005, p.122), conforme Marion faz.

A posta entre parênteses do donatário torna-o não visível, não acessível e não presente, ou seja, faz dele um anônimo<sup>479</sup> (MARION, 2005, p. 124). A necessidade de assim proceder explica-se em função de que, se o donatário precede o dom, esperando-o, ou, se subsiste a ele, desfrutando-o,

<sup>477</sup> “...si donation il y a, elle implique la suspension de l'échange” (MARION, 2005, p. 110).

<sup>478</sup> “Le donataire ne bénéficie d'un don - entendu comme pure gratuité - que s'il ne l'interprète pas immédiatement comme un don devant être rendu, une dette à rembourser dès que possible, ou une faillite infamante à annuler. D'ailleurs un don authentique peut en effet excéder toute connaissance qu'en prendrait le donataire, donc le dispenser de reconnaissance pour un don qu'il ne connaît pas; dans bien des cas, sans doute les plus déterminants, le don reste inconnu, comme la vie donnée (et peut-être aussi la mort), l'amour (parfois la haine); le donataire ne sait pas et n'a pas à connaître quel don lui advient, précisément parce qu'un don peut et doit surpasser toute claire conscience” (MARION, 2005, p.111).

<sup>479</sup> Ao lado do donatário anônimo, Marion também desenvolve outras duas posturas ou vivências imanentes: a do inimigo hostil e a do ingrato, todas elas permitindo deixar a transcendência do donatário entre parênteses (MARION, 2005, p.128-31).

desqualifica o dom de dois modos: I. o donatário torna-se causa eficiente quando precede o dom, pedindo-o ou provocando-o, ou ainda causa final ao recebê-lo por merecimento; II. estando o donatário diante do doador, pode ocorrer que surja o reconhecimento e daí se segue que o dom torna-se intercâmbio, reciprocidade ou comércio. De toda forma, o “beneficiário do dom, se permanece visível e acessível, pode então desqualificar todo o caráter de doação: sua simples presença permite assinalar uma causa e inscrevê-lo em uma economia” (MARION, 2005, p.125)<sup>480</sup>.

Já a colocação entre parênteses do doador se faz a partir de três figuras iminentes, e em todas elas a inacessibilidade do doador, que se torna ou invisível ou anônimo, impede o intercâmbio e o comércio estabelecidos no modelo metafísico rejeitado anteriormente. A primeira figura é a da herança (MARION, 2005, p.136) e nela o doador falta, posto que está morto, e nisso redundando que a devolução do dom é impossível. Na segunda figura, a inconsciência, o doador não conhece o efeito do seu dom. É o caso dos artistas e dos desportistas, cujo efeito de trabalho, estético ou de gozo erótico, não é nunca alcançado por eles, pois “[d]e seus dons, os mais próprios e difíceis, estes doadores (e eles são doadores por excelência) ignoram o efeito sobre o outro, o donatário” (MARION, 2005, p.140)<sup>481</sup>. Nesse caso, para Marion, “o doador perde irremediavelmente o que ele dá, mas perde também o reconhecimento, a possibilidade mesma do reconhecimento” (MARION, 2005, p.141)<sup>482</sup>. A terceira figura, a do endividamento, marca profundamente o fato da impossibilidade de se devolver o dom, pois o donatário fica em uma situação de dívida definitiva pela ausência do credor. E justamente nessa ausência do doador evidenciam-se duas perguntas: I. o que obriga ou autoriza a falar de dom?, e II. é preciso se reconhecer um doador? Em relação à primeira pergunta, Marion salienta que “eu posso sempre negar o dom como dom, confirmando assim que o dom se reconhece primeiramente no reconhecimento que tenho dele” (MARION, 2005, p.144)<sup>483</sup>. O caráter de dom advém de sua aceitação pelo donatário como algo que lhe convém, e o reconhecimento surge pela aceitação de que o dom não pertence ao donatário e de que este último deve algo, mesmo sem saber a quem (doador invisível). Quanto à segunda pergunta, Marion se refere ao dom da natureza e ao dom do

---

<sup>480</sup> “Le bénéficiaire du don, s’il reste visible et accessible, peut donc en disqualifier tout caractère de donation: sa simple présence rend possible de lui assigner une cause et de l’inscrire dans l’économie” (MARION, 2005, p.125).

<sup>481</sup> “De leurs dons les plus propres et difficiles, ces donateurs (et ils sont donateurs par excellences) ignorent l’effet sur autrui, donataire” (MARION, 2005, p.140).

<sup>482</sup> “Le donateur perde irrémédiablement ce qu’il donne, mais qu’il y perde aussi la reconnaissance, donc la possibilité même de la reconnaissance” (MARION, 2005, p.141).

<sup>483</sup> “...je peux toujours dénier le don comme don, confirmant ainsi que le don se reconnaît d’abord à la reconnaissance que j’en ai” (MARION, 2005, p.144).

céu e diz que “a escolha de [acolher] um doador ausente por parte do donatário requer então um reconhecimento sem conhecimento” (MARION, 2005, p.145)<sup>484</sup>, e isso leva a que “reconhecer o doador sem o conhecer requer mais que o simples reconhecimento (quanto ao dom conhecido) - só o amor poderia se arriscar. É precisamente porque o doador se retira (redução) que o donatário poderia arriscar-se a amá-lo (ou não)” (MARION, 2005, p.146)<sup>485</sup>. Assim, resta a seguinte conclusão: “[a]o doador, situado segundo a atitude natural na região-mundo (‘origem’, ‘princípio’, ‘causa’, ‘pai’, etc.), substituem-se, em regime de redução, as vivências imanentes à consciência do donatário, permitindo ver o fenômeno do dom” (MARION, 2005, p.146)<sup>486</sup>, de modo que “mesmo sem doador, o dom se realiza, porque é suficiente que ele *se* mostre, para que ele *se* dê ao donatário” (MARION, 2005, p.147) (os grifos são do comentador)<sup>487</sup>.

E, quanto aos parênteses colocados no dom, Marion nota que, enquanto na atitude natural o dom se dá com a transferência de um objeto que passa do doador ao donatário, no caso da redução, ele (o dom) já não se identifica mais a objetos e passa a ser simbólico, daí que “quanto mais riqueza considerável libera o dom, visto sem medida, tanto menos faz-se visível como coisa e a título de objeto; ou melhor, tanto menos o objeto que se faz visível corresponde ao alcance fenomênico do dom” (MARION, 2005, p.149)<sup>488</sup>. O poder, por exemplo, não é um objeto, e o que se transfere são suas insígnias (e mesmo estas não conferem o poder). Portanto, “[d]ar o poder não equivale jamais a transmitir um ou vários objetos, mas a dar, na ocasião da transmissão de um objeto (símbolo), o dom não objetivável de domínio sobre os objetos” (MARION, 2005, p.149)<sup>489</sup>. É possível então que o dom não coincida com um objeto, e, na verdade, quanto mais significativo for um dom, menos ele

---

<sup>484</sup> “...la décision du donateur manquant par le donataire demand donc une reconnaissance sans connaissance” (MARION, 2005, p.145).

<sup>485</sup> “...reconnaître le donateur sans le connaître, demande plus que la reconnaissance simple (envers le don connu) - seul l’amour pourrait s’y risquer. C’est précisément parce que le donateur se retire (réduction) que le donataire pourrait se risquer à l’aimer (ou non)” (MARION, 2005, p.146).

<sup>486</sup> “Au donateur, situé selon l’attitude naturelle dans la région-monde (‘origine’, ‘principe’, ‘cause’, ‘père’, etc.), se substituent, en régime de réduction, des vécus immanents à la conscience du donataire, permettant de voir le phénomène du don” (MARION, 2005, p.146).

<sup>487</sup> “...même sans donateur, le don s’accomplit, car il suffit qu’il *se* montre, pour qu’il *se* donne au donataire” (MARION, 2005, p.147).

<sup>488</sup> “...plus le don délivre une richesse considérable, voire sans mesure, moins il parvient à se rendre visible comme chose et à titre d’objet; ou plutôt, moins le objet qui le rend visible correspond à l’accomplissement phénoménal du don” (MARION, 2005, p.149).

<sup>489</sup> “Donner le pouvoir n’équivaut jamais à transmettre un ou des objets, mais à donner, à l’occasion d’un objet transmis (symbole) le don inobjectivable d’un empire sur les objets” (MARION, 2005, p.149).

se exprimirá em termos de objeto. Dessa forma, “em regime de redução, o dom se realiza tanto melhor quando não se reifica em nenhum objeto” (MARION, 2005, p.152)<sup>490</sup>.

Mas, se um dom não coincide com um objeto, como é possível reconhecê-lo? Segundo Marion, e um pouco já se falou sobre isso anteriormente, o donatário pode mostrar-se aquiescente ou não em relação ao dom, advindas daí três possibilidades: a aceitação, a ignorância ou o rechaço. Na aceitabilidade, “o ato de receber um dom não consiste nem na transferência de propriedade, nem no objeto recebido, por um motivo evidente, mas reside na aceitação, ou ainda na *aceitabilidade* ela mesma deste dom (MARION, 2005, p.155) (o grifo é do comentador)<sup>491</sup>. Por outro lado, a ignorância é verificada quando não há um donatário que receba o dom e este passa sem que haja um reconhecimento dele (MARION, 2005, p.156). No rechaço, o dom é reconhecido, porém por depreciação, com a sua conseqüente recusa (MARION, 2005, p.156-7). Então, “o debate não tem lugar entre meu livre arbítrio neutro e o objeto neutro, mas entre os meus olhos na contemplação do fenômeno dado e a receptividade de seu aparecimento” (MARION, 2005, p.158)<sup>492</sup>.

Marion, portanto, deixa ver que há mais de uma possibilidade (a metafísica-natural-transcendente e a reduzida-imanente) para interpretar a doação, o dom, o doador e o donatário. A sua proposta é o afastamento da interpretação da doação e do dom como inseridos em uma economia da dádiva, adotando então a perspectiva fenomenologia da doação (o fenômeno como pura doação) com um doador anônimo, um donatário não visível e um dom não objetivável.

Vamos agora examinar a ilusão transcendental em relação aos aspectos presentes nos trabalhos de Mauss, Esposito, Rogozinski e Marion, a partir da pergunta: em que medida podemos localizá-la enquanto dom nestas acepções? Para tal análise, partiremos de dois pontos: I. a ilusão transcendental inscreve-se na filosofia teórica de Kant, pertencendo portanto a um campo diferente do antropológico e do fenomenológico, e II. enquanto dom, ela é interpretada como condição de possibilidade que permite realizar a unidade sistemática do conhecimento. Portanto, podemos apenas comparar o dom da ilusão aos outros estudados e, do ponto de vista do uso imanente, ela é, ao mesmo tempo, um dote da razão e uma concessão natural. Além de identificar na ilusão transcendental um dom, podemos localizar nela os aspectos da doação, do doador e do donatário da seguinte maneira: a doação pode ser verificada na própria concessão do dom da ilusão. Quanto ao

<sup>490</sup> “En régime de réduction, le don s’accomplit d’autant mieux qu’il ne se réifie en aucun objet” (MARION, 2005, p. 152).

<sup>491</sup> “...l’acte de recevoir un don ne consiste ni dans le transfert de propriété, ni dans l’objet reçu, pour un motif évident, mais réside dans l’acceptation, ou plutôt dans l’*acceptabilité* elle-même de ce don” (MARION, 2005, p.155).

<sup>492</sup> “Le débat n’a pas lieu entre mon libre-arbitre neutre et l’objet neutre, mais entre mon regard voyant le phénomène donné et la recevabilité de son apparaître” (MARION, 2005, p.158).

doador e ao donatário, estas funções coincidem com a razão, primeiro porque é ela aquela que confere as condições aqui descritas como dom, pois é de sua natureza o funcionar desta maneira, depois, como a razão é a faculdade que organiza o conhecimento, é ela mesma a beneficiária da sistematicidade que se autodoa.

Visto isso, consideremos que o dom da ilusão transcendental, se comparado com o dom no contexto de troca obrigatória em Mauss (antropologia cultural), lhe é distante, pois, embora o primeiro dom possa ser visto como uma espécie de presente (da natureza da razão), é inegável que ele não se insere em um sistema (econômico) de trocas recíprocas, com isso afastando-nos desse cenário antropológico. Já, a partir de Esposito, podemos nos indagar sobre o reconhecimento em causa, pois se há, ele só pode advir por intermédio da razão que se tornou consciente do fato, quando então pode optar pelo uso imanente. E ainda, se em Rogozinski e na filosofia prática coube a noção de obrigação em retribuir a lei moral pela ação moral, na teórica, contudo, o coercitivo situa-se na imposição que manda buscar o incondicionado (imperativo categórico cognitivo), ou seja, no movimento que imprime uma determinada procura e não na restituição aos moldes daquela encontrada pela antropologia. Notamos que, no caso da moral, é necessário o reconhecimento da obrigação. Já no da ilusão transcendental o que acontece é um pouco diferente. A força da ilusão impõe-se independentemente de haver reconhecimento. Contudo, para um uso imanente dela, em geral, pressupomos uma reflexão no sentido regulativo. Ainda podemos ponderar sobre a finalidade do movimento imposto pela exigência da razão, pois, em comparação com o dom antropológico, o qual determina um tipo de relação social que envolve a troca recíproca de bens e a obrigação de fazê-la, ou seja, a finalidade social, o dom da razão, quando apreciado do ponto de vista kantiano, tem um fim regulativo no que tange à maior sistematicidade do conhecimento teórico.

Dessa forma, o enfoque que melhor nos serve é então o de Marion, que retira de cena o aspecto econômico/comercial que está presente na perspectiva de Mauss e de Esposito. A visada de Marion encontra, por meio da redução, um dom que já não coincide mais com objetos. Este é também o caso da ilusão transcendental, na qual, se há algum objeto envolvido, é de forma indireta, pois os objetos só são oferecidos por meio do entendimento, que produziu os conceitos envolvendo tais objetos, e também na medida em que a ilusão almeja a unidade sistemática do conhecimento obtido pelo entendimento. Ao dom da ilusão transcendental é indiferente a aceitação por parte do donatário, pois ela imprime a sua força quer se queira ou não, porém não descuidamos de ver que para o uso imanente (em geral) ainda seria preciso uma espécie de aceitação. Desse modo, pode haver um tipo de aceitação quando em relação ao uso imanente e regulativo, implicando então um

direcionamento ou um acolhimento enquanto princípio regulativo. Contudo, em caso contrário, a ilusão forçaria o movimento de busca pelo caminho transcendente. Aqui então fica evidente uma diferença: se o dom de Marion pode ser recusado, aceito ou ignorado, o dom da ilusão transcendental não dá alternativa a uma primeira aceitação (ele é inevitável e necessário), porém, em um segundo momento, as opções que nos são oferecidas são a transcendente ou a imanente.

Assim, as noções relativas ao dom e à ilusão transcendental encontram-se livres dos aspectos de gratidão e de troca. E não havendo esse tipo de ação nem de obrigação moral nem social, o que vemos é a imposição (pressão, força, exigência) da ilusão inevitável que gera a busca pelo incondicionado. Então, se em Marion “o dom se realiza porque é suficiente que ele *se* mostre, para que ele *se* dê” (MARION, 2005, p.147) (os grifos são do comentador)<sup>493</sup>, o mesmo serve para o dom da ilusão transcendental, que também se dá e também se realiza, imanente ou transcendentemente, de forma inevitável.

#### 4.5. CONCLUSÕES FINAIS

O fato de fazer filosofia manifesta tanto o desejo de saber quanto expressa a própria busca por obter o conhecimento. Acompanham-na desde os seus fundamentos perguntas sobre princípios e causas de diversos fenômenos relativos à existência e ao ser humano. Por quê, como, o quê, são indagações companheiras da filosofia. E inserido nesse contexto encontramos o tema de nosso trabalho, especialmente se percebermos que, por detrás desse desejo ou dessa busca (ou ainda dessas perguntas), há uma força que demanda a iniciativa de dirigir o nosso interesse para além dos objetos sensíveis em busca das causas primeiras, da totalidade ou do incondicionado. E foi em torno dessa força, a ilusão transcendental, que delineamos o nosso objetivo principal, seja ele, o de investigar a função desta ilusão na filosofia transcendental kantiana, principalmente no que concerne à sua necessidade para a produção e a maior sistematicidade do conhecimento teórico. Contudo, a fim de conseguir uma clara definição do nosso objeto de estudo, o nosso percurso nos levou à investigação da diferença entre os erros e as ilusões que compõem as diversas obras de Kant.

---

<sup>493</sup> “...le don s’accomplit, car il suffit qu’il *se* montre, pour qu’il *se* donne” (MARION, 2005, p.147).

Façamos então uma breve recapitulação dos nossos resultados. Com os textos pré-críticos selecionados (de 1763 a 1770), alcançamos o seguinte: a ilusão pode ser desde auto-ilusão até ilusão dos sentidos, da imaginação ou do entendimento e guarda um sentido bastante próximo ao de erro (fantasia, conhecimentos confusos, contágios, conceitos sub-reptícios, sub-repções). A correção de ambos é possível por meio de um método adequado à pesquisa filosófica ou da atenção voltada para a experiência ou, ainda, da delimitação do campo conceitual das faculdades sensível e inteligível e da auto-ilustração. Mas podemos traçar uma diferença entre eles, pois algumas vezes o erro pode ser entendido como um produto da ilusão. Então, segundo este ponto de vista, conforme a situação, a ilusão seria a promotora de alguns erros. Ainda para nós, o exame dos erros e das ilusões realizado por Kant viabilizou a formulação do conceito de ilusão transcendental.

Vejamos agora o que obtivemos com a *Crítica*. Na *Estética*, vimos que a sensibilidade é a faculdade que acolhe (receptividade) a representação dos objetos, e o uso das formas puras (espaço e tempo) deve considerar o fenômeno e não a coisa em si. A idealidade transcendental consiste na relação ao fenômeno e adota unicamente a perspectiva do objeto da experiência. E apesar de a nossa intuição representar os objetos como eles nos aparecem e não como são, esse fato não é uma ilusão, pois as propriedades dos objetos são mesmo dadas na sensibilidade. Com relação aos erros, devemos lembrar que a sensibilidade não erra, mas pode estar envolvida em concepções errôneas que envolvem a não diferenciação entre fenômeno e coisa em si ou a mistura de seus atributos. Além disso, também caracteriza erro tomar o espaço e o tempo como absolutos ou pretender estender o conhecimento de objetos para além dos limites da sensibilidade.

Na *Analítica*, o entendimento, distinguido pela espontaneidade do conhecimento, produz os conceitos com os dados recolhidos pela sensibilidade. O trabalho do entendimento é realizar a síntese que liga o múltiplo dado pelas intuições. Em relação a essa faculdade, também é importante o conceito de unidade transcendental da apercepção, que trabalha a unificação do diverso. Há três usos possíveis para o entendimento: o lógico (aplicação correta das regras lógicas), o empírico (emprego das categorias aos objetos sensíveis) e o transcendental (uso incorreto dos conceitos do entendimento fora da experiência). As categorias (conceitos puros do entendimento) conferem validade objetiva ao conhecimento apenas quando aplicadas a objetos empíricos. Dessa forma, o funcionamento legítimo do entendimento circunscreve-se aos limites da sensibilidade e, quando fora destes limites, o entendimento comete erro, recaindo em erros como o lógico, a hipostasia, a anfibolia, o uso transcendental, os enganos de concepções (empirismo, realismo transcendental, ignorância) e ainda na ilusão do entendimento, todos problemas resolúveis mediante as reflexões.

A partir da *Dialética*, estabelece-se o funcionamento da razão e dos conceitos puros da razão, as ideias transcendentais. O trabalho da razão tem a função de organizar o material produzido pelo entendimento, segundo a maior unidade sistemática do conhecimento. A demanda racional pelo incondicionado ordena buscá-lo (máxima lógica), além de afirmar que a série inteira das condições é dada (princípio transcendental). A ilusão transcendental é diferenciada das ilusões lógica e empírica. As ideias da razão podem ter um uso transcendente (aplicação das ideias a objetos em si mesmos) ou um regulativo (unidade sistemática), enquanto a própria razão pode apresentar erros, quer seja sob uma razão preguiçosa (quando os acontecimentos são deixados ao encargo do destino) ou sob uma pervertida (com a má interpretação do princípio da unidade sistemática). Destacamos que o uso transcendente da ilusão transcendental não é mais do que a soma desses dois últimos erros da razão.

Fica evidente o quão distante a ilusão transcendental está das ilusões do período pré-crítico e assim mesmo o quanto deve a elas, pois já assinalamos que foi o percurso realizado por Kant aquele que o levou a reconhecer a força inevitável e *a priori* que se impõe desde a natureza da razão. Com a *Crítica* se completa a investigação sobre o alcance da razão, determinando o seu campo e o que fica a ela interditado, e ainda diagnosticam-se os erros e as ilusões e o seu modo de funcionar a partir da demanda ao incondicionado. No que tange a isso, é importante reconhecer e destacar que é a própria ilusão transcendental que enseja as duas vertentes possíveis, a imanente e regulativa ou a transcendente e equivocada. A respeito das ideias transcendentais, Grier salienta que

quando consideradas subjetivamente como princípios que fundamentam nosso conhecimento, são aceitáveis como tais (de fato, para Kant elas são necessárias), embora quando o seu sentido e o seu uso são mal-interpretados, e elas são concebidas como fornecedoras de conceitos de objetos existentes, fornecem o fundamento para o erro (GRIER, 2007, p. 147)<sup>494</sup>.

Dessa forma, não é que a razão produza, de um lado, a ilusão transcendental e, de outro, os princípios regulativos, mas antes que é a própria ilusão transcendental, como uma força, que provoca o movimento que pode ser tomado como regulativo ou como transcendente. Assim, é incorreto referir-se a ela exclusivamente em relação a erros. Querer culpar a ilusão transcendental pelos erros seria o mesmo que atribuir à própria ilusão de ótica a culpa pelos enganos, quando é claro que sabemos que, apesar de fundamentados em algo natural, os equívocos advêm de um julgamento falho. E por isso nos instruímos mais e aprendemos a interpretar a ilusão de ótica, e, de modo idêntico, precisamos distinguir as duas faces envolvidas na ilusão transcendental.

---

<sup>494</sup> “...when subjectively regarded as principles that ground our knowledge, are acceptable as such (indeed, for Kant, they are necessary), although when their meaning and use are misconstrued, and they are thought to furnish concepts of existing objects, they provide the grounds for error” (GRIER, 2007, p. 147).

É certo então que o trabalho de Kant não teve o propósito de se livrar da ilusão transcendental. E se Kant disse que devemos nos ater à experiência, isso não significou insinuar que devemos ficar estacionado nela. É o que sugere Lebrun, segundo o qual,

Kant quer antes dizer: se vocês não tomarem consciência de que o conhecimento se restringe à experiência possível, vocês deslizarão inevitavelmente em direção aos falsos saberes do supra-sensível. Kant não diz: limitem-se ao conhecimento de entendimento, mas sim: tomem cuidado para que o saber de entendimento, por não ser criticado, não se torne cosmologia (LEBRUN, 2002, p. 129).

A abertura concedida pela ilusão transcendental não deve ser banida ou desprezada, mas usufruída, pois, não sendo nem boa nem má, o uso que dela se faz depende unicamente do direcionamento que é dado. Fica indicado então que, como dom, a ilusão transcendental concede inúmeras possibilidades de aplicação, desde ao conhecimento teórico-científico e prático-moral até ao domínio da investigação teleológica. É assim que em sua face regulativa imanente localizamos a ilusão como necessária para expandir o conhecimento empírico realizado pelo entendimento e para possibilitar a “abertura de novos caminhos que o entendimento não conhece, [para] fortalecer e promover ao infinito (indeterminado) o uso empírico da razão” (KrV B 708).

Ressaltamos por fim que tal abertura é necessária e que a demanda da ilusão transcendental não é tão somente um convite. Ela provém de uma ordem, “busque”, que de fato se impõe (em uma voz imperativa) e que funciona como uma força motivadora, ligando a finitude característica do conhecimento humano à perspectiva da totalidade. E, diante disso, a ilusão transcendental dá-se simplesmente como um dom.

## BIBLIOGRAFIA

- ALLISON, Henry. **Kant's transcendental idealism. An interpretation and defense**. New Haven & London: Yale University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. Nachwuchs-Preis for Michelle Grier. In: **Akten des X internationalen Kant-Kongresses**, Band I, Hauptvorträge. Berlin: Ed. Walter de Gruyter, 2008.
- BECK, Lewis W. **A commentary on Kant's critique of practical reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- BENNETT, Jonathan. **Kant's Dialectic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- BOCCA, Francisco V. & XAVIER, Leysereé A. F. Considerações sobre a noção e a função de ilusão na filosofia crítica de Kant e na psicanálise freudo-laciana. In: **Kant e-Prints - Revista Internacional de Filosofia**, série 2, v. 9, n. 2, jul.-dez., 2014. Disponível em <<https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php?journal=kant-e-prints&page=article&op=view&path%5B%5D=466>>.
- BUCHDAHL, Gerd. **Metaphysics and the philosophy of science**. Cambridge: Mit Press, 1969.
- BUTTS, Robert. Kant's dialectic and the logic of illusion. In: **Logic and the workings of the mind. The logic of ideas and faculty psychology in early modern philosophy**. Org. Patricia Easton. California: Ridgeview Publishing Company, 1997.
- CASSIRER, Ernst. **Kant's life and thought**. New Haven & London: Yale University Press, 1981.
- CORDEIRO, Renato V. O princípio da finalidade formal como um princípio regulativo-transcendental da faculdade de julgar reflexiva. In: **Studia Kantiana**, n. 12, p. 145-174, 2012.
- DAVID-MÉNARD, Monique. **A loucura na razão pura - Kant, leitor de Swedenborg**. São Paulo: 34 Literatura, 1996.
- DUTRA, Elias S. O problema da aparência empírica e a produção do erro em Kant. In: **Revista Ítaca**, UFRJ, n. 13, p. 84-95, 2009.
- FALABRETTI, Ericson. Merleau-Ponty e Marion: o problema da ambiguidade entre uma fenomenologia da percepção e uma fenomenologia da doação. In: **Revista de filosofia moderna e contemporânea**, Brasília, vol. 3, n. 2, 2015.
- FERREIRA, Manuel J. C. **Correspondência Lambert/Kant**. Lisboa: Editorial Presença. 1988.
- FICHANT, Michel. L'amphibologie des concepts de la réflexion: la fin de l'ontologie. In: **Akten des X internationalen Kant-Kongresses**, Band I, Hauptvorträge. Berlin: Ed. Walter de Gruyter, 2008.

FIGUEIREDO, Vinícius B. **Kant e a Crítica da razão pura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

FRIEDMAN, Michael. **Kant's construction of nature: a reading of the metaphysical foundation of natural science**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. **A religião de Platão**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

GRIER, Michelle. **Kant's transcendental illusion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.  
 Acknowledgment of the Kant- Nachwuchspreis. In: **Akten des X internationalen Kant-Kongresses**, Band I, Hauptvorträge. Berlin: Ed. Walter de Gruyter, 2008.

GUYER, Paul. Kant and the claims of knowledge. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.  
 Reason and reflexive judgement: Kant on the significance of systematicity. In: **Nous** 24, 1990.

HANNA, Robert. **Transcendental Idealism, Phenomenology, and the Metaphysics of Intentionality**. Disponível em <[https://www.academia.edu/5167644/Transcendental\\_Idealism\\_Phenomenology\\_and\\_the\\_Metaphysics\\_of\\_Intentionality](https://www.academia.edu/5167644/Transcendental_Idealism_Phenomenology_and_the_Metaphysics_of_Intentionality)> Acessado em 22/09/2015, 2013.

& CHAPMAN, Andrew. **Kant, agnosticism, and anarchism - a theological-political treatise**. Disponível em <[https://www.academia.edu/15300656/Kant\\_Agnosticism\\_and\\_Anarchism\\_A\\_Theological-Political\\_Treatise\\_Fall\\_2015\\_version\\_comments\\_welcomed](https://www.academia.edu/15300656/Kant_Agnosticism_and_Anarchism_A_Theological-Political_Treatise_Fall_2015_version_comments_welcomed)>, 2015.

HEIDEGGER, Martin. **Kant y el problema de la metafísica**. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. São Paulo: Editora Escala, s/d.

\_\_\_\_\_ **Crítica da faculdade do juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

\_\_\_\_\_ **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_ **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_ **Kritik der reinen Vernunft** (1781). Disponível em <<http://www.susannealbers.de/03philosophie-literatur-Kant1.html>>

\_\_\_\_\_ **Kritik der reinen Vernunft** (1787). Disponível em <<http://www.susannealbers.de/03philosophie-literatur-Kant1.html>>

\_\_\_\_\_ **Dissertação de 1770**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da moeda, 2004.

\_\_\_\_\_ **Prolegômenos a toda a metafísica futura**. Lisboa: Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_ Resposta à pergunta: Que é "Esclarecimento"? ("Aufklärung). In: **Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

\_\_\_\_\_ Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica. In: **Escritos pré-críticos**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_ **O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da moeda, 2004 b.

KEMP, John. **The philosophy of Kant**. England: Oxford University Press, 1968.

KEMP SMITH, Norman. **A commentary to Kant's critique of pure reason**. London: Forgotten Books, 2012.

KÖRNER, Stephen. **Kant**. England: Pinguin Books, 1955.

LEBRUN, Gerard. **Kant e o fim da metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_ **Sobre Kant**. São Paulo: Iluminuras, 2012.

LICHT DOS SANTOS, Paulo R. Algumas observações sobre a *Dialética Transcendental*: o fim da *Crítica da razão pura*. In: **Studia Kantiana**, Santa Maria, n. 6-7, p. 135-179, mar. 2008.

\_\_\_\_\_ A unidade da intuição e a unidade da síntese. In: **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: NEFIPO, 2012.

LONGUENESSE, Beatrice. **Kant on the human standpoint**. New York: Cambridge University Press, 2009.

LOPARIC, Zeljko. As duas metafísicas de Kant. In: **Kant e-prints**, vol.2, n. 5, p. 1-10, 2003.

\_\_\_\_\_ **A semântica transcendental de Kant**. Campinas: Unicamp, CLE, 2005.

\_\_\_\_\_ O fato da razão, uma interpretação semântica. In: **Analytica**, Rio de Janeiro, vol. 4, n. 1, p. 13-55, 1999.

MANFRED, Kuehn. **Kant a biography**. United Kingdom: Cambridge University Press, 2002.

**MANUAL DE NORMAS PARA TRABALHOS TÉCNICO-CIENTÍFICOS**: de acordo com as normas da ABNT. 2010. Disponível em <[www.pucpr.br/biblioteca](http://www.pucpr.br/biblioteca)>. Acessado em fevereiro de 2016.

MARÍAS, Julián. **História da filosofia**. Porto: Edições Sousa & Almeida limitada, s/d.

MARION, Jean-Luc. **Étant donné**. France: Quadrige/Puf, 2005.

\_\_\_\_\_ **O visível e o revelado**. Paris: Lés Éditions du Cerf, 2005b.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MOSCÓN, Pablo. El concepto de ilusión como clave interpretativa del concepto de apariencia ilusoria transcendental en la KrV de I. Kant. In: **Studia Kantiana**, n. 19, p. 39-62, dez. 2015.

MONZANI, Luiz R. **Freud: o movimento de um pensamento**. Campinas: Editora da Unicamp, 1989.

NANCY, Jean-Luc. **L'impératif catégorique**. Paris: Flammarion, 1983.

PATON. Herbert J. **Kant's metaphysic of experience**. vol. I e vol. II. London: George Allen & Unwin Ltda, [1984].

PEREZ, Daniel O. A loucura como questão semântica: uma interpretação kantiana. In: **Trans/Form/Ação**. Revista de filosofia. Universidade Estadual Paulista/ UNESP, São Paulo, 2009.

\_\_\_\_\_ **Kant e o problema da significação**. Curitiba: Editora Champagnat, 2008.

\_\_\_\_\_ O sentimento moral em Kant. In: **Tempo da ciência**, Toledo, v. 8, n. 15, p. 25-32, 2001.

PETERS, Wilhelm S. A relação de Kant com J. H. Lambert. In: **Studia Kantiana**, n. 9, p. 227-234, 2009.

PISETTA, Écio E. Morte e finitude. In: **Síntese - Revista de Filosofia**, v. 34, n. 109, p. 219-246, 2007.

RAUER, Constantin. Kant e a loucura. In: **Kant e-Prints**. Campinas, Série 2, v. 5, n. 1, p. 61-74, jan.-jun., 2010.

ROHDEN, Valério. A função transcendental do *Gemüt* na *Crítica da razão pura*. In: **Kriterion: Revista de Filosofia**. Belo Horizonte, vol.50, no.119, June 2009.

ROGOZINSKI, Jacob. **Le don de la Loi**. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

SANTOS, Ricardo M. O status epistemológico da concepção teleológica do mundo na Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita de Kant. In: **Idéias**. Campinas, n. 2, p. 111-127, 1º semestre 2011.

SAVI, Matheus F. **A física a partir de um referencial dinâmico** (artigo não publicado e cedido pelo autor), 2014.

SIMÃO, J. F. **Natureza jurídica do dízimo e da doação: aparente semelhança, mas grandes e insuperáveis diferenças**. 2013. Disponível em <[http://www.professorsimao.com.br/artigos\\_simao\\_cf0813.html](http://www.professorsimao.com.br/artigos_simao_cf0813.html)>. Acessado em julho de 2015.

STRAWSON, Peter. F. **The bounds of sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason**. New York: Routledge, 2007.

SCHÜRCH, Franz-Emmanuel. **Le savoir en appel: Heidegger et le tournant dans la vérité**. Bucarest: Zeta books, 2009.

\_\_\_\_\_ Heidegger et la finitude. In: **KLĒSIS – Revue Philosophique: Später Heidegger**, n. 15, p. 6-27, 2010. Disponível em <<http://www.revue-klesis.org/pdf/1-F-Schurch.pdf>>. Acessado em dezembro de 2015.

WOLFF, Robert P. **Kant's theory of mental activity**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1963.

WOOD, Allen. Kant's dialectic. In: **Canadian journal of philosophy** 5, n. 4, p. 595–614, 1995.

\_\_\_\_\_ **Kant's ethical thought**. New York: Cambridge University Press, 1999.

\_\_\_\_\_ **Kant's rational theology**. Ithaca: Cornell University, 2009.

XAVIER, Leysérée A. F. Considerações sobre a natureza humana em Kant e Freud e suas implicações para o desenvolvimento da civilização. In: **Revista Digital AdVerbum**, Curitiba: n. 3, vol. 2, agosto/dez. 2008. Disponível em <[http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbum/Vol3\\_2/03\\_2\\_7natureza\\_humana\\_kant\\_freud.pdf](http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbum/Vol3_2/03_2_7natureza_humana_kant_freud.pdf)>

\_\_\_\_\_ **Kant a Freud: o imperativo categórico e o superego**. Curitiba: Juruá, 2009.

ZIZEK, Slavoj. **A visão em paralaxe**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.