

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PATRÍCIA FERNANDES DA CRUZ

**Erro e ilusão transcendental no primeiro paralogismo da segunda edição da  
*Crítica da razão pura***

São Carlos- SP

2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PATRÍCIA FERNANDES DA CRUZ

Erro e ilusão transcendental no primeiro paralogismo da segunda edição da  
*Crítica da razão pura*

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, CECH, Departamento de Filosofia (DFil), UFSCar, para a obtenção do título de mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos.

São Carlos- SP

2020

Fernandes da Cruz, Patrícia

Erro e ilusão transcendental no primeiro paralogismo da segunda edição da Crítica da razão pura / Patrícia Fernandes da Cruz. -- 2020.  
101 f. : 30 cm.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos

Banca examinadora: Prof. Dr. Pedro Costa Rego, Prof. Dr. Hans Christian Klotz

Bibliografia

1. História da Filosofia. 2. Filosofia moderna. 3. Teoria do conhecimento.  
I. Orientador. II. Universidade Federal de São Carlos. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo Programa de Geração Automática da Secretaria Geral de Informática (SIn).

DADOS FORNECIDOS PELO(A) AUTOR(A)

Bibliotecário(a) Responsável: Ronildo Santos Prado – CRB/8 7325



---

**Folha de Aprovação**

---

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado da candidata Patrícia Fernandes da Cruz, realizada em 02/03/2020:

*P. R. L. S.*

---

Prof. Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos  
UFSCar

---

Prof. Dr. Pedro Costa Rego  
UFRJ

---

Prof. Dr. Hans Christian Klotz  
UFG

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Pedro Costa Rego, Hans Christian Klotz e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ao) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.

*P. R. L. S.*

---

Prof. Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos

*Aos Josés da minha vida.*

## AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos, que sempre me serviu como exemplo de professor e pesquisador, por sua orientação atenciosa e compreensiva ao longo de todo esse tempo de estudo.

Aos professores Dr. Hans Christian Klotz e Dr. Luis Fernandes dos Santos Nascimento, pela participação em minha banca de qualificação e pelas valiosas contribuições para o desenvolvimento desta dissertação.

Aos professores e funcionários do Departamento de Filosofia da UFSCar, especialmente à secretária de pós-graduação, Vanessa Cristina Migliato.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar, por toda assistência prestada a mim durante os dois anos de mestrado.

Ao grupo Crítica e Representação (grupo Kant), pelas discussões filosóficas que tanto enriqueceram meu desenvolvimento como pesquisadora.

Aos amigos que me ajudaram incontáveis vezes com uma palavra de apoio ou mesmo com nossos debates filosóficos: Rafael Hjertquist, Felipe Calleres, Carla Mariana da Costa, Érica Vecchia, Taciane Alves, João Pedro Andrello, Marcelo Vieira, Emanuel Lanzini Stobbe, Bento Prado (Bentinho) e João Paulo Rissi.

Ao José Luciano Verçosa Marques, que sempre me apoiou em todo o meu caminho.

À minha família, por todo o suporte ofertado a mim ao longo dessa caminhada. Aos meus pais, José Tadeu e Sandra, e à minha irmã, Carolina.

## RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo central entender o erro e a ilusão transcendental no paralogismo da substancialidade da segunda edição da *Crítica da razão pura*. Os paralogismos, como parte da Dialética transcendental, definida por Kant como uma “lógica da ilusão”, são um ponto importante nessa investigação, uma vez que estão voltados para a crítica do *eu penso*, único texto disponível para a psicologia racional, que desempenha uma função positiva e indispensável já na dedução transcendental da *Crítica*. Na dedução transcendental, o *eu penso* é condição meramente formal de todo pensamento e não é, em si mesmo, ilusório. Assim, a Dialética Transcendental ganha contornos negativos a partir da introdução de um aspecto da própria natureza da razão em relação ao *eu penso*: a ilusão transcendental que é caracterizada como inevitável. Ao lado desta ilusão, existem os erros que são tratados como evitáveis. Eles não se originam na falta de atenção às regras lógicas, mas estão fundados na ilusão transcendental. O primeiro paralogismo, em sua versão B, é tomado como paradigmático nesta dissertação. Nele, Kant critica a psicologia racional quando esta afirma que o modo de existência do *eu penso* (a alma) pode ser tomado como substância. Essa afirmação envolve a compreensão de que a ilusão transcendental se engendra a partir de princípios racionais: um deles é de ordem lógica - “encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade” -, apresentado por Kant como uma necessidade subjetiva da atividade racional; outro princípio é de ordem transcendental - “dado o condicionado, o incondicionado também o é” -, caracterizado pela pretensão de validade objetiva da mesma atividade. O problema da relação entre esses dois princípios se coloca na medida em que o princípio transcendental é definido como ilusório. Logo, a ilusão transcendental se funda na assunção de que há validade objetiva quanto à alma (*eu penso*); ou seja, de que podemos encontrar um objeto existente, enquanto, de fato, esse objeto é incondicionado. Já o erro tem sua fonte na ilusão transcendental e ocorre quando tal ilusão conduz a um mau uso das categorias (no caso, da categoria substância), que consiste em estendê-las para além dos objetos da experiência em vista dos objetos transcendentais da razão que são incondicionados. O ganho alcançado nesta dissertação está em esclarecer a relação entre os princípios lógico e transcendental da razão, relação que é imprescindível para compreender a explicação geral da ilusão transcendental.

**Palavras-chave:** Kant; *Crítica da razão pura*; psicologia racional; paralogismo da substancialidade; erro; ilusão transcendental.

## ABSTRACT

The main objective of this dissertation is to understand the error and transcendental illusion in the paralogism of the substantiality of the second edition in the *Critique of Pure Reason*. Paralogisms, as part of the transcendental Dialectic, defined by Kant as a “logic of illusion”, are an important point in this investigation, since they are focused on the critique of *I think*, the only text available for rational psychology, which plays a positive and indispensable function already in the transcendental deduction of *Critique*. In transcendental deduction, *I think* is a merely formal condition of all thought and is not, in itself, illusory. Thus, the transcendental Dialectic gains negative contours from the introduction of an aspect of the very nature of reason in relation to the *I think*: the transcendental illusion that is characterized as inevitable. Beside this illusion, there are errors that are treated as preventable. They do not originate from a lack of attention to logical rules, but are based on transcendental illusion. The first paralogism, in its version B, is taken as paradigmatic in this dissertation. In it, Kant criticizes rational psychology when it states that the mode of existence of the *I think* (the soul) can be taken as a substance. This statement involves the comprehension that the transcendental illusion is generated from rational principles: one of them is of a logical order - “to find, for the conditioned knowledge of understanding, the unconditioned by which the unity is completed” -, presented by Kant as a subjective need for rational activity; another principle is of a transcendental order - “given the conditioned, the unconditioned is also” - characterized by the claim of objective validity of the same activity. The problem of the relation between these two principles arises insofar as the transcendental principle is defined as illusory. Therefore, the transcendental illusion is based on the assumption that there is objective validity to the soul (*I think*); that is, that we can find an existing object, while, in fact, this object is unconditioned. The error has its source in the transcendental illusion and occurs when such an illusion leads to a misuse of categories (in this case, the category of substance), which consists in extending them beyond the objects of experience in view of the transcendent objects of reason that are unconditioned. The gain achieved in this dissertation is to clarify the relation between the logical and transcendental principles of reason, a relation that is essential to understand the general explanation of the transcendental illusion.

**Key Words:** Kant; *Critique of pure reason*; rational psychology; paralogism of substantiality; error; transcendental illusion.



## SUMÁRIO

<b>Introdução ao problema:</b> ilusão e erro no primeiro paralogismo da segunda edição da <i>Crítica</i> .....	9
<b>1. CAPÍTULO 1: A ilusão transcendental e a sua relação com a máxima lógica (P1) e o princípio transcendental da razão (P2)</b>	
1.1. Considerações iniciais .....	20
1.2. A ilusão transcendental e os princípios da razão (princípio lógico e princípio transcendental).....	23
<b>2. CAPÍTULO 2: O <i>eu penso</i> e a ilusão transcendental no primeiro paralogismo da segunda edição da <i>Crítica da razão pura</i></b>	
2.1. Considerações iniciais .....	48
2.2. <i>Eu penso</i> .....	49
2.3. A ilusão transcendental no primeiro paralogismo da segunda edição da <i>Crítica</i> .....	64
<b>3. CAPÍTULO 3: Erro nos paralogismos da <i>Crítica da razão pura</i></b>	
3.1. Considerações iniciais .....	72
3.2. Erro originado na influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento .....	77
3.3. Erro originado na razão: o primeiro paralogismo da segunda edição da <i>Crítica</i> .....	84
<b>4. Considerações Finais</b> .....	96
<b>5. Referências bibliográficas</b> .....	100

## **Introdução ao problema:** ilusão e erro no primeiro paralogsimo da segunda edição da *Crítica*

Kant destaca, no início da Dialética Transcendental da *Crítica da razão pura*, que o erro da metafísica tradicional, incluindo a psicologia racional, não provém apenas de um erro categorial ou da desatenção às regras do raciocínio, mas da própria razão. Kant se refere a esse tipo de erro como proveniente da “ilusão transcendental”<sup>1</sup>:

Tais raciocínios, quanto aos resultados, deverão antes chamar-se sofismas, de preferência a raciocínios, embora, devido à sua origem, lhes possa competir este último nome, porque não surgiram de maneira fictícia ou fortuita, antes se originaram na natureza da própria razão. São sofismas, não dos homens, mas da própria razão pura, dos quais nem o mais sábio dos homens se poderia libertar; talvez conseguisse após porfiado esforço evitar o erro, mas da aparência/ilusão (*Schein*)<sup>2</sup>, que constantemente o persegue e engana, nunca se poderá libertar por completo<sup>3</sup>.

Ao mesmo tempo em que são sofismas quanto à forma, os erros da metafísica são raciocínios fundados na própria razão. Como erros, podem ser evitados, mas não a ilusão transcendental, que está na base deles: estão fundados “na natureza da própria razão [...] dos quais nem o mais sábio dos homens [...] talvez conseguisse após porfiado esforço evitar o erro, mas da ilusão (*Schein*), que constantemente o persegue e engana, nunca se poderá libertar por completo”.

De um lado, portanto, o erro metafísico pode ser evitado; por outro, a ilusão na qual se assenta é inevitável e incessante. Podemos observar que a caracterização desse erro e de sua fonte, a

---

<sup>1</sup> *KrV*, A295/B352. O presente texto faz uso das citações da seguinte maneira: as obras kantianas são citadas conforme a nomenclatura padrão, estabelecida pela *Kant-Forschungsstelle der Johannes Gutenberg-Universität Mainz*. Nesse sistema, as citações da *Crítica da razão pura* aparecem como *KrV*, as citações dos *Prolegômenos a toda metafísica futura* como *ProL.*, a *Lógica Jäsche* como *Log.*, a *Lógica Viena* como *V-Lo/Wiener*, e a *Dissertação de 1770* como *MSI*.

<sup>2</sup> Colocamos aqui as duas traduções possíveis para o termo *Schein*: Aparência ou ilusão. Na tradução de Santos e Morujão (2010), *Schein* é tomado como aparência; na tradução de Mattos (2012), como ilusão. Há ainda uma terceira possibilidade de tradução, como ocorre na tradução de Caimi (2009): aparência ilusória. É interessante notar que, no prefácio à tradução portuguesa da *Crítica* (p. XVII), escrito por Morujão, o tradutor se refere ao termo ilusão transcendental para explicar a Dialética, e não à aparência transcendental, tal como ocorre ao longo desta tradução. Em nosso trabalho, optamos por nos utilizar da tradução de *Schein* como ilusão. Esse termo, ao longo da Dialética, é explorado por Kant e traz sutilezas muitas vezes difíceis de verter do alemão para o português. Mas, o uso do termo ilusão parece salvaguardar um sentido positivo dessa atividade da razão, que é tratada como “natural e inevitável”, cuja função apropriada é expressa, no Apêndice da Dialética, como regulativa, na medida em que contribui para o uso mais extenso possível do entendimento. Além disso, a caracterização mais significativa de ilusão transcendental é tratada por Kant como princípios subjetivos que são tomados como princípios objetivos (*KrV*, A298/B354). Tal caracterização é colocada por Kant, no original, a partir do termo *Illusion*, fundamentando nossa escolha por ilusão na tradução em português, em todas as ocorrências do termo *Schein*. Cf. SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Immanuel Kant: Sobre a ilusão poética e a poética da ilusão (Esboço de um discurso de arguição “Sobre as ficções poéticas”). In: *Estudos Kantianos, Marília*, v. 2, n. 2, p. 291-314, Jul./Dez., 2014. pp. 291- 314.

<sup>3</sup> *KrV*, A339/B397.

ilusão transcendental, não é clara. Se a ilusão é inevitável, como o erro poderia ser evitado? Que diferença haveria entre um e outro, tanto no conjunto da Dialética Transcendental como no caso específico do primeiro paralogismo?

Assim, o objetivo central desta dissertação é compreender o que significa a ilusão transcendental e sua diferença em relação ao erro metafísico no primeiro paralogismo da segunda edição da *Crítica da razão pura*. Esse objetivo foi engendrado a partir da crítica de Kant à psicologia racional no primeiro paralogismo; essa crítica tem a peculiaridade de que a psicologia toma o *eu penso* como único ponto de apoio para extrair suas afirmações, o qual é também princípio de conhecimento. Mas, para entender esse problema, é preciso entender o quadro geral da Dialética transcendental: mais precisamente, a distinção entre ilusão transcendental – portanto, os princípios lógico e transcendental da razão - e o erro. Logo, o problema central dessa dissertação é dado pelo paralogismo; porém, esse problema exige, para ser situado e compreendido, o geral. Sobretudo porque a ligação entre esse quadro geral da Dialética e o paralogismo não é claro, como mostraremos em seguida. Desse modo, temos como problema central o primeiro paralogismo e sua peculiaridade, conforme apontado acima. Antes, isso requer que analisemos, como meio ou objetivo subordinado, o quadro geral da Dialética – daí a nossa divisão de capítulos nesta dissertação: no capítulo 1, investigamos o quadro geral para que, em seguida, possamos resolver o primeiro paralogismo quanto à ilusão transcendental e o erro nos capítulos 2 e 3.

Em relação à escolha pela segunda edição do primeiro paralogismo, tal fato se justifica por Kant ter reescrito completamente essa edição, que se tornou breve e mais concisa quando comparada com a edição A<sup>4</sup>. Na versão B, Kant dá um papel de destaque ao primeiro paralogismo, o que pode ser verificado quando ele apresenta, como exemplo de uma inferência paralogística, o paralogismo da substancialidade<sup>5</sup>. Ainda, parece-nos que os comentadores não realizam uma análise pormenorizada dessa edição, dedicando a maior parte de seus comentários à primeira edição, o que torna mais difícil a compreensão da segunda edição no que tange aos conceitos de ilusão e erro.

Desse modo, Kant assevera na edição desse paralogismo que, de um lado, que não se pode conhecer, legitimamente, o modo de existência da alma (*eu penso*) como substância, tal como pretendia a psicologia racional clássica; mas, por outro, o *eu penso* é também, na Analítica, fonte intelectual do conhecimento, não do erro. Em relação ao *eu penso* na edição B, está presente a

---

<sup>4</sup> Vale ressaltar que não é nosso objetivo nesta dissertação realizar a comparação entre as edições A e B dos paralogismos; mas sim, considerar a crítica kantiana quanto à ilusão e o erro na segunda edição por si mesma.

<sup>5</sup> *KrV*, B410-411.

alegação kantiana de que este é uma proposição empírica<sup>6</sup>, o que acarreta em dificuldades quanto a se entender o que é a ilusão transcendental no tocante ao *eu penso*. Aqui, Kant declara que há um conteúdo vinculado ao *eu* desta proposição, tomado como uma percepção empírica indeterminada. Tal afirmação pode nos levar a concluir que esse conteúdo é ilusório e, se for assim, o *eu penso* se tornaria o fundamento transcendental de um paralogismo também transcendental. Afinal, o que concerne à ilusão transcendental e o que concerne ao erro quando a psicologia racional afirma a substancialidade da alma (*eu penso*)?

Grier (1993) assinala a dificuldade em distinguir a ilusão transcendental dos erros engendrados por ela:

Kant precisa mostrar não só que os argumentos metafísicos são falaciosos, mas também como é que eles estão "enraizados" na própria natureza da razão. É precisamente neste último ponto, no entanto, que os argumentos de Kant são considerados falhos. O problema é que seus diagnósticos subsequentes das falácias dos argumentos metafísicos parecem não se relacionar com suas afirmações mais gerais sobre uma "inevitável ilusão". Essa queixa já é um lugar comum na literatura secundária e reflete a consideração comum de que as afirmações gerais de Kant sobre a ilusão transcendental são inconsistentes com suas críticas particulares das falácias envolvidas nos silogismos dialéticos. Embora esta objeção tenha sido suscitada em relação às críticas específicas de Kant a cada uma das disciplinas da metafísica racional, são de particular relevância para os paralogismos, em que a ligação entre as críticas específicas de Kant e a teoria geral da ilusão transcendental parece muito fraca<sup>7</sup>.

O que é importante aqui é a afirmação de Grier de que, nos paralogismos, “a ligação entre as críticas específicas de Kant e a teoria geral da ilusão transcendental parece muito fraca”. Dessa maneira, entender a distinção e relação entre erro e ilusão transcendental é problema mais acentuado nos paralogismos do que entre outras partes da Dialética Transcendental na *Crítica da razão pura*.

Para delinear melhor esse problema, temos que nos voltar para o que significa um paralogismo:

O paralogismo lógico consiste na falsidade de um silogismo no que diz 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. Desse modo, tal erro terá seu fundamento na natureza da razão humana, e trará consigo uma ilusão inevitável, ainda que não insolúvel<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> *KrV*, B420; B422-423n; B428.

<sup>7</sup> GRIER, M. Illusion and Fallacy in Kant's First Paralogism. In: *Kant Studien*, 83, 1993, p. 257.

<sup>8</sup> *KrV*, A341/B399.

A diferença entre os dois paralogismos, o lógico e o transcendental, está assentada no fundamento deles: em relação ao paralogismo lógico, sua falsidade está localizada na forma lógica, na medida em que Kant destaca que não importa o conteúdo do raciocínio. Portanto, o erro do paralogismo lógico está associado à lógica geral; essa última é definida por desconsiderar a origem e o conteúdo do conhecimento: ela “abstrai de todo o conteúdo do conhecimento, ou seja, de toda a relação deste ao objeto e considera apenas a forma lógica na relação dos conhecimentos entre si, isto é, a forma do pensamento em geral”<sup>9</sup>. Por sua vez, o paralogismo transcendental, sobre o qual está apoiado todo o capítulo dos paralogismos na *Crítica*, “(...) tem um fundamento transcendental para inferir erradamente no que diz respeito à forma”. Portanto, um paralogismo do ponto de vista da lógica formal é erro quanto à mera forma, enquanto um paralogismo transcendental também é um erro formal, mas que é baseado em um fundamento transcendental. Neste trabalho, pretendemos defender que esse “fundamento transcendental” é a ilusão transcendental.

Kant enuncia uma característica dos paralogismos: eles são “inferências dialéticas de primeira classe”<sup>10</sup>, distintas dos outros dois tipos de inferências, as antinomias e o ideal da razão pura. Isso significa que tais inferências correspondem aos silogismos categóricos<sup>11</sup>. Na *Lógica Jäsche*, Kant observa que “nas inferências categóricas da razão [...] só estas inferem por meio de um *terminum medium*”<sup>12</sup>. Disso decorre que os paralogismos são o único tipo de inferência em que a subsunção do conhecimento sob a condição da regra é realizada por meio do termo médio.

Na *Lógica Jäsche* ainda, Kant também define um paralogismo:

Uma inferência da razão que seja falsa segundo a forma, embora tendo a seu favor a aparência de uma inferência correta, chama-se falácia. Semelhante inferência é um paralogismo na medida em que nós próprios nos deixamos enganar por ela; um sofisma, na medida em que através dela procuramos enganar intencionalmente os demais. Observações: Os Antigos ocuparam-se muito da arte de fazer semelhantes sofismas. Por isso surgiram muitos no gênero, por exemplo, o *sophisma figurae dictionis*, no qual o *medius terminus* é tomado em sentido diverso<sup>13</sup>.

Kant destaca nessa obra que a questão colocada em um paralogismo é “inferência da razão [...] falsa segundo a forma [...] chama-se falácia”. Aqui, o procedimento realizado pela razão

---

<sup>9</sup> *KrV*, A55/B79.

<sup>10</sup> *KrV*, A340/B397-98.

<sup>11</sup> *KrV*, A406/B432.

<sup>12</sup> *Log.*, AA 09:123.

<sup>13</sup> *Log.*, AA 09: 135.

mediante inferência é chamado de falácia que, por sua vez, é formal. Além disso, as falácias formais desse tipo podem ser contrapostas, segundo a passagem acima, entre paralogismo e sofisma.

O paralogismo ocorre quando nós mesmos nos enganamos por essa falácia, ao passo que um sofisma se caracteriza pela intenção de enganar outras pessoas. Proops (2010) aponta que, dificilmente, essa contraposição entre paralogismo e sofisma é considerada por Kant na *Crítica* pelo fato de que, se fosse esse o caso, somente o paralogismo consistiria numa falácia, enquanto os outros dois raciocínios dialéticos, as antinomias e o ideal da razão pura seriam sofismas<sup>14</sup>.

Desse modo, o comentador afirma que, com vistas à caracterização de um paralogismo, o texto que melhor a evidencia é aquele do início dos paralogismos na *Crítica* que, como vimos, compara o paralogismo lógico com o paralogismo transcendental.

Ainda com o objetivo de compreender o que significa um paralogismo e o erro formal no qual o paralogismo consiste, voltemos ao excerto citado da *Lógica Jäsche*: “*sophisma figurae dictionis* [...] no qual o termo médio é tomado em sentido diverso”. Essa passagem parece mostrar que, ao destacar que “o termo médio é tomado em sentido diverso”, a inferência, embora pareça correta, não é válida. Ou seja, um paralogismo é um silogismo inválido formalmente.

No entanto, o problema aqui é que Kant também expõe que as inferências paralogísticas são resultado do uso inadequado das categorias, ou seja, o erro não parece ser meramente formal, mas diz respeito à lógica transcendental, a partir da qual se considera também o conteúdo do conhecimento. No primeiro paralogismo, em sua versão B, Kant destaca:

Para que esse conceito [ser pensante] designe, com o nome de substância, um objeto susceptível de ser dado, para que se converta em conhecimento, tem de ter por fundamento uma intuição permanente, condição indispensável da realidade objetiva de um conceito, ou seja, o único meio pelo qual o objeto é dado. Ora, na intuição interna, nada há de permanente, porque o eu é tão-só a consciência do meu pensamento; falta-nos pois também, se nos detivermos apenas no pensamento, a condição necessária para aplicar a si mesmo, como ser pensante, o conceito de substância<sup>15</sup>.

Esse excerto é trazido por Kant logo após a sua apresentação do silogismo da substancialidade e de sua discussão acerca da ambiguidade do termo médio. Nele, Kant afirma que não é possível aplicar a categoria de substância ao ser pensante, pois nesse não há uma intuição que permaneça. Aqui, podemos observar que o filósofo não faz referência à ilusão transcendental. Desse

---

<sup>14</sup> PROOPS, I. Kant's First Paralogism. In: *Philosophical Review*, v. 119, n. 4, 2010. p. 466.

<sup>15</sup> *KrV*, B412-413.

modo, como conjugar o erro formal e o mau uso das categorias com a ilusão transcendental, quando consideramos essa última como o fundamento do paralogismo que, por sua vez, é também transcendental? Em outras palavras, qual o papel da ilusão transcendental se o erro parece se fundar apenas no mau uso da categoria de substância, como parece dizer Kant na passagem acima? De acordo com Grier:

A posição kantiana é de que todos os silogismos dialéticos estão baseados no esforço de adquirir conhecimento das coisas em geral ou coisas em si (e.g., a alma) por meio dos puros conceitos do entendimento (e.g., “substância”). De um lado (e do ponto de vista da lógica geral), esses silogismos podem ser demonstrados dedutivamente inválidos devido a ambiguidade do termo médio ou, de modo equivalente, do uso do termo. De outro lado (ponto de vista da lógica transcendental) os silogismos podem ser demonstrados “dialéticos” porque eles acarretam um mau uso transcendental do pensamento. Embora essas considerações possam iluminar a relação entre as denúncias de Kant quanto à ambiguidade do termo médio e a falácia formal, assim como seu esforço em trazer à tona essas denúncias [...] nos termos de um mau uso transcendental dos conceitos, isso ainda não coloca um ponto final no assunto. Essa é uma das razões para o diagnóstico de Kant sobre a ambiguidade não ser claro<sup>16</sup>.

Assim, onde está a ilusão transcendental como fundamento desses erros? Como assinalamos anteriormente, pretendemos defender que a ilusão transcendental é o “fundamento transcendental” para que se considere um paralogismo como transcendental. Contudo, essa tese conduz à dificuldade de compreendermos a função do *eu penso* nos paralogismos. Pois, Kant afirma que o *eu penso* é o único ponto de apoio a partir do qual a psicologia racional extrai todas as suas conclusões:

O *eu penso* é, pois, o único texto da psicologia racional de onde esta deverá extrair toda a sua sabedoria. Facilmente se vê que se esse pensamento deve referir-se a um objeto (a mim próprio), não poderá conter senão predicados transcendentais, porque o mínimo predicado empírico destruiria a pureza racional desta ciência e a sua independência relativamente a qualquer experiência<sup>17</sup>.

Ao considerarmos isso, poderíamos ser levados à conclusão de que o fundamento transcendental sobre o qual está baseado o erro no paralogismo transcendental é o *eu penso*. No entanto, o *eu penso* é condição meramente formal de todo pensamento e não é, em si mesmo, dialético, diferentemente das afirmações acerca da constituição e natureza da alma às quais chega a psicologia racional. Por um lado, portanto, um paralogismo do ponto de vista transcendental “tem

---

<sup>16</sup> GRIER, M. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 157.

<sup>17</sup> *KrV*, A 343/B401.

um fundamento transcendental, que nos faz concluir, falsamente, quanto à forma”; por outro, o texto de todo e qualquer paralogismo central é o *eu penso*, que é meramente formal. Ou seja, o paralogismo transcendental não é apenas formal, há um erro fundado na ilusão transcendental.

Apesar de Kant destacar que há uma percepção empírica indeterminada - “minha existência” - contida no *eu penso* da edição B dos paralogismos, o filósofo argumenta que esse *eu* ainda é “puramente intelectual”<sup>18</sup>. Isso significa que o *eu penso* não é, em si mesmo, ilusório. Portanto, qual seria o fundamento transcendental do primeiro paralogismo (B)? E, se este fundamento é a ilusão transcendental, como relacioná-la aos princípios racionais, já que ela está localizada na razão humana?

Nossa análise, em relação ao último ponto, está vinculada ao que Kant trata como a questão geral que irá guiá-lo na investigação da Dialética transcendental:

Em uma palavra, a questão é se a razão contém a priori em si, *i. e.*, como razão pura, princípios sintéticos e regras, e em que podem consistir esses princípios. O procedimento formal e lógico da razão nos silogismos já nos dá aqui suficiente orientação quanto ao que será, no conhecimento sintético pela razão pura, o fundamento do seu princípio transcendental<sup>19</sup>.

Nesse excerto, Kant destaca que ele investiga os princípios próprios à razão pura - “a questão é se a razão contém a priori em si, *i. e.*, como razão pura, princípios sintéticos e regras” - e em que eles se baseiam - “em que podem consistir esses princípios”. Em seguida, sem maiores explicações, Kant diz que o uso formal e lógico da razão dará diretrizes em relação ao seu princípio transcendental. Nesse contexto, Kant apresenta dois princípios da razão, um deles é lógico e o outro, transcendental<sup>20</sup>.

Tendo como problema geral desta dissertação a crítica kantiana ao primeiro paralogismo da psicologia racional, é preciso entender o que significam os princípios racionais. Isso ganha relevância porque, em primeiro lugar, a partir de princípios sediados na própria razão, Kant pode assegurar que haja uma diferenciação entre ilusão transcendental – considerada como princípios ilusórios da própria razão; mas que, apesar de ilusórios e inevitáveis, são necessários à atividade racional - e os erros – ainda que tenham a ilusão transcendental como fonte, seriam evitáveis. Em segundo lugar, ao afirmar que a razão é sede da ilusão transcendental, Kant pode garantir que essa

---

<sup>18</sup> *KrV*, B423n.

<sup>19</sup> *KrV*, A306/B363.

<sup>20</sup> *KrV*, A307/B364.



ilusão não seja originada no realismo transcendental<sup>21</sup> e que este seja mantido como erro, pois o realismo poderia ser evitado, diferente da própria ilusão, esta sim inevitável.

O princípio lógico é apresentado por Kant da seguinte maneira:

P1<sup>22</sup>: Buscar o incondicionado para os conhecimentos condicionados do entendimento, completando-se assim a unidade deste último<sup>23</sup>.

Kant descreve esse princípio lógico, que podemos designar como P1, tal como o faz Grier, como uma lei subjetiva ou necessidade subjetiva porque não diz respeito aos objetos<sup>24</sup>, mas sim ao incondicionado que completa a unidade do entendimento. P1 se vincula ao uso lógico da razão porque nesse uso “a razão abstrai de todo conteúdo do conhecimento”<sup>25</sup>.

O segundo princípio identificado por Kant é o princípio transcendental:

P2: 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<sup>26</sup>.

O princípio transcendental, ou como o nomeia Grier de P2, indica que o incondicionado (no nosso caso, a alma) é buscado em relação a uma série de condições e, o problema em relação a esse princípio é de se considerar um valor objetivo nele, ou seja, supor “com excessiva precipitação, essa integridade absoluta da série das condições nos próprios objetos”<sup>27</sup>. Isso significa que a alma poderia, segundo esse princípio, ser tratada como objeto metafísico.

---

<sup>21</sup> O realismo transcendental é definido por Kant nos paralogismos da razão pura, opondo-o à sua tese do idealismo transcendental: “Compreendo por *idealismo transcendental* de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si. A este idealismo opõe-se um *realismo transcendental*, que considera o espaço e o tempo como algo dado em si (independente da nossa sensibilidade). O realista transcendental representa, pois, os fenômenos exteriores (se se admite a sua realidade) como coisas em si, que existem independentemente de nós e da sua sensibilidade e, portanto, também estariam fora de nós, segundo conceitos puros do entendimento” (*KrV*, A369, grifos do autor).

<sup>22</sup> P1 e P2 são as notações utilizadas pela comentadora Michelle Grier para as máximas da razão. Ver os seguintes trabalhos da comentadora: GRIER, M. Illusion and Fallacy in Kant's First Paralogism. In: *Kant Studien*, 83, 1993. pp. 257– 282. Ver também: GRIER, M. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. New York: Cambridge University Press, 2001. Allison (2004) a segue utilizando-se das mesmas notações (Cf. ALLISON, H. E. *Kant's transcendental idealism*. London: Yale University Press, 2004).

<sup>23</sup> *KrV*, A308/B364.

<sup>24</sup> *KrV*, A306/B362.

<sup>25</sup> *KrV*, A299/B355.

<sup>26</sup> *KrV*, A308/B364.

<sup>27</sup> *KrV*, A309/B366.

Kant trata de maneira breve da passagem que se dá de P1 para P2, ou seja, de um princípio caracterizado a partir de sua necessidade subjetiva (P1) para outro princípio (P2), de outra ordem, que se refere ao transcendental. Ele somente diz que P1 (princípio lógico) “não pode tornar-se um princípio da razão pura, contudo, *a não ser em se assumindo*”<sup>28</sup> P2 (princípio transcendental). Logo, para assumirmos que há um princípio transcendental da razão, devemos admitir que a passagem do princípio lógico (P1) para o princípio transcendental (P2) impõe uma necessidade objetiva – porque “está contida no objeto e em sua conexão”- de P2. Ainda, Kant indica que é a partir dessa exigência (objetiva) de P2, que ele se torna o princípio ilusório da razão ou a ilusão transcendental.

Ao nos voltarmos para a questão geral da Dialética transcendental colocada por Kant, ou seja, se existem princípios próprios à razão, a resposta é afirmativa. Porém, Kant também salienta que o uso lógico e formal da razão “dá suficiente orientação quanto ao que será [...] o fundamento do seu princípio transcendental”. As dificuldades que decorrem a partir desta indicação de Kant em nosso trabalho seguem o próprio movimento argumentativo do filósofo desde a apresentação dos princípios lógico e transcendental da razão até os paralogismos – especialmente, do primeiro. Essa ordem de exposição se justifica porque o fundamento transcendental em que os paralogismos estão baseados está vinculado ao princípio transcendental (P2), porque pretendemos defender que este é o princípio ilusório da razão.

Tendo em vista que o paralogismo transcendental tem como origem um fundamento também transcendental e, presumindo-se que este fundamento seja a ilusão transcendental, é o princípio transcendental (P2) que estaria por detrás dos paralogismos? Em outros termos, só há um paralogismo transcendental por causa da ilusão transcendental? E os erros apontados por Kant como resultado dessa ilusão, o que eles significam? E, qual o sentido disso no caso particular do primeiro paralogismo, em sua edição B, a partir do qual a alma (*eu penso*) é substância? Afinal, o *eu penso*, afirmado por Kant como o único texto da psicologia racional, seria ilusório ou não nessa versão do primeiro paralogismo?

A partir desses breves apontamentos, temos como objetivo central entender o erro e a ilusão transcendental no paralogismo da substancialidade na segunda edição da *Crítica da razão pura*: como o esquema explicativo geral de Kant sobre a ilusão transcendental inevitável como fundamento de um erro evitável se aplica para o caso do paralogismo da substancialidade? Pois, aqui, o fundamento da ilusão, na Dialética, parece ser o mesmo fundamento do conhecimento, na Analítica Transcendental.

---

<sup>28</sup> *KrV*, A308/B364.

Levando em consideração este problema, as etapas que constituem este trabalho são:

Em primeiro lugar, é importante que analisemos o que significam e em que consistem os princípios da razão para Kant, apontando para as incongruências entre os comentadores, com o objetivo de escolhermos, dentre eles, uma análise que nos pareça adequada para esse problema. Kant aponta para o princípio transcendental da razão como a instância da ilusão transcendental. Logo, o intuito de nosso primeiro capítulo é realizar um exame do mecanismo em geral da ilusão transcendental.

Em segundo lugar, trataremos do mecanismo da ilusão transcendental reposto no primeiro paralogismo em sua edição B da *Crítica*. Para que isso seja cumprido, é relevante fazer uma análise do *eu penso*. É possível se questionar se o *eu penso* dos paralogismos é o mesmo *eu penso* da dedução transcendental. Por isso, examinar o papel do *eu penso* é primordial antes de nos dedicarmos ao exame da ilusão transcendental, tal como apresentada no primeiro paralogismo da edição B. Portanto, esses serão os objetivos de nosso segundo capítulo.

Em terceiro lugar, analisaremos o que significa o erro, como resultado da ilusão transcendental. O erro analisado neste capítulo não é originado na falta de atenção às regras lógicas, mas em raciocínios da própria natureza da razão. De maneira preliminar, será indispensável tratar do que seja o erro: em um primeiro momento, Kant parece dizer tratar-se apenas da relação conflituosa entre sensibilidade e entendimento. Porém, veremos que nenhuma dessas faculdades erra por si mesma. Em seguida, Kant afirma que o erro é considerado como a “influência despercebida” da sensibilidade sobre o entendimento. Isso nos levará a tratar desse erro de dois modos: no primeiro, os princípios do entendimento são estendidos para as coisas em geral a partir da pressuposição equivocada de que as condições da sensibilidade são dadas objetivamente, e não como condições subjetivas, segundo as quais as coisas nos são dadas como fenômenos. No segundo, não se considera a influência da sensibilidade em relação ao entendimento: os esquemas transcendentais, a partir dos quais ocorre a aplicação da categoria ao objeto de acordo com as condições sensíveis.

A segunda natureza do erro estaria assentada na razão, a partir da ilusão transcendental. Essa ilusão nos conduz a um mau uso das categorias, que consiste em estender os conceitos puros do entendimento (categorias) para além dos objetos da experiência em vista dos objetos transcendentais da razão que são incondicionados. Desse modo, a primeira consideração do erro como uma influência da sensibilidade sobre o entendimento é útil ao examinarmos como se dá o erro em

relação aos objetos da razão. Sobre esses objetos, não há possibilidade alguma de submetê-los às condições sensíveis.

Então, veremos que o erro na segunda edição dos paralogismos está pautado na ambiguidade do termo médio associada ao mau uso da categoria substância. O termo médio aqui é tomado como sujeito lógico (*eu penso*) e sujeito metafísico, resultando no uso do *eu* como algo existente substancialmente.

Ao final, pretendemos defender a hipótese quanto à conversão necessária do princípio lógico para o princípio transcendental que não foi considerada completamente pelos comentadores: Grier (2001) defende que o princípio transcendental da razão é “condição de aplicação”<sup>29</sup> do princípio lógico. No entanto, observaremos que essa explicação para a relação entre os princípios da razão não é satisfatória. O ganho que temos a partir disso é esclarecer o mecanismo geral da ilusão transcendental.

---

<sup>29</sup> GRIER, 2001, p. 126.

# 1. CAPÍTULO 1: A ilusão transcendental e a sua relação com a máxima lógica (P1) e o princípio transcendental da razão (P2)

## 1.1. Considerações Iniciais

A Dialética Transcendental da *Crítica da razão pura* como um todo procura não apenas levantar objeções pontuais contra a metafísica clássica, mas também apresentar como seus erros estão fundados em raciocínios da própria razão humana. Os paralogismos, primeiro capítulo da Dialética transcendental, tratam das conclusões falaciosas acerca da alma às quais a metafísica é conduzida devido à ilusão transcendental, a qual, por sua vez, está radicada na própria razão humana.

Neste primeiro capítulo, trataremos dos princípios da razão discutidos por Kant, a saber, o princípio lógico e o princípio transcendental. Tais princípios racionais estão intrinsecamente ligados à ilusão transcendental, como veremos no decorrer deste capítulo. A definição destes princípios tem como objetivo compreender o que significa a ilusão transcendental no paralogismo da razão em seu primeiro momento: ou seja, à conclusão criticada por Kant de que a alma – um dos modos da unidade incondicionada<sup>30</sup> - é substância. Essa conclusão traz uma dificuldade que diz respeito ao significado de ilusão transcendental no contexto do primeiro paralogismo, que só pode ser superada se entendermos a diferença e relação entre ela e o erro. É importante notar, desde já, que erro e ilusão são conceitos distintos, o que torna possível a Kant afirmar que a ilusão pode ser inevitável, ao mesmo tempo que afirma que o erro pode ser evitável.

Como um primeiro passo para sanar tal dificuldade, vamos nos deter no conceito de ilusão transcendental e em sua relação com os princípios racionais, como apresentados por Kant no início da Dialética transcendental e no Apêndice à Dialética da *Crítica da razão pura*. Esse primeiro passo se justifica em nosso trabalho, como um todo, pois é importante entender o mecanismo da ilusão transcendental em geral – tratado por Kant nestas duas partes da *Crítica* – para que, depois, possamos compreender como esse mecanismo é repostos nos paralogismos, de maneira específica, no primeiro paralogismo. Vale observar também que, nos paralogismos, Kant afirma que o *eu penso* é único texto de apoio da psicologia racional para que sejam extraídas as afirmações acerca da

---

<sup>30</sup> Os outros modos do incondicionado são: Deus e mundo.

natureza e da constituição da alma<sup>31</sup>. Contudo, o *eu penso* é condição meramente formal de todo pensamento e não é, em si mesmo, dialético, diferentemente daquelas afirmações.

A partir destas breves considerações, os objetivos deste primeiro capítulo podem ser elencados a seguir:

1. É necessário, em primeiro lugar, analisar o que significam o princípio lógico e o princípio transcendental da razão<sup>32</sup> para que se possa elucidar o que é a ilusão transcendental, algo que está longe de ser claro, como mostram as diferentes controvérsias entre os comentadores de Kant. A *Crítica da razão pura* apresenta tais princípios em dois momentos complementares: no início da Dialética transcendental e no Apêndice à Dialética. Com isso, tentaremos esclarecer, num primeiro momento, o que Kant quer dizer com ilusão transcendental de um modo geral, sem relacioná-la ainda à especificidade que assume em cada uma das três ideias transcendentais. Trata-se, portanto, de analisar a ilusão transcendental como estabelecida em dois princípios enraizados na própria razão humana, que iremos denominar, seguindo alguns intérpretes de Kant, de P1 e P2.

2. Se a ilusão transcendental está vinculada a um dos princípios racionais, o princípio transcendental da razão (P2), tal como apresentado por Grier (2001), Allison (2004) e Proops (2010)<sup>33</sup>, devemos levar em consideração como Kant deriva este princípio transcendental (P2) do princípio do uso lógico da razão (P1); se P2 é derivado de P1, ambos sediados na razão, então surgem duas perguntas distintas, mas correlacionadas: (i), a ilusão transcendental não envolveria também a forma lógica da razão? Ou melhor, se ambos são princípios da razão pura, o princípio transcendental (P2) não seria igual ao princípio lógico (P1)? (ii), se, pelo contrário, P1 e P2 são distintos, como poderiam relacionar-se entre si? Cabe, portanto, examinar essas duas possibilidades ou perguntas.

2.1. No caso (i) desses princípios serem iguais, podemos tomar Grier (2001) como ponto de partida. A comentadora destaca que “apesar de P2 *aparentar* ser completamente diferente do princípio de P1, a visão de Kant parece ser a de que *P1 e P2 expressam exatamente a mesma exigência da razão*, vista de maneiras diferentes”<sup>34</sup>. Desse ponto de vista, Grier (2001) trata P1 e P2

---

<sup>31</sup> *KrV*, A343/B401.

<sup>32</sup> Essa análise é bastante significativa, pois Grier (2001) aponta que a distinção entre P1 e P2 não é comum na literatura kantiana sobre a Dialética transcendental. Ainda, a comentadora assinala que, quando essa distinção é realizada, os dois princípios são tomados como se eles fossem iguais (GRIER, 2001, p. 122). Acreditamos que retomar essa discussão em Kant, como ela é tratada por Grier e um contraponto à leitura desta comentadora a partir de Proops (2010), contraponto conjugado à crítica de Longuenesse (2003), é de grande valia para nossa pesquisa, já que um de nossos objetivos é compreender o que significa a ilusão transcendental no primeiro paralogismo.

<sup>33</sup> Cf. GRIER, M. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Ver também: ALLISON, H. E. *Kant's transcendental idealism*. London: Yale University Press, 2004 e PROOPS, I. Kant's First Paralogism. In: *Philosophical Review*, v. 119, n. 4, 2010. pp. 449- 495.

<sup>34</sup> GRIER, 2001, p. 124, grifos nossos.

como se fossem iguais por “expressarem a mesma exigência da razão”. Então, ao supor que P1 e P2 são iguais, em P1 (uso lógico da razão) não estaria também localizada a ilusão transcendental?

**2.2.** No caso (ii) desses princípios serem diferentes, a mesma comentadora assinala que: a) o princípio transcendental (P2) é a ilusão transcendental<sup>35</sup>. Ou ainda, b) é na relação entre P1 e P2 que está a chave para a compreensão da ilusão transcendental. Parece-nos que afirmar que a ilusão transcendental está alocada em P2 é bastante diferente de dizer que ela está na conexão entre P1 e P2.

**2.2.1.** Caso se confirme que o princípio transcendental (P2) é a instância da ilusão transcendental (a), devemos considerar o que Kant quer dizer quando afirma que o princípio transcendental (P2) envolve uma ilusão inevitável e necessária<sup>36</sup>. Essa afirmação é obscura, logo, pretendemos analisar o que significa dizer que P2 é ilusório e por que devemos assumi-lo, já que ele é ilusório. Ou seja, por que, apesar de ser ilusório, Kant ainda toma P2 como necessário à razão? Por que não ficar somente com o princípio lógico (P1), já que esse não é ilusório? P2 não seria, portanto, dispensável e, como tal, contingente à própria razão humana?

Quanto à ilusão transcendental estar localizada na relação entre P1 e P2 (b); desse modo, não parece estar somente em P2, devemos levar em consideração que Grier trata P2 como “condição de aplicação de P1”<sup>37</sup>. Isto significa que P2 envolveria um conteúdo transcendental que seria introduzido no princípio lógico e, a partir desse movimento, a ilusão transcendental seria estabelecida. Nesse ponto, Proops (2010) discorda de Grier (2001), dizendo que P1 é mera máxima lógica, não podendo ser aplicado. Assim, P1 poderia ser somente “cumprido ou violado”<sup>38</sup>. Com isso, Proops (2010) parece tratar de P1 como condição de P2, contrapondo-se à leitura de Grier (2001). Além da crítica de Proops (2010), Longuenesse (2003) traz uma breve consideração criticando a interpretação de Grier (2001) em relação à analogia que esta faz entre P1 e P2 e a forma lógica do juízo e as categorias<sup>39</sup>. Sobre esta analogia, Longuenesse (2003) constata que a explicação de Grier sobre a ilusão transcendental é prejudicada, pois é obscura sua compreensão da relação entre as formas do juízo e categorias. Isso nos conduz a concordar com a interpretação de Proops (2010), pois compreendemos que P1 é diferente de P2 e que P1 é condição de P2, estando a ilusão transcendental alocada em P2.

---

<sup>35</sup> GRIER, 2001, p. 123.

<sup>36</sup> *KrV*, A651/B679.

<sup>37</sup> GRIER, 2001, p. 126.

<sup>38</sup> PROOPS, 2010, p. 453.

<sup>39</sup> LONGUENESSE, B. Book reviews: Kant's Doctrine of Transcendental Illusion, by Michelle Grier. In: *Mind: A quarterly review of philosophy*, v. 112, n. 448, 2003. p. 721.

Neste primeiro capítulo, portanto, pretendemos analisar as definições formuladas por Kant sobre P1 e P2, a fim de verificar se eles são iguais ou diferentes, com o objetivo principal de esclarecer o conceito crítico de ilusão transcendental. Após esse primeiro passo, realizaremos a análise desse conceito, na qual se inclui a consideração de Grier (2001) sobre a ilusão transcendental, que nos parece obscura nos pontos explicitados acima; e, em particular, a crítica à Grier (2001) realizada por Proops (2010) e Longuenesse (2003).

## 1.2. A ilusão transcendental e os princípios da razão (princípio lógico e o princípio transcendental)

Tomemos o seguinte excerto:

Da natureza do erro, cujo conceito encerra, como observamos, além da falsidade, ainda a aparência da verdade a título de característica essencial, resulta para a verdade de nosso conhecimento a seguinte e importante regra:

A fim de evitar erros- e inevitável nenhum erro o é absolutamente ou simplesmente, muito embora o possa ser relativamente para os casos em que, mesmo sob o risco de errar, é inevitável para nós julgar – repetindo, a fim de evitar erros, é preciso procurar descobrir e explicar a fonte dos mesmos, a aparência [*Schein*]<sup>40</sup>.

Nessa passagem da *Lógica Jäsche*, Kant considera o erro e a ilusão em geral, sem especificar o contexto particular desses conceitos, como é adequado ao uso lógico do pensar que abstrai do conteúdo e da origem do conhecimento. Essa passagem torna claro que a aparência (ou ilusão) em geral é a origem dos erros. Essa mesma consideração geral será retomada pela Dialética Transcendental, do ponto de vista transcendental. Nesse contexto específico, a Dialética transcendental da *Crítica da razão pura* procura mostrar como a ilusão transcendental é fonte de erros da metafísica dogmática. Não se trata, portanto, da ilusão e do erro em geral, como na passagem acima citada da *Lógica Jäsche*, mas da ilusão radicada na razão em relação aos pretensos conhecimentos *a priori* alegados pela metafísica. Essa ilusão é derivada da razão como produtora de princípios e conceitos *a priori*, que pretende, como tal, propiciar validade objetiva para esses conhecimentos metafísicos.

---

<sup>40</sup> *Log.*, AA 09:56.



Conforme assinalado por Kant, a Dialética transcendental é uma “lógica da ilusão”<sup>41</sup> e, em suas páginas iniciais, há a discussão sobre o uso da razão e de seus princípios na tentativa de mostrar a relação entre esse uso e a ilusão transcendental. Afinal, o que significa dizer que não se pode afirmar que a alma (*eu penso*) é substância e que essa afirmação é produto da ilusão transcendental? Em outras palavras, não é claro o que Kant quer dizer quando afirma que a conclusão da psicologia racional é falaciosa e, também, tem sua sede na nossa própria razão, sendo fundada numa ilusão transcendental que é tanto inevitável, bem como necessária. Ainda, tendo em vista que a ilusão transcendental detém uma relação com os princípios da razão, é importante estabelecer quais são esses princípios e como a ilusão se engendra a partir deles. A partir disso, vejamos o seguinte excerto:

Pois aqui temos que lidar com uma *ilusão natural* e inevitável, que se baseia em princípios subjetivos e os faz passar por objetivos [...]. 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 cada vez suprimidas<sup>42</sup>.

A ilusão transcendental é caracterizada como “natural e inevitável”, por estar radicada na própria razão humana. Se é assim, ela não é produto da ignorância humana ou de sofismas criados premeditadamente para enganar outras pessoas, nem invenções arbitrárias de escolas filosóficas historicamente constituídas. É, antes, a própria razão humana que traz consigo uma dialética da qual não consegue se desvencilhar: “Há uma dialética natural e inevitável da razão pura”. Mesmo depois de descoberta, essa ilusão, por ser natural à razão, não deixa de enganar, lançando a própria razão humana em confusões, ainda que momentâneas. Outra descrição importante da ilusão transcendental é proposta por Kant quando afirma que essa ilusão “se baseia em princípios subjetivos e os faz passar por objetivos”. Porém, essa descrição ainda não nos esclarece o que seja a ilusão transcendental, pois o que são princípios subjetivos e princípios objetivos da razão? Devemos, portanto, buscar em outro lugar da Dialética uma caracterização mais precisa.

É no início da Dialética transcendental que podemos encontrar essa caracterização, que apresenta dois princípios da razão. O primeiro é o princípio lógico, assim caracterizado:

---

<sup>41</sup> *KrV*, A293/B350.

<sup>42</sup> *KrV*, A298/B354-55, grifos do autor.

P1: Buscar o incondicionado para os conhecimentos condicionados do entendimento, completando-se assim a unidade deste último<sup>43</sup>.

Esse princípio lógico pode ser designado como P1, tal como o faz Grier. P1 é definido por Kant como uma lei subjetiva ou, ainda, como uma necessidade subjetiva que não diz respeito aos objetos<sup>44</sup>, “uma vez que a razão abstrai de todo conteúdo do conhecimento”<sup>45</sup>; e por isso que P1 se vincula ao uso lógico da razão ou, ainda, P1 é o uso lógico do princípio que, como tal, abstrai do conteúdo do conhecimento e, por isso, da referência a objetos. É um uso puramente formal. Como entender esse uso de P1?

Kant destaca que a função da razão, em seu uso lógico-formal, está vinculada à “universalidade do conhecimento por conceitos, e o próprio silogismo é um juízo que é determinado *a priori* no inteiro âmbito da sua condição”<sup>46</sup>. Isso pode ser explicado pela seguinte afirmação de Kant: “a razão procura no seu uso lógico a condição universal de seu juízo (da conclusão), e o silogismo não é ele mesmo outra coisa senão um juízo por meio da subsunção de sua condição sob uma regra universal (premissa maior)”<sup>47</sup>.

As inferências categóricas são paradigmáticas nesse uso lógico da razão e, com o objetivo de exemplificar tais inferências, Kant se utiliza do seguinte exemplo: Todos os homens são mortais/Caio é humano/Caio é mortal. Allison (2004) explica esse procedimento inferencial da razão: a regra geral é afirmada na premissa maior “Todos os homens são mortais”; sendo assim, a “condição da regra” - que é a subsunção da condição da regra “tomada em todo o seu alcance”<sup>48</sup> -, significa dizer que “alguém é humano”. Disso, se segue que Caio cai sob essa condição, autorizando, então, a inferência de que “Caio é mortal”<sup>49</sup>. Podemos notar que cabe à razão, em seu uso lógico, fornecer a conclusão (condição geral) de que um particular pode ser subsumido à regra geral<sup>50</sup>, esta última dada pelo entendimento.

---

<sup>43</sup> *KrV*, A308/B364.

<sup>44</sup> *KrV*, A306/B362.

<sup>45</sup> *KrV*, A299/B355.

<sup>46</sup> *KrV*, A321/B378.

<sup>47</sup> *KrV*, A307/B364.

<sup>48</sup> *KrV*, A322/B379.

<sup>49</sup> ALLISON, H. E. *Kant's transcendental idealism*. London: Yale University Press, 2004. p. 311.

<sup>50</sup> Kant diz: “Uma inferência da razão é o discernimento da necessidade de uma proposição pela subsunção de sua condição a uma regra geral dada” (*Log.*, AA09:120).

É importante destacar o que significa a expressão “condição” para Kant. Longuenesse (1998a) explica que a condição é o que torna possível a subsunção de um conhecimento a outro. Ou seja:

[...] é condição o termo subsumido ou o que subsume, termo que, em quaisquer dos casos, necessita, para que seja ele mesmo condição, de outro termo, que subsume ou que é subsumido, cuja função de condição, por sua vez, só é adquirida por sua relação com o primeiro termo, assim como um terceiro termo, que subsume ou que é subsumido etc.<sup>51</sup>

Vale ressaltar que a razão, considerando seu princípio lógico, demanda que se busque a totalidade de condições para que haja a completude do conhecimento. Então, uma condição requer outra que vá além dessa e, entre um termo subsumido e outro que subsume, a razão busca chegar à essa totalidade que, para Kant, é o incondicionado ou conceito transcendental da razão:

[...] o conceito transcendental da razão é apenas o conceito da *totalidade* das *condições* relativamente a um condicionado dado. Como, porém, só o *incondicionado* possibilita a totalidade das condições e, reciprocamente, a totalidade das condições é sempre em si mesma incondicionada, um conceito puro da razão pode ser definido, em geral, como o conceito do incondicionado, na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado<sup>52</sup>.

Na medida em que a ideia da razão é o incondicionado, ela se refere à “totalidade de condições” que concerne a um condicionado dado. Ser dado significa que o condicionado pode ser encontrado<sup>53</sup>; porém, essa totalidade de condições é, ela mesma, incondicionada. Assim, condição assinala uma demanda da razão pelo fundamento de algo (“o incondicionado [...] contém um *fundamento* da síntese do condicionado”), ou ainda, pela resposta do porquê desse algo.

É importante notar, nessa passagem, que Kant usa também o termo “fundamento”. Proops (2010) sugere, a partir da *Lógica Viena*, que Kant trata de maneira indistinta dos termos condição e fundamento, sendo este último caracterizado como: “fundamento é a base pela qual eu conheço o porquê algo é”<sup>54</sup>. Desse modo, a razão, em P1, busca encontrar a totalidade de condições ou o incondicionado para o conhecimento condicionado do entendimento, o que diz respeito à sua

---

<sup>51</sup> LONGUENESSE, B. *Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the Critique of pure reason*. New Jersey: Princeton University Press, 1998a, p. 95. Esse excerto foi retirado da tradução (não publicada) do Prof. Dr. Luciano Codato que, gentilmente, cedeu-a ao grupo Kant (Crítica e Representação).

<sup>52</sup> *KrV*, A322/B379, grifos do autor.

<sup>53</sup> PROOPS, 2010, p. 455.

<sup>54</sup> *V-Lo/Wiener*, AA 24: 921.

procura por uma resposta final para essa condição incondicionada. Isso significa, por sua vez, “obter a compreensão mais completa possível do fenômeno original a ser explicado”<sup>55</sup>.

O modo de proceder da razão em seu uso lógico também é apresentado por Kant nestes termos:

[...] a razão, no raciocínio, procura reduzir a grande diversidade dos conhecimentos do entendimento ao número mínimo de princípios (de condições gerais) e assim alcançar a unidade suprema dos mesmos<sup>56</sup>.

A partir desse excerto, fica claro que o papel da razão (em seu uso lógico) está vinculado à economia do entendimento; seu propósito é conferir aos produtos deste uma “unidade suprema”. Esta unidade almejada é denominada incondicionado.

Assim se vê que essa máxima (*Maxime*) da razão em seu uso lógico decorre da busca por uma unidade mais alta, a partir da qual os conceitos do entendimento possam ser ordenados e reduzidos ao mínimo possível. Ou seja, a razão, no uso lógico, adota como máxima alcançar uma unidade suprema, para chegar à condição mais geral (incondicionado) por meio de um procedimento ascendente, pelo qual a própria razão procura condições mais altas para “os conhecimentos condicionados do entendimento”, mediante a diversidade de conhecimentos parciais (pro-silogismos ou condição da condição).

Dizendo respeito ao uso lógico, a partir de sua necessidade subjetiva, Kant destaca que a razão nesse uso demanda uma procura pela “condição da condição, até onde for possível”<sup>57</sup>. Ou seja, “até onde for possível” diz respeito à condição última que pode ser encontrada nas outras condições que foram dadas.

Esse processo pode ser explicitado em relação às várias denominações que Kant se utiliza para tratar do princípio da razão em seu uso lógico, em que máxima lógica parece ser a mais adequada. De acordo com Esteves (2012)<sup>58</sup>, nomeá-la de máxima lógica tem a vantagem de salientar que se trata da *diretriz ou instrução* de como a razão procede em seu esforço para adquirir premissas cada vez mais gerais, chegando à condição última (ou fundamento último) e, assim, completando a unidade do entendimento.

---

<sup>55</sup> PROOPS, 2010, p. 455.

<sup>56</sup> *KrV*, A305/B361.

<sup>57</sup> *KrV*, A307/B364.

<sup>58</sup> ESTEVES, J. A ilusão transcendental. In: *Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura*. Joel Thiago Klein (Org.). Florianópolis: NEFIPO, 2012. pp. 489-560.

Já que tal diretriz da razão visa uma unidade, como dito acima, é importante ressaltar que essa unidade não pode ser tomada de empréstimo da experiência nem é condição *a priori* de possibilidade da própria experiência; pois, nesse caso, seria a unidade própria do entendimento. Kant deixa claro que as duas unidades são distintas: “A unidade da razão não é, pois, a unidade de uma experiência possível; pelo contrário, é essencialmente diferente, porque esta última é unidade do entendimento”<sup>59</sup>. Se é assim, que seria essa unidade da razão?

Essa unidade é exigência racional no sentido subjetivo: “[a razão] *nutre a expectativa* de poder encontrar na multiplicidade de conhecimentos e de leis produzidos pelo entendimento as condições favoráveis ao alcance dessa unidade”<sup>60</sup>.

Isso pode ser esclarecido abaixo:

Mas tal princípio não prescreve nenhuma lei aos objetos, e não contém o fundamento da possibilidade de em geral conhecê-los e determiná-los como tais; mas é apenas uma lei subjetiva doméstica para reduzir o estoque de nosso entendimento, por comparação de seus conceitos, ao menor número possível destes no seu uso universal, sem que se justifique por isso exigir dos próprios objetos essa unanimidade, que favorece a comodidade e a expansão de nosso entendimento, ou dar também validade objetiva àquelas máximas<sup>61</sup>.

Portanto, a máxima lógica não se refere de maneira alguma aos objetos, mas somente ao entendimento: “tal princípio não prescreve nenhuma lei aos objetos” e não diz respeito à possibilidade de conhecimento de tais objetos e de determinação dos mesmos. É uma *lei subjetiva*<sup>62</sup> da razão que fornece o “menor número possível” de conceitos do entendimento no seu “uso universal”, levando o entendimento “ao completo acordo consigo mesmo”<sup>63</sup>. Também é importante destacar que essa lei subjetiva racional carece de validade objetiva.

Assim, de acordo com Esteves (2012), a unidade da razão pensada na máxima lógica é uma unidade que é projetada como meio para unificar a diversidade dos conhecimentos do entendimento. É unidade projetada ou visada, pois não institui nos objetos dados uma unidade. Diferentemente da unidade da síntese instaurada pelas regras do entendimento, a unidade da razão não legisla sobre esses objetos.

---

<sup>59</sup> *KrV*, A307/B363.

<sup>60</sup> ESTEVES, 2012, p. 534, grifos do autor.

<sup>61</sup> *KrV*, A306/B362.

<sup>62</sup> Tanto a tradução portuguesa quanto a tradução brasileira se utilizam do termo “lei subjetiva”. Caimi, em sua tradução, também se refere ao mesmo termo (“ley subjetiva”). No original, temos: “ein subjektives Gesetz”.

<sup>63</sup> *KrV*, A305/B362.

Cabe observar a advertência de Kant na qual associa P1 e a validade objetiva: não tomar a máxima subjetiva do uso lógico da razão como princípio objetivo. Ou seja, tal máxima é lei subjetiva que guia o uso do entendimento em geral e, por isso, não pode ser utilizada para conhecer os próprios objetos, ou mesmo fazê-los concordar com tal lei. Como explica Grier (1993), a busca pela unidade proveniente da razão diz respeito somente aos princípios da própria razão e não às intuições e objetos<sup>64</sup>.

Outro ponto deve ser aqui destacado: P1 não é caracterizado por Kant apenas como lei subjetiva, mas também como necessária. Isso significa que P1 é necessário porque exprime uma demanda intrínseca à razão, ou seja, neste princípio se expressa uma demanda para que se complete a unidade sistemática do pensamento<sup>65</sup>. Essa necessidade é, assim, “*necessidade subjetiva* de uma certa conexão de nossos conceitos para o entendimento”<sup>66</sup> exigida pela razão.

Essa necessidade subjetiva nos compele a buscar a unidade sistemática no nosso pensamento e essa exigência diz respeito à natureza da nossa própria razão, que pode ser considerada sob o ponto de vista subjetivo, ou seja, como uma faculdade humana de conhecimento. Ou ainda, como já exposto acima, a razão age sobre o entendimento com a expectativa de encontrar a unidade – unidade sistemática do pensamento - pretendida por ela.

Kant expõe que as ideias transcendentais (no nosso caso, a ideia de alma) se originam para tentar completar essa unidade da razão. Mas a razão as concebe como se as ideias transcendentais fossem conhecimento de objeto – alma como objeto metafísico. No entanto, tal “objeto”<sup>67</sup> “é apenas uma ideia [da razão] projetada para trazer o conhecimento do entendimento o mais próximo possível da completude que é representada na própria ideia”<sup>68</sup>. Essa necessidade subjetiva, de P1, dá lugar a uma passagem de outra ordem. P1, como máxima, não diz respeito aos objetos; contudo, é a partir dele que se passa para as ideias transcendentais como se elas constituíssem conhecimento do próprio objeto. Em nosso caso, a alma é concebida, pela própria razão, como objeto de conhecimento metafísico. Essa passagem, porém, não é legítima, pois o objeto não é objeto conhecido, mas apenas “objeto” projetado pela razão. Expediente para que, assim projetado, a razão

---

<sup>64</sup> GRIER, M. Illusion and Fallacy in Kant’s First Paralogism. In: *Kant Studien*, 83, 1993, p. 261.

<sup>65</sup> GRIER, M. *Kant’s doctrine of transcendental illusion*. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 117.

<sup>66</sup> *KrV*, A297/B353.

<sup>67</sup> Objeto aqui é colocado entre aspas (“Objeto”) para mostrar a diferença empregada por Kant em relação ao que é transcendente, ou seja, “nunca se poderá fazer uso empírico adequado dele [do princípio, aqui, especificamente, P2]” (*KrV*, A308/B365); daquilo que é imanente, isto é, o uso do entendimento, que “tem como tema a possibilidade da experiência” (*KrV*, A308/B365).

<sup>68</sup> GRIER, 1993, p. 261.

possa progressivamente “trazer o conhecimento do entendimento o mais próximo possível da completude que é representada na própria ideia”.

Por isso, Kant diz que a ideia transcendental é uma “unidade projetada, que não se pode considerar dada em si, tão só como problema”<sup>69</sup>. Então, Kant afirma que, com o propósito de realizar essa exigência racional da máxima lógica - unidade sistemática -, nós a convertemos em outro princípio (P2), por sua vez, transcendental:

P2: 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<sup>70</sup>.

Esse princípio transcendental, ou como o nomeia Grier de P2, indica que o incondicionado (no nosso caso, a alma) é buscado em relação a uma série de condições. É precisamente aqui que surge o problema central da metafísica não criticada: P2 é, inevitavelmente, considerado como princípio dotado de validade objetiva, ou seja, supõe-se “com excessiva precipitação, essa integridade absoluta da série das condições nos próprios objetos”<sup>71</sup>. Pensa-se que esse princípio, especificado aqui na ideia de alma, daria lugar ao conhecimento de um objeto para além da experiência possível.

Esse passo irrefletido, de P1 para P2, não é casual. Ou seja, não se trata apenas de um deslize do metafísico dogmático. De fato, Kant afirma que P2 deve ser assumido para que P1 se torne um princípio da razão pura. Ou seja, P2 é necessário para que P1 possa alcançar a unidade do conhecimento que almeja. Contando somente com a máxima lógica, a razão ainda não é considerada como produtora de conceitos e princípios sintéticos *a priori*. A razão exige, portanto, não só a busca por condições mais altas para que a unidade sistemática do pensamento seja progressivamente buscada, mas exige também o incondicionado que complete essa totalidade da série de condições. Trata-se, agora, não mais de um princípio lógico, mas sintético, como diz Kant:

Ora, um tal princípio da razão pura é, manifestamente, *sintético*, porque o condicionado se refere, sem dúvida, analiticamente, a qualquer condição, mas não ao incondicionado<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> *KrV*, A647/B676.

<sup>70</sup> *KrV*, A308/B364.

<sup>71</sup> *KrV*, A309/B366.

<sup>72</sup> *KrV*, A308/B364, grifos do autor.

Logo, a partir desse princípio transcendental, sendo sintético, temos a exigência da razão por uma condição que não é mais condicionada por nada. Assim, a razão produz conhecimento sintético, “pois *pressupõe* algo além da condição ao qual o condicionado se refere”<sup>73</sup>.

A partir da admissão de P2, Kant sugere que a razão introduz um conteúdo transcendental na máxima lógica (P1) e, ao fazê-lo, produz o princípio transcendental (P2) que fornece o fundamento para o uso real ou transcendental da razão pura<sup>74</sup>. Porém, ainda não é claro como esse conteúdo transcendental é fornecido.

Essa admissão de P2 parece explicar o que Kant diz ao apresentar a razão em geral: “podemos esperar que o conceito lógico forneça ao mesmo tempo a chave para o transcendental”<sup>75</sup>. Em sua discussão sobre o uso puro da razão, Kant destaca que “o procedimento formal e lógico da razão nos silogismos já nos dá aqui suficiente orientação quanto ao que será [...] o fundamento do seu princípio transcendental”<sup>76</sup>. Isso significa que P1 orienta o que será P2. Ou, nas palavras de Allison (2004), “a função lógica da razão fornece a chave da descoberta do princípio transcendental único da razão”<sup>77</sup>.

Dessa maneira, a passagem de P1 para P2 pode ser colocada da seguinte maneira: P1 exige metodologicamente que se busque a unidade sistemática do pensamento. Tal exigência colocada pela razão é necessariamente tomada por ela como um princípio transcendental (P2) que, por sua vez, é objetivo. Dessa forma, nós deslizamos de um princípio formal ou lógico, que tem como característica ser subjetivo, para outro princípio que é material, que é dado no objeto<sup>78</sup>. Então, precisamos assumir P2 para que a unidade sistemática do pensamento tenha validade objetiva, apesar desta ser ilusória.

Kant trata da passagem que se dá de P1 para P2 de maneira breve, ou seja, de um princípio caracterizado a partir de sua necessidade subjetiva (P1) para outro princípio (P2), de outra ordem, que se refere ao transcendental. Ele diz que P1 (princípio lógico) “não pode tornar-se um princípio da razão pura, contudo, *a não ser em se assumindo*”<sup>79</sup> P2 (princípio transcendental). Da passagem do princípio lógico (P1) para o princípio transcendental (P2) decorre a imposição de uma

---

<sup>73</sup> HULSHOF, M. O conceito de númeno na “Dialética transcendental”: a abertura para um uso legítimo das ideias da razão. In: *Studia kantiana*, n. 12, junho de 2012, p. 14, grifos da autora.

<sup>74</sup> GRIER, 2001, p. 126.

<sup>75</sup> *KrV*, A299/B356.

<sup>76</sup> *KrV*, A306/B363.

<sup>77</sup> ALLISON, 2004, p. 311.

<sup>78</sup> GRIER, 2001, p. 122.

<sup>79</sup> *KrV*, A308/B364.



necessidade objetiva por parte de P2 e, a partir dessa exigência de P2, ele seria o princípio ilusório da razão.

Ou seja, o princípio lógico (P1) só pode se converter em um princípio da razão pura quando assumimos que ele é o princípio transcendental (P2). Porém, P2 envolve uma ilusão inevitável e necessária da razão. Ainda, ao menos para dois comentadores, Grier (2001) e Allison (2004), é nessa relação entre P1 e P2 que está a chave de compreensão da ilusão transcendental.

Vimos que a razão, por intermédio de seus princípios, relaciona-se com as regras dadas pelo entendimento, não diretamente com objetos. Segundo Kant, a unidade da razão colocada ao entendimento para que este estenda sua própria unificação de conceitos ao máximo, requer uma ideia (da razão ou transcendental)<sup>80</sup>. Porém, a ilusão transcendental, uma tendência natural e inevitável da razão, convida a assumirmos que essa ideia tenha um objeto correspondente, o que conduz o entendimento ao uso transcendente, ou seja, que transpõe os limites da experiência possível:

[...] nós temos de lidar aqui, isto sim, apenas com a *ilusão transcendental*, que influencia princípios cujo uso nunca se dá na experiência – caso em que teríamos ao menos uma pedra de toque de sua correção -, mas nos conduz sempre, mesmo contra todas as advertências da crítica, para muito além do uso empírico das categorias, enganando-nos com a fantasia de uma extensão do entendimento puro<sup>81</sup>.

Nesse excerto, fica claro que os princípios influenciados pela ilusão transcendental não são aqueles do entendimento, pois o uso dos primeiros nunca ocorre na experiência. Esses princípios nos levam a ultrapassar o domínio do entendimento puro, ou seja, o do uso empírico das categorias. Os princípios de que Kant trata são esclarecidos a partir do contraste entre princípios imanentes e princípios transcendentais. Os primeiros são os do entendimento ou “princípios cuja aplicação se mantém por inteiro nos limites da experiência”<sup>82</sup>. Tais princípios originam o *uso transcendental das categorias* e, ao serem conduzidos pela crítica e nos atentarmos para não ultrapassar o terreno da experiência, esse mau uso deixa de ocorrer.

Já em relação aos princípios transcendentais ou os princípios da razão (mais especificamente, o princípio transcendental da razão), eles eliminam “todos esses limites [da experiência], e mesmo

---

<sup>80</sup> *KrV*, A643/B671.

<sup>81</sup> *KrV*, A295/B352, grifos do autor.

<sup>82</sup> *KrV*, A295/B352.

ordena ultrapassá-los”<sup>83</sup>. Esses princípios engendram um *uso transcendente das categorias*, cuja fonte é a ilusão transcendental. O problema dessa ilusão é que ela ocasiona o mau uso transcendente das categorias mesmo depois da reflexão crítica, como Kant argumentou no excerto acima: “ela nos conduz sempre, mesmo contra todas as advertências da crítica, para muito além do uso empírico das categorias, enganando-nos com a fantasia de uma extensão do entendimento puro”.

Nesse momento, cabe ressaltar aqui o que Allison argumenta acerca do erro (mau uso das categorias)<sup>84</sup> e de sua diferença quanto à ilusão (mau uso transcendente das categorias, em que se pressupõe a validade objetiva à uma unidade incondicionada, a alma). O comentador alega que essa diferença deve ser compreendida duplamente: 1) em relação a objetos diferentes: por um lado, coisas em geral (âmbito do entendimento) e, por outro, objetos transcendentais (âmbito da razão); 2) o “aspecto de princípio objetivo”, apesar de ilusório, não conduz ao erro por si mesmo. Nas palavras de Allison:

Uma coisa é um princípio subjetivo parecer objetivo (tal como um bastão na água parecer curvado), e outra bem diferente é cometer um engano. Ademais, enquanto no caso do erro do julgar que era uma questão de ‘fundamentos subjetivos’ do julgar (sensibilidade) combinados com ‘fundamentos objetivos’ (entendimento), induzindo esse último a desviar de seu curso; no caso da razão, não há desvio. Pelo contrário, os princípios e leis da razão ao serem tomados como aparentemente objetivos quando, de fato, são meramente subjetivos, eles estão seguindo seu curso natural. Consequentemente, a ilusão se origina da própria natureza dos princípios envolvidos, enquanto os erros no julgar surgem do uso errôneo dos princípios, que são perfeitamente legítimos no seu âmbito de ação<sup>85</sup>.

Nestes termos, para explicar a relação entre erro e ilusão no contexto da Analítica e no contexto da Dialética, é importante salientar que o erro e a ilusão são conceitualmente diferentes. A dificuldade está assentada na caracterização ambígua desses dois: o erro está pautado na unidade do entendimento; enquanto a ilusão, na unidade da razão. Outro ponto, é o princípio racional subjetivo ser tomado como objetivo. Allison diz acima que isso explica a ilusão como própria da natureza da razão – e também sua inevitabilidade -, pois a razão não desvia de seu curso ao tomar seus princípios meramente subjetivos como objetivos. Efetivamente, isso é uma atividade necessária da razão, apesar de ilusória, já que ela perfaz uma unidade maior que aquela do entendimento.

---

<sup>83</sup> *KrV*, A296/B353.

<sup>84</sup> A discussão do erro será apresentada no capítulo 3 do presente trabalho. Nesse momento, é importante ressaltar que o erro tem sua origem na ilusão transcendental e, como Allison (2004) mostra, a diferença entre eles esclarece algumas características da ilusão transcendental.

<sup>85</sup> ALLISON, 2004, p. 329.

Ainda, devemos nos voltar para as duas características fundamentais da ilusão transcendental mencionadas anteriormente: a de que a ilusão é inevitável à razão e, também, de que a ilusão consiste em tomar princípios [racionais] meramente subjetivos como objetivos.

Sobre a inevitabilidade dessa ilusão, Kant argumenta:

[...] a ilusão transcendental, pelo contrário, não cessa do mesmo modo caso seja desvendada, e a sua nulidade seja claramente discernida pela crítica transcendental [...]. A causa disso é a seguinte: em nossa razão (considerada subjetivamente, como uma faculdade humana de conhecer) residem regras fundamentais e máximas relativas 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. Uma *ilusão* que não pode ser evitada [...]<sup>86</sup>.

Podemos observar que a razão possui “regras fundamentais e máximas” que estão relacionadas ao seu próprio modo de proceder, como uma faculdade humana de conhecimento. A partir desse ponto de vista, a razão é considerada subjetivamente e exige, necessariamente, do entendimento uma “certa conexão de nossos conceitos”. Conforme vimos, Kant está tratando aqui da máxima lógica, ou P1, cuja demanda racional é pela completude da unidade sistemática do pensamento, que visa a economia do entendimento e não objetos. Portanto, P1 somente prescreve a busca empreendida pela razão para “encontrar o incondicionado que completa a unidade do entendimento”<sup>87</sup>. Isso não significa que, ainda que haja uma exigência racional pelo incondicionado, que ele deva ser encontrado<sup>88</sup>. Assim, P1 diz respeito ao incondicionado colocado como *hipótese* pela razão<sup>89</sup>.

Apesar dessa exigência meramente subjetiva ou lógica, Kant argumenta que é inevitável passarmos de P1 para o princípio transcendental, P2: “dado o condicionado, é também dada (isto é, contida no objeto e na sua ligação) toda a série das condições subordinadas, série que é, portanto, incondicionada”<sup>90</sup>. Desse modo, P2 expressa “uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si”. No caso de P2, assumimos a exigência meramente subjetiva como se ela fosse objetiva. Desse modo, a demanda racional pela unidade sistemática completa do pensamento é tomada em

---

<sup>86</sup> *KrV*, A297/B353-354.

<sup>87</sup> *KrV*, A307/B364.

<sup>88</sup> PROOPS, 2010, p. 454.

<sup>89</sup> Kant afirma que: “[...] esta unidade da razão é meramente hipotética. Não se afirma que se verifique na realidade, mas sim que se procure no interesse da razão, ou seja, para estabelecer certos princípios para as diversas regras que a experiência nos fornece e, sempre que possível, conferir desta maneira unidade sistemática do pensamento” (*KrV*, A649-650/B677-678).

<sup>90</sup> *KrV*, A307-308/B364.

vista de um incondicionado que é *dado* nas coisas em si mesmas - incondicionado que está contido no objeto e na sua ligação. Essa é a característica ilusória de P2, tomar o incondicionado como se ele fosse objetivo, ou seja, dado e, além disso, dado nas próprias coisas.

Depois de já termos estabelecido que se tratam de dois princípios diferentes da razão, poderíamos dizer que a ilusão transcendental está alocada na assunção de P2. Isso parece ser ratificado por Grier (2001):

Na introdução à dialética, Kant sugere que a admissão do princípio transcendental P2 (essa ilusão transcendental) é que fornece o fundamento transcendental para as falácias formais da metafísica<sup>91</sup>.

No entanto, em outros momentos de seu texto, a mesma comentadora argumenta que é na relação entre P1 e P2 que está a chave para a compreensão da ilusão transcendental<sup>92</sup> e, portanto, tal ilusão não se encontraria somente em P2.

Essa consideração permanece obscura quando não consideramos o que Allison (2004) alega: P1 e P2 são diferentes, no entanto, intrinsecamente conectados. É porque P1 exige - como condição natural da razão - que a unidade sistemática do pensamento seja procurada, que devemos assumir - inevitavelmente - que o incondicionado é dado<sup>93</sup>.

Isso pode ser corroborado na seguinte afirmação de Kant:

[...] não se concebe como poderia ter lugar um princípio lógico da unidade racional das regras, se não se supusesse um princípio transcendental, mediante o qual tal unidade sistemática, enquanto inerente aos próprios objetos, é admitida *a priori* como necessária<sup>94</sup>.

A inseparabilidade entre o princípio lógico e o princípio transcendental pode ser notada na seguinte passagem: “não se concebe [...] um princípio lógico da unidade racional das regras, se não se supusesse um princípio transcendental”. Tal inseparabilidade dos princípios racionais, em conjunto com a necessidade do princípio transcendental (P2) afirmada por Kant, responde também à uma de nossas questões: por que assumir P2, já que ele é ilusório? Por que não ficar somente com o princípio lógico (P1), já que esse não é ilusório?

---

<sup>91</sup> GRIER, 2001, p. 123.

<sup>92</sup> GRIER, 2001, p. 122.

<sup>93</sup> ALLISON, 2004, p. 330.

<sup>94</sup> *KrV*, A651/B679, grifos do autor.

Não podemos ficar somente com P1, pois há uma conexão de dependência dele com P2. Além disso, Kant afirmou uma necessidade de se assumir P2, ainda que ele seja ilusório. Vejamos outro excerto em que a ilusão transcendental – e, desse modo, P2 – é tratada como necessária:

[...] esta ilusão [...] é, sem dúvida, inevitavelmente *necessária* se quisermos ver, além dos objetos que estão em frente dos nossos olhos, também aqueles que estão bem longe, atrás de nós, isto é, quando, no nosso caso, queremos impelir o entendimento para além de qualquer experiência dada (enquanto parte do todo da experiência possível) e, por conseguinte, exercitá-lo para a maior e mais extrema amplitude possível<sup>95</sup>.

Segundo Grier (1997), devemos lembrar que a ilusão transcendental consiste em “confundir”<sup>96</sup> uma “necessidade subjetiva de uma certa ligação dos nossos conceitos, em favor do entendimento”, ou seja, a unidade sistemática do nosso pensamento (P1), “passar por uma necessidade objetiva da *determinação das coisas em si mesmas*”, isso significa pressupor uma unidade incondicionada que seria dada como coisa em si (P2)”<sup>97</sup>.

Grier (1997) também destaca que, na Introdução à Dialética, Kant ainda não responde sobre porque devemos assumir P2<sup>98</sup>. Isso ocorrerá somente no *Apêndice à Dialética* (por isso, tratamos esses dois momentos da *Crítica da razão pura* como complementares), em que Kant trata da ilusão transcendental, isto é, da assunção do princípio racional transcendental (P2), como “inevitavelmente necessária”<sup>99</sup>.

Como já dissemos, a ilusão transcendental poderá ser compreendida a partir da relação entre P1 e P2. Mas, tal como Allison (2004) aponta, essa relação é de *inseparabilidade* entre os dois princípios (P1 e P2), o que parece ser distinto da interpretação de Grier (2001). Essa relação é, para Grier (1997 e 2001), a relação de P2 com P1, como condição de aplicação deste último:

P2 é considerado como pressuposição transcendental, ou pode ser referido como uma “condição de aplicação” de P1. Então, Kant sugere que a razão introduz um conteúdo transcendental na máxima lógica (P1) e, ao fazê-lo, produz para si mesma um princípio transcendental (P2) que fornece a base para o uso real da razão pura. De acordo com isso, P2 é um princípio ou pressuposição que é necessária se a demanda meramente formal pela unidade sistemática (P1) tiver algum uso real em relação com os conteúdos objetivos do entendimento.

---

<sup>95</sup> *KrV*, A645/B673.

<sup>96</sup> Grier (1997, p. 07) utiliza-se da palavra “conflation” para se referir à relação entre P1 e P2. Traduzimos essa palavra como confusão, mistura. Cf. GRIER, M. Kant on the Illusion of a Systematic Unity of Knowledge. In: *History of Philosophy Quarterly*, v. 14, no. 1, 1997, pp. 1-28. Allison (2004) faz a ressalva de que “não é que P1 seja simplesmente “conflated” [confundido] com P2, já que permanece uma clara diferença conceitual entre eles” (p. 330).

<sup>97</sup> *KrV*, A297/B353.

<sup>98</sup> GRIER, 1997, p. 07.

<sup>99</sup> *KrV*, A 645/B673.

Outra maneira de se colocar essa relação é dizer que P2 é uma assunção racional necessária que, quando considerada em conexão com as condições restritivas de operação do entendimento (espaço e tempo), tem somente força “regulativa”<sup>100</sup>.

P1 é considerado um princípio subjetivo, pois manifesta como a razão deve proceder caso mantenha congruência com sua tendência de pensar coisas, enquanto P2 seria uma condição de uso de P1. Apesar desta condição de aplicação de P1 nunca poder ser encontrada em P2, já que o incondicionado não pode ser subsumido às “condições restritivas de operação do entendimento (espaço e tempo)”; assim, P2 teria somente “força regulativa”, tal como P1. Mas, P2 é a instância da ilusão transcendental quando utilizado como constitutivo de objetos em si.

Tanto P1 quanto P2 têm a mesma demanda: a unidade sistemática que, de acordo com Grier (1997 e 2001), é vista de modos diferentes. Essa interpretação parece coerente, já que P1 abstrai de todo conhecimento e, portanto, é formal; enquanto P2, ele é um princípio transcendental ou real e sintético. Assim, P2 seria “condição de aplicação” de uma demanda formal de P1, caso essa demanda tivesse “algum uso real em relação com os conteúdos objetivos do entendimento”.

Até o momento, a interpretação de Grier parece plausível. A inseparabilidade entre P1 e P2<sup>101</sup> destacada por Allison (2004), que segue explicitamente a interpretação de Grier, não significa que esta comentadora possa tratar dos dois princípios a partir de uma relação de identidade, como veremos a seguir em relação à posição de Grier. Essa comentadora destaca que P2 é “condição de aplicação” de P1 e, por fim, ela afirma que P2 é P1. P2 ser igual à P1 é o que nomeamos de relação de identidade contemplada por Grier quanto aos princípios racionais.

Grier (2001) trata da identificação entre P1 e P2:

[...] observe que apesar de P2 parecer ser totalmente diferente do princípio de P1, a visão de Kant é a de que P1 e P2 expressam a mesma demanda da razão, vista de dois modos diferentes. Colocado de modo mais simples, P2 somente é P1 quando concebido pela razão em abstração de todas as condições do entendimento. Isso permite a Kant manter em ambos que a demanda, princípio ou máxima pela unidade sistemática, no primeiro, seja considerada em abstração das condições restritivas do entendimento e, no segundo, se torne um princípio transcendental da razão pura e que ele seja uma aplicação (necessária) ao diverso, que requer essa restrição às condições em questão, apresentando-se como meramente prescritivo. Parece estranho dizer que *o princípio formal ou lógico P1 seja, de alguma maneira, o mesmo que o princípio transcendental P2*. Afinal, não vimos que Kant se esforça para distinguir entre os estes dois princípios diferentes? Contudo, esse *tipo de identificação* não é de todo incomum nos argumentos kantianos. Em conexão com as categorias puras do entendimento, por exemplo, vimos que Kant diz que *as categorias “são somente” funções lógicas do juízo* consideradas em relação ao diverso da intuição [...]. De maneira correspondente, Kant

---

<sup>100</sup> GRIER, 2001, p. 126.

<sup>101</sup> ALLISON, 2004, pp. 329-330.

argumenta que independentemente do diverso da intuição, os conceitos puros do entendimento são somente as funções ou formas do juízo<sup>102</sup>.

De acordo com Grier, P1 e P2 têm a mesma demanda racional, porém, P1 é considerado de maneira a se abstrair de toda aplicação do entendimento ao espaço e ao tempo, enquanto P2 considera que há a necessária aplicação do diverso a essas condições do entendimento. Então, P2 estaria numa relação de identidade com P1, ou como Grier diz, existe uma “identificação” entre os dois princípios, quando tais condições não estão presentes<sup>103</sup>. Ou seja, P2 é P1 “quando concebido pela razão em abstração de todas as condições do entendimento”. O problema desse “tipo de identificação” realizada por Grier entre P1 e P2, ou de que P2 é P1, está assentado na analogia que a comentadora faz para sustentar essa identificação, presente ao final da passagem supracitada. P2 é P1 da mesma maneira que “as categorias ‘são somente’ as funções ou formas [lógicas] do juízo”. O maior problema disso é que, para Grier (2001), funções lógicas são o mesmo que as formas lógicas do juízo. Esse ponto está longe de ser claro; por isso, é necessário, aqui, considerar uma objeção ao esquema explicativo proposto por Grier. De acordo com Longuenesse (2003), o problema da explicação de Grier (2001) está na identificação entre as categorias e as formas lógicas do juízo<sup>104</sup>.

Longuenesse (2003), em uma resenha ao livro de Grier, critica-a nos seguintes termos: “a consideração de Grier sobre a ilusão é algumas vezes obscurecida por sua compreensão da relação entre categorias e formas do juízo”<sup>105</sup>. Longuenesse (2003) não desenvolve sua crítica nessa resenha, mas podemos extrair desse breve comentário<sup>106</sup> que não se pode assumir que “as categorias ‘são somente’ formas lógicas do juízo”, como Grier o faz.

Grier (2001) destaca a argumentação de Kant em relação às formas lógicas do juízo (consideração a partir da lógica geral) e o movimento para os conceitos puros do entendimento (consideração a partir da lógica transcendental). A comentadora diz que o problema desse movimento é dar sentido a ele:

---

<sup>102</sup> GRIER, 2001, p. 124, grifos nossos. O mesmo argumento está presente no artigo de Grier (1997, p. 08).

<sup>103</sup> Como vimos, não há nenhuma intuição a ser subsumida sob as condições do entendimento. Por isso, P2 deve ser tomado como meramente “prescritivo” ou regulativo. Isso já é o resultado do Apêndice à Dialética, em que Kant argumenta que, apesar da inevitabilidade e necessidade da ilusão transcendental, ela não é sempre enganadora. Isso ocorre quando consideramos P2 como tendo o caráter meramente regulativo, não mais constitutivo de objetos (*KrV*, 671/B699).

<sup>104</sup> LONGUENESSE, 2003, p. 721.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> Ao longo de nossa argumentação, também trabalhamos com o artigo de Longuenesse (1998b). Cf. LONGUENESSE, B. The divisions of the transcendental logic and the leading thread. In: *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlim: Akademie Verlag, 1998b. pp. 131-158.

[...] como Kant pode considerar o movimento de uma caracterização das formas do juízo (uma caracterização que abstrai completamente de qualquer relação com o objeto) para a especificação de conjunto particular de conceitos (transcendentais) de ‘objetos em geral’. [...] por esse último, os conceitos significam que se faz possível o pensamento sobre qualquer objeto<sup>107</sup>.

Em seguida, Grier (2001) propõe a sua interpretação desse movimento das formas lógicas do juízo para as categorias a partir da passagem abaixo:

A mesma função que dá unidade às diversas representações *em um* juízo dá unidade também à mera síntese de representações *em uma intuição* e, expressa em termos gerais, denomina-se conceito puro do entendimento. O mesmo entendimento, portanto, e por meio das mesmas ações pelas quais colocava em conceitos – por meio da unidade analítica - a forma lógica de um juízo, 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 e se referem *a priori* a objetos, algo que a lógica geral não podia realizar<sup>108</sup>.

Essa passagem explicita um passo importante da dedução metafísica da *Crítica da razão pura*. Segundo Kant, “na dedução metafísica foi posta em evidência em geral a origem *a priori* das categorias, pela sua *completa concordância* com as funções lógicas universais do pensamento”<sup>109</sup>.

Vale ressaltar que o movimento das funções lógicas do juízo para as categorias é de “completa concordância”, portanto, Kant não dirá que esse movimento perfaz uma relação de identidade entre as formas lógicas e as categorias. Longuenesse (1998a) destaca o nome dado por Kant a esse movimento: “fio condutor”<sup>110</sup>.

Depois de citar a passagem de A79/B104-105, Grier (2001) conclui:

Kant quer argumentar que as funções lógicas dos juízos *são* somente conceitos puros considerados em abstração de qualquer múltiplo da intuição (ou, de maneira correspondente, que os conceitos puros *são* somente as funções lógicas do juízo quando a eles são aplicados o

---

<sup>107</sup> GRIER, 2001, p. 134.

<sup>108</sup> *KrV*, A79/B104-105, grifos do autor. Tradução de Fernando Matos. Compreendemos que essa tradução deixa mais claro o que Kant quer dizer com o movimento das formas lógicas para as categorias.

<sup>109</sup> *KrV*, B159, grifos nossos.

<sup>110</sup> LONGUENESSE, B. *Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the Critique of pure reason*. New Jersey: Princeton University Press, 1998a. Essa comentadora, nesse livro, tem como um de seus objetivos explicar a tábua das categorias de acordo com o “fio condutor” estabelecido pelas funções lógicas do juízo. Esse é um problema que ultrapassa o escopo de nossa pesquisa; no entanto, precisamos delinear alguns dos resultados aos quais chega Longuenesse para destacar nossa discordância em relação ao modo como Grier analisa P2 sendo igual à P1.



múltiplo da intuição em geral). Isso, é claro, explica como Kant pode sustentar o movimento da forma do juízo para os conceitos puros<sup>111</sup>.

A comentadora explica, com base na mesma passagem da dedução metafísica, que as funções lógicas e as categorias estão assentadas na mesma “função” da faculdade do entendimento (como veremos a seguir). Nesse ponto, concordamos com Grier. Porém, como vimos acima, ela trata de forma lógica e função lógica como se fossem o mesmo.

Mas, quando Grier (2001) afirma que as funções lógicas “são somente” categorias quando abstraídas do múltiplo sensível, parece significar também que a lógica formal “é somente” a lógica transcendental abstraída desse múltiplo sensível; ou, de modo correlato, que a lógica transcendental “é somente” a lógica formal quando se aplica o múltiplo sensível em geral à primeira.

Em relação às funções lógicas serem somente as categorias, parece-nos que esse argumento deve ser levado além: apesar das funções lógicas e as categorias expressarem a mesma função (do entendimento), elas fornecem unidades distintas: a unidade analítica e a unidade sintética. Ou seja, as funções lógicas exercem a função do entendimento por meio da unidade analítica, enquanto as categorias exercem a mesma função por meio da unidade sintética.

Para mostrar esses pontos, é importante voltarmos para a passagem de A79/B104-105. Nela, Kant destaca que a mesma função (do entendimento) fornece “unidade às diferentes representações em um juízo”, por um lado e, por outro, fornece também “unidade à mera síntese de diferentes representações em uma intuição”. Função, para Kant, significa “[...] a unidade da ação de ordenar diferentes representações sob uma representação comum<sup>112</sup>. É importante salientar aqui também o que é conceito. Na *Lógica Jäsche*, conceito é definido como “uma representação universal ou refletida”<sup>113</sup>. Função, de acordo com Longuenesse (1998b), diz respeito à atividade do entendimento compreendido como uma capacidade de julgar (*Vermögen zu urteilen*)<sup>114</sup>; sendo esta última vinculada à função do entendimento de formar juízos<sup>115</sup>.

Vale retomar a passagem que nos interessa:

---

<sup>111</sup> GRIER, 2001, pp. 134-135, grifos da autora.

<sup>112</sup> *KrV*, A68/B93.

<sup>113</sup> *Log.*, AA09:91.

<sup>114</sup> Longuenesse (1998b) tem em vista a seguinte passagem: “Nós podemos, contudo, reduzir todas as ações do entendimento a juízos e, assim, representar o *entendimento* em geral como uma *faculdade de julgar*” (*KrV*, A69/B94).

<sup>115</sup> LONGUENESSE, 1998b, pp. 142-143.

O mesmo entendimento, portanto, e por meio das mesmas ações pelas quais colocava em conceitos – por meio da unidade analítica - a forma lógica<sup>116</sup> de um juízo, introduz também, por meio da unidade sintética do diverso na intuição em geral, um conteúdo transcendental em suas representações<sup>117</sup>.

Disso podemos depreender que Kant está dizendo que, por meio de uma ação unificadora (função de unidade<sup>118</sup>, que é o juízo) do entendimento, ordenam-se ou combinam-se diferentes representações sob conceitos. Esse ordenamento ou combinação de representações sob conceitos ocorre ou mediante a unidade analítica<sup>119</sup> (âmbito da lógica formal), ou mediante a unidade sintética (âmbito da lógica transcendental).

Em outras palavras, a mesma função do entendimento que dá as formas lógicas do juízo pela análise, também “introduz” o conteúdo transcendental dos conceitos puros do entendimento pela síntese. Essa distinção efetuada por Kant entre lógica formal e lógica transcendental ocorre nesse ponto por intermédio da análise – que fornece a unidade analítica - e da síntese – que fornece a unidade sintética<sup>120</sup>.

Kant explicita a diferença entre análise e síntese:

Analicamente, diversas representações são reunidas *sob* um conceito (um assunto de que trata a lógica geral). A lógica transcendental, porém, não ensina a reunir as representações sob conceitos, mas sim a colocar a síntese pura das representações *sob* conceitos (KrV, A78/B104).

Antes de qualquer análise de nossas representações, estas têm antes de ser dadas, e não pode surgir nenhum conceito, analiticamente, que seja *relativo ao conteúdo* (KrV, A77/B103, grifos do autor).

---

<sup>116</sup> É importante destacar a diferença entre forma lógica do juízo e função lógica do juízo. Na *Lógica*, Kant define a forma do juízo como “determinação da maneira pela qual as diferentes representações, enquanto tais, pertencem à uma consciência” (*Log.*, AA09:101). Abstraído de todo conteúdo do juízo (*Log.*, AA09:101) e nos atentando somente para a determinação com que as representações são combinadas e pertencentes à uma consciência, teremos a forma lógica do juízo. Já a função lógica do juízo diz respeito a exercer a forma lógica em “funções do pensamento”, ou seja, em funções do entendimento (do entendimento como uma capacidade de pensar, tal como Kant destaca em *KrV*, A69/B94). Sobre esse último ponto: “As funções do entendimento podem ser todas elas encontradas, pois, caso se possa representar, de maneira completa, as funções da unidade nos juízos” (*KrV*, *idem*). São 4 funções lógicas do entendimento nos juízos: quantidade, qualidade, relação e modalidade.

<sup>117</sup> *KrV*, A79/B104-105.

<sup>118</sup> A definição de juízo levada em consideração: “[...] todos os juízos são funções da unidade entre as nossas representações [...]” (*KrV*, A69/B94).

<sup>119</sup> Não estamos dizendo que a unidade analítica é equivalente à forma lógica do juízo. Longuenesse (1998b) deixa claro isso. Ela explica que o entendimento constitui a forma lógica do juízo por meio da unidade analítica.

<sup>120</sup> LONGUENESSE, 1998b, p. 149.

Dessas duas passagens, podemos depreender que, na lógica formal, a análise reúne “diversas representações *sob* um conceito”; enquanto na lógica transcendental, trata-se de “colocar a *síntese* [das diversas representações] *sob* conceitos”, ou seja, a lógica transcendental faz *referência a um conteúdo*.

No que se refere ao tema investigado neste capítulo, já podemos concluir que a lógica formal e a lógica transcendental nunca podem estar numa relação de identidade, tal como colocada por Grier (2001) a partir de sua afirmação de que P1 (vinculado à lógica formal) é igual à P2 (vinculado à lógica transcendental). Vale ressaltar que não há identidade aqui, apesar de se tratar do mesmo entendimento, ele é visto por dois modos distintos: conferindo, a partir da lógica formal, uma unidade analítica e, a partir da lógica transcendental, uma unidade sintética. Ou seja, conforme já destacado contando com o comentário de Allison (2004), P1 está intrinsecamente ligado à P2; porém, os dois princípios são conceitualmente diferentes<sup>121</sup>.

Outro indício de que essa afirmação de Grier (2001) não pode ser considerada sem as ressalvas tratadas aqui é uma passagem da *Crítica* sugerida por Longuenesse (2003) para dissipar as obscuridades nas quais Grier incorre acerca do movimento das formas lógicas do juízo para as categorias: “Kant é bastante cuidadoso ao distinguir entre a função meramente lógica da relação sujeito e predicado no juízo e a relação transcendental entre substância e acidente”<sup>122</sup>.

A passagem a que Longuenesse (2003) se refere é B128-129, que ilustra a diferença entre lógica formal (funções lógicas do juízo) e a lógica transcendental (categorias):

Antes, porém, quero apenas retomar ainda a *explicação das categorias*. São conceitos de um objeto em geral, por intermédio dos quais a intuição desse objeto se considera *determinada* em relação a uma das *funções lógicas* do juízo. Assim, a função do juízo *categorico* era a da relação do sujeito com o predicado; por exemplo, todos os corpos são divisíveis. Mas, em relação ao uso meramente lógico do entendimento, fica indeterminado a qual dos conceitos se queria atribuir a função de sujeito e a qual a de predicado. Pois também se pode dizer: algo divisível é um corpo. Pela categoria da substância, porém, se nela fizer incluir o conceito de corpo, determina-se que a intuição empírica na experiência deverá sempre ser considerada como sujeito, nunca como simples predicado; e assim, em todas as restantes categorias<sup>123</sup>.

Desse modo, as categorias são definidas como “conceitos de um objeto em geral”, ou ainda, a determinação de um *objeto* mediante a intuição em geral em relação a uma das funções lógicas do juízo”. Isso significa que categorias, pertencentes à lógica transcendental, estão fundadas nas regras

---

<sup>121</sup> ALLISON, 2004, p. 330.

<sup>122</sup> LONGUENESSE, 2003, p. p. 721.

<sup>123</sup> *KrV*, B128-129, grifos do autor.

do pensar expressas pelas formas lógicas do juízo (lógica formal); porém, são regras para se pensar *objetos*. Na passagem acima, Kant toma, como exemplo, a função do juízo categórico que expressa a relação do sujeito com o predicado. Quanto à proposição: “Algo divisível é um corpo”, *não está determinado* que o conceito divisível é sujeito e que o conceito corpo é predicado. Pode-se inverter, na lógica formal, a relação entre os dois conceitos, ou seja, o conceito corpo pode se tornar o sujeito no qual cai o conceito divisível como predicado.

Já em relação à proposição “o corpo é divisível”, pela categoria substância há a determinação de objeto a partir da *referência* à uma intuição sensível. Isso significa que o conceito corpo é sujeito e o conceito divisível é uma propriedade do sujeito corpo, ou seja, divisível é predicado. Aqui não há possibilidade de inversão como havia na função lógica do juízo categórico.

Outro ponto de que devemos tratar é que as categorias quando abstraídas do múltiplo sensível “são somente” formas lógicas como Grier (2001) aponta. Isso não é verdade. Kant destaca que as categorias continuam sendo categorias, mesmo sem o conteúdo sensível:

Mediante uma categoria pura, na qual se abstraiu de toda a condição da intuição sensível, única que nos é possível, não se determina nenhum objeto, apenas se exprime o pensamento de um objeto em geral, segundo diversos modos. [...] as categorias puras, sem as condições formais da sensibilidade, têm *significado apenas transcendental*<sup>124</sup>.

Logo, quando “se abstraiu de toda a condição sensível” a partir da qual as categorias podem determinar objetos, elas continuam sendo categorias, mas apenas com “significado transcendental”. Isso indica que elas ainda assim estão relacionadas à lógica transcendental, diferentemente das formas lógicas do juízo.

A partir desses apontamentos, podemos mostrar nossa discordância em relação à analogia de Grier (2001) entre P1 ser igual à P2 e o movimento das formas lógicas do juízo para as categorias, a partir do qual, segundo a comentadora, as categorias seriam somente as formas lógicas do juízo aplicadas ao múltiplo sensível e, correlatamente, as formas lógicas seriam somente as categorias quando abstraídas da condição sensível. Desse modo, P2 não pode ser “condição de aplicação” de P1, no mesmo sentido que as categorias não são condição de aplicação do múltiplo sensível nas formas lógicas do juízo.

Assim, é necessário que pensemos em outra alternativa para a explicação da passagem de P1 para P2. Proops (2010) discorda de Grier (2001) acerca de P2 ser “condição de aplicação” de P1.

---

<sup>124</sup> *KrV*, A247-48/B104-105.

Proops (2010) diz que P1 é mera máxima lógica, não podendo ser aplicado. De acordo com o que vimos, a máxima lógica está relacionada à uma prescrição da razão, que confere uma forma lógica aos raciocínios ou inferências da razão. Assim, segundo esse comentador, P1 poderia ser somente “cumprido ou violado”<sup>125</sup>, já que “a ilusão de que P2 é verdadeira é inevitavelmente gerada em mentes racionais finitas em virtude de estarem sujeitas à exigência da razão expressa pela prescrição (P1)”<sup>126</sup>.

Cabem esclarecimentos acerca dessas afirmações de Proops (2010). P1 é uma regra da razão ou, segundo Kant, uma “lei subjetiva”<sup>127</sup> racional. Ainda, Proops (2010) caracteriza P1 como uma “prescrição autorizada e plausível”<sup>128</sup>: autorizada no sentido de que P1 é legitimado pela razão e plausível porque a autoridade da razão influencia o que está subsumido à sua regra como uma atividade que é razoável. Em virtude de sua legitimidade e plausibilidade, naturalmente somos inclinados a pressupor que a busca ordenada pela razão em P2 deve ser encontrada. Desse modo, P2 é considerado verdadeiro devido à ilusão transcendental<sup>129</sup>. Ou seja, em P1, a demanda da razão é necessária e “prescreve a tarefa de fazer progredir, tanto quanto possível, a unidade do entendimento até ao incondicionado”<sup>130</sup>; enquanto em P2, o que se tinha como tarefa é assumido como dado.

Assim, a máxima lógica prescreve uma exigência da razão que pode ser violada ou cumprida; porém, deve ser necessariamente assumida como princípio transcendental, a partir do qual somos conduzidos, mediante a ilusão transcendental, a determinar objetos transcendentais. E por isso, P1 é condição (ou fundamento) de P2, condizente com a afirmação de Kant de que “O procedimento formal e lógico da razão nos silogismos já nos dá aqui suficiente orientação quanto ao que será, no conhecimento sintético pela razão pura, o fundamento do seu princípio transcendental”<sup>131</sup>.

Cabe observar ainda, a partir de Proops (2010) que, caso não fôssemos seres racionais finitos, poderíamos determinar ideias transcendentais mediante intuição intelectual e, poderíamos dizer que a ilusão transcendental não seria um problema a ser considerado<sup>132</sup>.

---

<sup>125</sup> PROOPS, 2010, p. 453.

<sup>126</sup> *Ibidem*.

<sup>127</sup> *KrV*, A306/B362.

<sup>128</sup> PROOPS, 2010, p. 454.

<sup>129</sup> *Ibidem*.

<sup>130</sup> *KrV*, A323/B380.

<sup>131</sup> *KrV*, A306/B363.

<sup>132</sup> A discussão a respeito da intuição intelectual ultrapassa os objetivos de nosso trabalho. Porém, é importante salientar que o problema da ilusão transcendental diz respeito a um mau uso das categorias e consiste em estender os conceitos puros do entendimento (categorias) para além dos objetos da experiência – ou seja, não haveria intuição possível para

É interessante notar que Allison (2004) aponta que a relação entre P1 e P2 não é simplesmente de “confusão” tal como Grier afirma. Apesar desse comentador seguir a interpretação de Grier (2001), ele diz que existe uma distinção conceitual entre P1 e P2<sup>133</sup>. Ainda, Allison (2004) explica que essa relação (de inseparabilidade) significa que P1 não pode ser colocado pela razão sem que, ao mesmo tempo, P2 seja assumido<sup>134</sup>. Isso indica que P1 não é igual à P2, mas sim que P2 só pode ser assumido, ao mesmo tempo, que P2.

Ao se considerar isso, concordamos com Grier (2001) sobre a demanda racional ser a mesma tanto em P1 quanto em P2, mas vista de maneiras diferentes<sup>135</sup>. P1 exige que se encontre a unidade sistemática para o pensamento a partir da lógica formal, enquanto P2 exige que encontre tal unidade a partir da lógica transcendental. Conforme vimos no tocante às formas lógicas (lógica formal) e as categorias (lógica transcendental), podemos remeter essa análise à P1 e P2 e constatar que procurar pela unidade sistemática do ponto de vista lógico formal é diferente de procurá-la do ponto de vista transcendental.

Dado que Kant vincula P1 à lógica formal, poderíamos dizer que ele se funda na análise - tal como as funções lógicas do juízo - em que a unidade incondicionada é buscada de “condição a condição”, até que se alcance a condição mais alta possível<sup>136</sup>, ou seja, por subordinação de representações. Já o princípio transcendental (P2) da razão é caracterizado como um princípio sintético e, portanto, vinculado à lógica transcendental. Assim, ele está fundado na síntese de representações – tal como as categorias - aplicada a um objeto, ou seja, aqui haveria referência a um conteúdo transcendental. Ou seja, a “série incondicionada” ou ideia de alma (no caso analisado por nós) a que P2 diz respeito está “contida no objeto e na sua ligação”<sup>137</sup>.

[...] 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 de 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 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<sup>138</sup>.

---

subsumir sob as categorias - em vista dos objetos transcendentais da razão que são incondicionados. Cf. KANT, I. : “[...] o pensamento tem sempre que se referir, finalmente, a intuições, quer diretamente (*directe*), quer por rodeios (*indirecte*) [mediante certos caracteres] e, por conseguinte, no que respeita a nós, por via da sensibilidade, porque de outro modo nenhum objeto nos pode ser dado” (*KrV*, A17/B33).

<sup>133</sup> ALLISON, 2004, p. 330.

<sup>134</sup> *Ibidem*.

<sup>135</sup> GRIER, 2001, p. 124.

<sup>136</sup> *KrV*, A307/B364.

<sup>137</sup> *KrV*, A307/B364.

<sup>138</sup> *KrV*, 643/B671.

O princípio lógico exige que se busque o incondicionado<sup>139</sup>, colocado como uma ideia transcendental, enquanto o princípio transcendental afirma que essa ideia é dada como objeto, ou, tal como afirmado por Kant, “ela é transcendente na aplicação”. A distinção entre P1 e P2 pode ser colocada da seguinte maneira: Em P1, já havia a consideração da ideia, mas somente em seu uso formal, em que se abstraem todo conhecimento. Nesse ponto, parece haver somente a consideração da alma em sua forma lógica. Quanto à P2, o uso que a razão faz de tal ideia está relacionado à introdução de um conteúdo transcendental, em que este é tomado como uma referência ao objeto. O problema aqui é que a ideia de alma é tomada em P2 como se ela se reportasse “diretamente a um objeto que supostamente lhe corresponde”. Logo, esse uso transcendente de P2 origina a ilusão transcendental quando afirmamos que P2 decide sobre “objetos” que não podem ser dados em nenhuma experiência possível.

A solução para esse uso transcendente de P2 é dada no *Apêndice à Dialética*, em que Kant explicita o “bom uso” da ideia da razão (alma). Assim, depois de realizada a crítica da razão, o princípio racional transcendental (P2) deixa de ser constitutivo - constitutivo de objetos - para se tornar regulativo:

Desse modo, 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, se a entendemos corretamente, princípios regulativos que realmente prescrevem uma unidade maior do que aquela que pode ser atingida pelo uso empírico do entendimento, mas que, justamente por estenderem tão longe a meta de que esse uso tem de aproximar-se, levam a concordância dele consigo mesmo, através da unidade sistemática, ao mais alto grau. Se são mal compreendidos, no entanto, 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<sup>140</sup>.

A partir desse excerto, Kant destaca que P2 tem uma função negativa caso, como resultado do mal-entendido, o consideramos objetivo. Revelado esse engano, ainda que a ilusão seja “inevitavelmente necessária”<sup>141</sup>, P2 pode ter uma função positiva quando tomado como regulador ou regulativo do “uso empírico do entendimento”.

Sob uma função regulativa, esse princípio guia o sujeito do conhecimento na experiência, visando a totalidade (“princípios reguladores... prescrevem uma unidade maior”). Logo, apesar da

---

<sup>139</sup> Cabe aqui um esclarecimento em que Kant afirma que a ideia transcendental contém o incondicionado: “Os conceitos da razão [ou ideias transcendentais] contém o incondicionado, referem-se a algo em que toda experiência se integra, mas que, em si mesmo, não é nunca objeto da experiência” (*KrV*, A311/B367).

<sup>140</sup> *KrV*, A701-702/B729-730.

<sup>141</sup> *KrV*, A645/B673.

totalidade ser incondicionada, ainda assim, o sujeito constitui a experiência sob o esteio da unidade sistemática da razão<sup>142</sup>.

Resta agora uma pergunta: se P2, como princípio regulador, permanece ligado a uma ilusão necessária (embora não necessariamente enganadora, pois o erro pode ser evitado), o *eu penso*, no caso específico do primeiro paralogismo, seria também ilusório? Ou ainda, como condição formal suprema da síntese objetiva, investigado na Analítica, poderia ser dialético?

---

<sup>142</sup> LEOPOLDO & SILVA, F. Dialética e experiência. In: *Dois pontos*, v. 2, n. 2, out/2005, pp. 97-112.



## 2. CAPÍTULO 2: O *eu penso* e a ilusão transcendental no primeiro paralogismo da segunda edição da *Crítica da razão pura*

### 2.1. Considerações iniciais

No capítulo anterior, analisamos o funcionamento em geral da ilusão transcendental a partir dos princípios lógico e transcendental da razão. A partir da crítica de Proops (2010) à interpretação de Grier (2001) de que “P2 é condição de aplicação de P1”, associada à discussão de Longuenesse (1998) sobre a mesma interpretação, concluímos que a ilusão transcendental está assentada no princípio transcendental da razão (P2). Cabe lembrar P2: “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”<sup>143</sup>. Concordamos também com Proops (2010) que assumimos P2 como verdadeiro devido à ilusão transcendental que, por sua vez, é gerada em seres racionais finitos por estarmos submetidos à demanda racional estabelecida no princípio lógico (P1), “Buscar o incondicionado para os conhecimentos condicionados do entendimento, completando-se assim a unidade deste último”<sup>144</sup>. Logo, P1 é condição de P2<sup>145</sup>.

No presente capítulo, temos como objetivo compreender como a ilusão transcendental é reconstituída em relação ao primeiro paralogismo da edição B<sup>146</sup>. Assim, se poderá começar a elucidar a questão central que propusemos: o que concerne à ilusão transcendental e o que concerne ao erro quando a psicologia racional afirma a substancialidade da alma (*eu penso*)?

Como um primeiro passo para alcançar esse objetivo, temos que realizar a análise do *eu penso* kantiano. Tal análise prevê que consideremos a relação entre o *eu penso* e a alma. O primeiro é uma condição meramente lógica do pensar, cuja função é indispensável para cognição na dedução transcendental, e diz respeito ao entendimento; a alma, é um conceito puro da razão ou ideia

---

<sup>143</sup> *KrV*, A308/B364.

<sup>144</sup> *KrV*, A308/B364.

<sup>145</sup> P2 ter como fundamento P1 é explicitado por Kant no Apêndice à Dialética em A649/B677, A650-51/B678-79, A654/B682 e A655/B683.

<sup>146</sup> Nosso trabalho se voltou inteiramente para a edição B dos paralogismos, tanto em relação à ilusão transcendental quanto em relação ao erro. Isso se justifica pela reescrita completa da edição B dos paralogismos, que se tornou breve e mais concisa em sua comparação com a edição A. Vale colocar que não é nosso objetivo aqui realizar a comparação entre as duas edições, isso será feito em um artigo posterior. Na edição B, Kant também dá um papel de destaque ao primeiro paralogismo, o que pode ser verificado quando ele apresenta, como exemplo de uma inferência paralogística, o paralogismo da substancialidade (*KrV*, B410-411). Além disso, parece-nos que os comentadores não realizam uma análise pormenorizada dessa edição, dedicando a maior parte de seus comentários à primeira edição, o que torna mais difícil a compreensão da segunda edição no que tange aos conceitos de ilusão e erro.

transcendental. Porém, Kant afirma que o *eu penso* é o “único texto da psicologia racional”<sup>147</sup>. O que isso significa se é o modo como a metafísica clássica diz conhecer a alma que está sob a crítica de Kant nos paralogismos?

Depois dessa relação estabelecida, seguiremos com a análise do *eu penso* na Dialética transcendental. Podemos dizer que a investigação do *eu penso* na Dialética é negativa, uma vez que Kant sugere que o *eu* não está vinculado à produção de conhecimentos; mas sim, à uma ilusão necessária da razão que é fonte de erros. Afinal, o *eu penso* na Dialética transcendental seria ilusório ou não? Aparentemente, a resposta é positiva, visto que o *eu penso* é o único texto da psicologia racional, conforme assinalado acima. Assim, se o *eu penso*, na Dialética, for ilusório, ele é diferente do *eu penso* da dedução transcendental, pois este não é ilusório. Logo, para compreender como se dá a ilusão transcendental em relação ao *eu penso*, devemos estabelecer a especificidade dele na Dialética.

A dificuldade de compreender o *eu penso* na Dialética é que, ao mesmo tempo em que ele aparenta ser o mesmo já discutido por Kant na dedução, já que ele é uma “representação simples e, por si só, totalmente vazia de conteúdo”<sup>148</sup>; o *eu penso* tratado na Dialética é “uma proposição empírica que contém em si a proposição ‘eu existo’”<sup>149</sup>. Essas afirmações parecem estar ligadas ao “eu penso como ato de determinar a minha existência”<sup>150</sup> da dedução. Essas afirmações de Kant deverão ser examinadas para entendermos qual o papel do *eu penso* na Dialética.

Em último lugar, a partir de nossa concordância com Proops (2010) no capítulo anterior, vamos acompanhar como ele faz a reconstituição do conceito crítico de ilusão no caso particular do primeiro paralogismo na edição B. Isso nos conduz ao exame da noção de substância existente nessa edição que, segundo o comentador, diz respeito à “substância não-esquemática” ou substância 1<sup>151</sup>.

## 2.2. *Eu penso*

A Dialética Transcendental da *Crítica da razão pura* busca não somente tratar de discordâncias específicas em relação à metafísica clássica, mas também apresenta como seus erros

---

<sup>147</sup> *KrV*, A343/B401.

<sup>148</sup> *KrV*, A345/B404.

<sup>149</sup> *KrV*, B420, B422-423n e B428.

<sup>150</sup> *KrV*, B157n.

<sup>151</sup> PROOPS, 2010, p. 461.

estão assentados na própria razão humana. Um dos momentos fundamentais dessa análise está nos paralogismos da psicologia racional, que toma como único ponto de apoio o *eu penso*: “O eu penso é, pois, o único texto da psicologia racional de onde esta deverá extrair toda a sua sabedoria”<sup>152</sup>. Os paralogismos mostram que essa sabedoria, embora baseada numa proposição estabelecida pela *Crítica - eu penso* -, não passa de falsa sabedoria. O resultado geral da crítica kantiana à psicologia racional é claro: não há legitimidade quanto aos conhecimentos da alma, tal como era a pretensão da metafísica dogmática.

Desde o seu início, a Dialética transcendental é caracterizada como “uma lógica da ilusão”<sup>153</sup>. Os paralogismos são um ponto importante nessa investigação, uma vez que a lógica da ilusão está voltada para a crítica do *eu penso*, único texto disponível para a psicologia racional, que desempenha uma função importante já na dedução transcendental<sup>154</sup>.

Assim, antes de analisar a peculiaridade do *eu penso* na Dialética em relação à dedução, devemos compreender o que significa o *eu penso* desempenhar a função de “único texto” da psicologia racional<sup>155</sup>. Tal função parece indicar que ele é a base da ideia de alma<sup>156</sup>.

Kant destaca, na abertura do capítulo sobre os paralogismos, uma das características do *eu penso*:

Chegamos agora a um conceito que não foi indicado anteriormente na lista dos conceitos transcendentais, mas que, todavia, tem que lhe ser acrescentado, sem que no entanto se altere, no mínimo que seja, essa tábua ou se declare incompleta. Trata-se do conceito, ou se se prefere, do juízo: *eu penso*. Facilmente se vê que esse conceito é o veículo de todos os conceitos em geral e, por conseguinte, também dos transcendentais, em que sempre se inclui, sendo portanto transcendental como eles [...]<sup>157</sup>.

Nesse excerto, Kant diz que o *eu penso* está enumerado na lista de conceitos transcendentais, apesar de não ter sido incluído nela até então. Ainda, esse conceito ou juízo é o “veículo de todos os conceitos em geral”, bem como dos transcendentais. Nesse ponto, poderíamos nos perguntar se Kant não está fazendo menção também às ideias ou conceitos puros da razão

---

<sup>152</sup> *KrV*, A343/B401.

<sup>153</sup> *KrV*, 293/B349.

<sup>154</sup> *KrV*, B131-132.

<sup>155</sup> Pretendemos responder a pergunta realizada em nossa banca de qualificação sobre o que significa a afirmação kantiana de que o *eu penso* é o único texto da psicologia racional. Esse questionamento foi importante para nos fazer pensar acerca do *eu penso* na Dialética ser ilusório ou não.

<sup>156</sup> DYCK, C. W. *Kant and Rational Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 72.

<sup>157</sup> *KrV*, A341/B399.

quando afirma que o *eu penso* é o “veículo” de todos os conceitos transcendentais. Essa metáfora – ser “veículo” – deve levar em consideração o resultado a que chega Kant depois do excerto acima: “[*eu penso*] serve para apresentar todo o pensamento como pertencente à consciência”<sup>158</sup>.

Assim, o *eu penso* é colocado entre as categorias uma vez que, por intermédio dele, indica-se uma “unidade de ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum”<sup>159</sup>. Isso significa que, de acordo com o resultado apontado por Kant acima, o *eu penso* traz diferentes representações sob uma consciência, acompanhando-as – e por isso é o “veículo” dessas representações – como expressão do ato de unidade ou como “forma da representação em geral”<sup>160</sup>. Sobre isso, Dyck (2014) explicita que o *eu penso* não adiciona nada à tábua das categorias, mas somente *expressa* a unidade transcendental da apercepção, que já era pensada em cada uma das categorias<sup>161</sup>.

Depois de Kant caracterizar o *eu penso* como transcendental, tal como as categorias, e de dizer que ele assinala “todo o pensamento como pertencente à consciência”, o filósofo destaca que o *eu penso* também desempenha o papel de distinguir o objeto da psicologia racional, a alma:

No entanto, embora isento de elementos empíricos (da impressão dos sentidos), [*eu penso*] serve para distinguir duas espécies de objetos a partir da natureza da nossa faculdade de representação. *Eu sou*, enquanto pensante, objeto do sentido interno e chamo-me *alma*. O que é objeto dos sentidos externos chama-se *corpo*. Assim, a expressão *eu*, enquanto ser pensante, indica já o objeto da psicologia racional da alma, se eu nada mais aspirar a saber acerca desta a não ser o que se pode concluir deste conceito *eu*, enquanto presente em todo o pensamento e independentemente de toda a experiência (que me determina mais particularmente e *in concreto*)<sup>162</sup>.

Considerando esse excerto, Dyck (2014) afirma que a discussão kantiana não está voltada para a argumentação de que o *eu penso* é a representação de um objeto (alma e corpo)<sup>163</sup>, já que anteriormente, vimos que o *eu penso* é “forma da representação em geral”. Além disso, o comentador enfatiza as características puras e meramente lógicas do *eu penso* como fundamento da

---

<sup>158</sup> Essa característica do *eu penso* parece se remeter ao seguinte excerto da dedução transcendental: “Também chamo à unidade dessa representação [*eu penso*] a unidade transcendental da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela. Porque as diversas representações, que nos são dadas em determinada intuição, não seriam todas representações minhas se não pertencessem na sua totalidade a uma autoconsciência” (*KrV*, B132).

<sup>159</sup> *KrV*, A68/B93.

<sup>160</sup> *KrV*, A346/B404.

<sup>161</sup> DYCK, 2014, p. 73.

<sup>162</sup> *KrV*, A342/B400.

<sup>163</sup> DYCK, 2014, p. 73. O comentador diz que Kant nega exatamente essa afirmação de que o *eu penso* é representação de objeto.

representação racional de alma<sup>164</sup>. Apesar de concordarmos com esse comentador em relação a essas asserções, parece-nos que a argumentação kantiana nessa passagem necessita de uma análise mais detalhada. Nesse sentido, Longuenesse (2017) apresenta algumas sugestões de encaminhamento para esclarecermos o excerto em questão.

Em primeiro lugar, é importante assinalar que Kant assevera que o *eu penso* “serve para distinguir duas espécies de objetos”, ao invés de dizer que ele *é* representação de objeto. Os dois objetos de que Kant trata são o objeto de sentido interno – alma – e o objeto de sentido externo – corpo e essa distinção é realizada de acordo com a “nossa faculdade de representação”.

Longuenesse (2017) explica que essa faculdade de representação a que Kant se refere é a sensibilidade<sup>165</sup>, a qual inclui duas propriedades: sentido interno e sentido externo. Por meio dessas propriedades, acessamos objetos como exteriores a nós no espaço (sentido externo) e, no sentido interno, intuímos a nós mesmos ou nosso estado interno<sup>166</sup>.

Cabe pontuar que, na Estética transcendental, Kant diz: “o sentido interno [...] não nos dá, em verdade, nenhuma intuição da própria alma como objeto”<sup>167</sup>. Esse resultado é levado por Kant aos paralogismos.

A doutrina da alma nos paralogismos é descrita como “fisiologia do sentido interno”, enquanto a doutrina do corpo é uma “fisiologia dos objetos dos sentidos externos”<sup>168</sup>. A partir da segunda, o corpo é fenômeno que é apresentado ao sentido externo, contendo “algo de fixo ou de permanente” no espaço<sup>169</sup>. No entanto, como Longuenesse (2017) analisa, o paralelo disso com o sentido interno conduz a enganos: nele não temos um substrato que tenha permanência, já que a alma, como objeto de sentido interno, não é oferecida no espaço. Desse modo, tudo que nos resta a partir desse objeto é a “sucessão [temporal] dos estados mentais que tomamos como nosso”<sup>170</sup>.

Assim, ainda que Kant faça a distinção entre dois objetos, alma como objeto de sentido interno e o corpo como objeto de sentido externo, não temos um objeto empírico do sentido interno tal como o objeto empírico do sentido externo, porque não temos um objeto do sentido interno que seja permanente como o que ocorre com o corpo<sup>171</sup>.

---

<sup>164</sup> DYCK, 2014, p. 77.

<sup>165</sup> LONGUENESSE, B. I, *me, mine: Back to Kant and back again*. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 109.

<sup>166</sup> *KrV*, A22/B37.

<sup>167</sup> *KrV*, A22-23/B37.

<sup>168</sup> *KrV*, A381.

<sup>169</sup> *Ibidem*.

<sup>170</sup> LONGUENESSE, 2017, p. 110.

<sup>171</sup> *Idem, Ibidem*.

Na continuação do excerto, Kant diz que “a expressão eu, enquanto ser pensante, indica já o objeto da psicologia, a que se pode chamar ciência racional da alma”. Isso significa que, a partir do *eu penso*, temos um conceito de objeto da ciência racional da alma; no entanto, como Kant segue em sua argumentação, é uma ciência racional da alma somente na medida em que não se pretende concluir dela nada além do que podemos extrair do *eu penso*. Nesse ponto, Kant mostra que o “objeto da psicologia” - alma – é inferida das características lógico-formal e puras do *eu penso*<sup>172</sup>. Kant trata da característica lógico-formal do *eu penso* quando diz que ele está “presente em todo o pensamento” e, da característica pura, em “independentemente de toda a experiência”.

Que a psicologia racional esteja circunscrita ao que se pode concluir do *eu penso* parece também explicar a metáfora de que este último seja o “único texto” a partir do qual ela deverá retirar toda a sua sabedoria. O psicólogo racional deriva a alma de supostas características empíricas do *eu penso* e conclui disso que a alma é substância; ao contrário, deveria derivá-la das características acima colocadas:

O *eu penso* é, pois, o único texto da psicologia racional de onde esta deverá extrair toda a sua sabedoria. Facilmente se vê que se esse pensamento deve referir-se a um objeto (a mim próprio), não poderá conter senão predicados transcendentais, porque o mínimo predicado empírico destruiria a pureza racional desta ciência e a sua independência relativamente a qualquer experiência<sup>173</sup>.

É importante, então, compreender como ocorre a relação entre o *eu penso* e a alma em função da razão. Grier, em dois de seus textos, dá algumas indicações a esse respeito. A comentadora relembra, conforme analisamos no capítulo 1, que P2 impõe uma necessidade objetiva e, a partir dessa imposição, P2 se constitui como o princípio ilusório da razão. Isso significa que uma exigência racional subjetiva ou lógica (P1), colocada em prol da unidade sistemática do pensamento, supõe que assumamos o ‘incondicionado’ como dado ‘objetivamente’<sup>174</sup>. No caso dos paralogismos, o incondicionado seria procurado, em primeiro lugar, em relação à ideia de “unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante”<sup>175</sup>; e, em segundo lugar, seria procurado em relação “à totalidade absoluta da síntese das condições de um pensamento em geral”<sup>176</sup>.

---

<sup>172</sup> DYCK, 2014, p. 77.

<sup>173</sup> *KrV*, A343/B401.

<sup>174</sup> GRIER, 1993, p. 262.

<sup>175</sup> *KrV*, A334/B391.

<sup>176</sup> *KrV*, A397.

No primeiro, o problema destacado por Kant nos paralogismos é de que os psicólogos racionalistas afirmam que “a unidade (absoluta) do sujeito pensante” implica que o sujeito, ou “eu”, poderia ser conhecido conforme as condições gerais da experiência. No segundo, a preocupação de Kant é com as condições de possibilidade de qualquer pensamento. Como no “pensamento em geral” se abstrai de todo conteúdo, logo, ele estaria vinculado à lógica formal. Como Kant já havia mostrado na Dedução Transcendental que a unidade transcendental da apercepção é a “condição formal de todo pensamento”, então, nos paralogismos, “o ‘incondicionado’ procurado é o fundamento da possibilidade de qualquer pensamento, ou seja, o que se busca é a unidade da apercepção [*eu penso*] como incondicionada”<sup>177</sup>.

Desse modo, o *eu penso*, desde a dedução transcendental, “serve para apresentar todo o pensamento como pertencente à consciência”<sup>178</sup>, não podendo ser dado como objeto existente:

[...] pela análise da consciência de mim mesmo, no pensamento em geral, nada se adianta quanto ao conhecimento de mim mesmo enquanto objeto. A exposição lógica do pensamento em geral [*eu penso*] é erroneamente considerada uma determinação metafísica do objeto<sup>179</sup>.

Uma questão que poderia ser levantada a partir dessa crítica kantiana ao *eu penso* nos paralogismos, já que ele é o fundamento dessa crítica, é: o *eu penso* dos paralogismos desempenha a mesma função que o *eu penso* da Dedução Transcendental? Em caso de uma resposta negativa, haveria a possibilidade do *eu penso* dos paralogismos ser o “fundamento transcendental [...] que traz consigo uma ilusão inevitável”<sup>180</sup>. Sendo assim, o *eu penso* seria, ele mesmo, ilusório. Porém, essa alternativa não é correta e a confirmação de que o *eu penso* dos paralogismos é a unidade transcendental da apercepção e, portanto, é o mesmo *eu penso* da Dedução que está presente logo no início do capítulo sobre os paralogismos:

Que esta proposição [*eu penso*], que exprime a percepção de si mesmo, constitua uma experiência interna e que, por conseguinte, a psicologia racional, que sobre ela se edifica [...] porque esta percepção interna não é mais que a simples apercepção *eu penso*, que possibilita todos os conceitos transcendentais em que se diz: eu penso a substância [...] Com efeito, a experiência interna em geral e a sua possibilidade, ou a percepção em geral e a sua relação com outra percepção, sem que seja dada empiricamente qualquer distinção particular ou determinação, não podem ser consideradas conhecimento empírico, antes devem

---

<sup>177</sup> GRIER, 2001, pp. 145-146.

<sup>178</sup> *KrV*, A341/B400.

<sup>179</sup> *KrV*, B409.

<sup>180</sup> *KrV*, A341/B399.

considerar-se conhecimento do empírico em geral, e pertencem à investigação da possibilidade de toda a experiência, e essa é, sem dúvida, transcendental<sup>181</sup>.

Nesse excerto, Kant afirma que a proposição *eu penso* dos paralogismos, em que se baseiam todas as afirmações da psicologia racional, é a “simples apercepção *eu penso*”. Mais um indício de que se trata do mesmo *eu penso* investigado na Dedução Transcendental é a asserção de Kant de que esta apercepção (unidade transcendental da apercepção) acompanha todos os conceitos transcendentais. Aqui, Kant está se referindo às categorias como conceitos puros (de substância, por exemplo). Ou seja, o *eu penso* acompanha e também precede as categorias. Além disso, o *eu penso* está vinculado à “investigação da possibilidade de toda a experiência”, outro indício de que o *eu penso* dos paralogismos é a unidade transcendental da apercepção. Essas são caracterizações do *eu penso* das quais nos ocuparemos em breve.

Vimos anteriormente que é no princípio transcendental (P2) em que está assentada a ilusão transcendental. Esta se funda na assunção de que há validade objetiva quanto à alma (*eu penso*); ou seja, de que podemos encontrar um objeto existente, enquanto, de fato, esse objeto é incondicionado. Porém, não fica claro qual é o papel do *eu penso* nesse primeiro paralogismo.

Tomemos um excerto importante dos paralogismos, no qual Kant afirma que o *eu penso* é o único fundamento da psicologia racional para que esta extraia suas afirmações:

Não podemos dar-lhe [à psicologia racional] outro fundamento que não seja a representação *eu*, representação simples e, por si só, totalmente vazia de conteúdo, da qual nem sequer se pode dizer que seja um *conceito* e que é apenas uma mera consciência que acompanha todos os conceitos. Por este “eu”, ou “ele”, ou “aquilo” (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos = X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito; movemo-nos aqui, portanto, num círculo perpétuo, visto que sempre necessitamos, previamente, da representação do eu para formular sobre ele qualquer juízo; inconveniente que lhe é inseparável, pois a consciência, em si mesma, não é tanto uma representação que distingue determinado objeto particular, mas uma forma da representação em geral, na medida em que deva chamar-se conhecimento, pois só dela posso dizer que penso qualquer coisa por seu intermédio<sup>182</sup>.

Esse excerto trata do argumento kantiano do “círculo perpétuo”. Nele, Kant enfatiza o papel do *eu penso*: ele é uma representação “vazia de conteúdo”, à qual é identificado a “mera

---

<sup>181</sup> *KrV*, A342-343/ B400-401.

<sup>182</sup> *KrV*, A345-46/B404.



consciência”<sup>183</sup>, e cuja função é “acompanhar todos conceitos”. Os pensamentos atribuídos a esse sujeito pensante são seus acidentes (predicados); mas sobre esse sujeito, nada se pode conhecer. Ou seja, do “sujeito transcendental [...] não podemos ter, isoladamente, o menor conceito”. Isso significa que precisamos da representação *eu* para enunciar qualquer juízo, embora não possamos enunciar nenhum juízo sobre essa representação mesma. Disso decorre a sua circularidade. Consequentemente, o *eu*, como consciência em si mesma (autoconsciência), é “forma da representação em geral”, sendo assim, é a representação necessária, por exemplo, para se dizer “eu penso substância”. Disso, podemos concluir que, apesar do *eu penso* ser essa representação necessária para se poder dizer “eu penso substância”, não se pode dizer que o *eu penso* seja, ele mesmo, substância<sup>184</sup>.

Considerando esse excerto, não fica claro o que Kant quer dizer com o *eu penso* ser uma representação “vazia de conteúdo” nem em que consiste a relação desta representação com a autoconsciência. Ser “vazia de conteúdo” parece estar vinculado ao *eu penso* como ato<sup>185</sup>. Para esclarecer esses pontos em relação aos paralogismos é importante, mesmo que de modo sucinto, compreender como a dedução transcendental caracteriza o *eu penso* (e aqui nos limitamos à Dedução B)<sup>186</sup>; mais especificamente, ao § 16 e ao § 25.

No § 16 da Dedução B, Kant afirma:

Esta representação [isto é, o *eu penso*], porém, é um ato da *espontaneidade*, isto é, não pode considerar-se pertencente à sensibilidade. Dou-lhe o nome de *apercepção pura*, para a distinguir da *empírica* ou ainda o de *apercepção originária*, porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é una e idêntica em toda consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra<sup>187</sup>.

---

<sup>183</sup> O *eu penso* foi identificado à consciência de mim mesmo no excerto anterior e retornaremos à essa relação em seguida, por ocasião da discussão do *eu penso* no §16 da dedução transcendental. Cf. “[...] pela análise da consciência de mim mesmo, no pensamento em geral, nada se adianta quanto ao conhecimento de mim mesmo enquanto objeto. A exposição lógica do pensamento em geral [*eu penso*] é erroneamente considerada uma determinação metafísica do objeto” (*KrV*, B409).

<sup>184</sup> De fato, Kant destaca que o *eu penso* antecede as categorias. Cf. “Que esta proposição [*eu penso*], que exprime a percepção de si mesmo, [...] porque esta percepção interna não é mais que a simples *apercepção eu penso*, que possibilita todos os conceitos transcendentais em que se diz: eu penso a substância [...]” (*KrV*, A342-343/ B400-401).

<sup>185</sup> *KrV*, B423.

<sup>186</sup> Neste momento, estamos somente voltados para o primeiro paralogismo da edição B, sendo assim, também examinaremos o *eu penso* tal qual colocado na dedução transcendental em sua edição B. Isso se justifica porque o próprio Kant diz que modificou a sua exposição da edição A para a edição B tanto em relação aos paralogismos, quanto em relação à dedução (*KrV*, BXXXVII). Levando isso em consideração, podemos argumentar que há uma relação entre a dedução na edição B e os paralogismos em sua edição B.

<sup>187</sup> *KrV*, B132, grifos do autor.

Nesse excerto, Kant destaca que o *eu penso* é caracterizado tanto como representação, quanto como ato da espontaneidade, ou seja, do entendimento<sup>188</sup>. Essa segunda caracterização, do *eu penso* como ato, é a mesma que está presente nos paralogismos. Kant afirma que nomeia essa representação/ato como apercepção pura ou originária. Allison (2015) explicita que, apesar do “ou” indicar que apercepção pura é equivalente à apercepção originária, não é esse o caso e Kant parece distinguir as funções das duas<sup>189</sup>. O primeiro termo - apercepção pura - é somente distinguido da apercepção empírica, sem que Kant diga mais a esse respeito. Em relação ao segundo termo - apercepção originária -, ao qual Kant dá maior destaque, é descrito como “autoconsciência” que produz a representação *eu penso*. Isso significa que apercepção originária “é o poder efetivado por meio do ato de pensar”<sup>190</sup>. A partir disso, Allison (2015) argumenta que o *eu penso*, “como ato de pensar, é *um e o mesmo* em toda cognição”<sup>191</sup>.

Além disso, a afirmação de que essa representação/ato *eu penso* “tem de poder acompanhar todas as outras representações”, mas que não é acompanhada de nenhuma outra representação, é retomada por Kant como o argumento do “círculo pépetuo” que vimos acima. A partir desse excerto do §16, não fica claro ainda como uma representação, o *eu penso*, que também é definida como ato, não envolve conteúdo, mesmo que não seja um conteúdo sensível, já que Kant diz que o *eu penso* não pertence à sensibilidade.

Afinal, qual a natureza dessa representação *eu penso*? Isso parece ser esclarecido no §25 da dedução transcendental B:

O “eu penso” exprime o ato de determinar a minha existência. A existência é pois, assim, já dada, mas não ainda a maneira pela qual devo determiná-la, isto é, pôr em mim o diverso que lhe pertence. Para tal requiere-se uma intuição de si mesmo, que tem por fundamento uma forma dada *a priori*, isto é, o tempo, que é sensível e pertence à receptividade do determinável. Se não tiver ainda outra intuição de mim mesmo, que dê o que é determinante em mim, da espontaneidade do qual só eu tenho consciência, e que o dê antes do ato de *determinar*, como todo o tempo dá o *determinável*, não poderei determinar a minha existência como a de um ser espontâneo; mas eu represento-me somente a espontaneidade do meu pensamento, isto é, do meu ato de *determinação* e a minha existência fica sempre determinável de maneira sensível, isto é, como a existência de um fenômeno. Todavia é essa espontaneidade que permite que eu me denomine *inteligência*<sup>192</sup>.

---

<sup>188</sup> Ser representação e, também, produto do ato da espontaneidade é resultado da discussão empreendida por Kant no § 15 da dedução transcendental B, no qual ele trata da “possibilidade de uma ligação em geral” (*KrV*, B129).

<sup>189</sup> ALLISON, 2015, p. 337.

<sup>190</sup> *Idem, Ibidem*.

<sup>191</sup> *Idem, Ibidem*, grifos nossos.

<sup>192</sup> *KrV*, B158n, grifos do autor.

Nesse excerto, Kant caracteriza novamente o *eu penso* como ato e, aqui, é um ato “de determinar a minha existência”. Esse ato parece envolver algum conteúdo, ou seja, “a minha existência”. No entanto, Kant destaca que o *eu penso* implica que seja dada a existência, mas esta não é “predicado real ou determinação”<sup>193</sup>. Para que houvesse a determinação dessa existência como categoria, deveria haver “a intuição de si mesmo, a forma dada *a priori*, isto é, o tempo, que é sensível”. Todavia, é importante observar que Kant não diz que o *eu penso* é ato de determinação da minha existência.

Aqui, Kant argumenta que o *eu penso* implica a existência, em que tal implicação decorre do *eu penso* como “consciência” do ato de pensar: “eu represento-me somente a espontaneidade do meu pensamento”. Allison (2015) explica que não há tal ato sem um sujeito que o realize e, portanto, “reconhecer a existência de uma atividade [de um ato de pensar] é assumir a existência de algo [do sujeito] que a realiza”<sup>194</sup>; porém, essa existência, apesar de dar possibilidade ao sujeito que ele é, não permite determiná-lo nos mesmos moldes das representações que são dadas na experiência e, mais especificamente, no sentido interno. Por essa razão, podemos dizer do *eu penso* apenas que ele é; nos termos de Kant:

[...] tenho consciência de mim próprio na síntese transcendental do diverso das representações em geral, portanto, na unidade sintética originária da apercepção, não como apareço a mim próprio, nem como sou em mim próprio, mas tenho apenas consciência *que sou*<sup>195</sup>.

O *eu penso* apenas como consciência do ato de pensar é trazido, novamente, nos paralogismos:

Se me represento aqui como *sujeito* dos pensamentos ou como *fundamento* do pensar, estes modos de representação não designam as categorias da substância ou da causa; porque estas são funções do pensamento (juízo) já aplicadas às nossas intuições sensíveis que, sem dúvida, seriam exigidas se me quisesse *conhecer*. Porém, só pretendo ter consciência de mim como pensante; [...] na consciência de mim mesmo, no simples pensamento, sou o *próprio ser*, mas deste ainda nada me é dado para o pensamento<sup>196</sup>.

---

<sup>193</sup> ALLISON, 2015, p. 399.

<sup>194</sup> *Ibidem*, pp. 398-399.

<sup>195</sup> *KrV*, B157.

<sup>196</sup> *KrV*, B429, grifos do autor.

Aqui, Kant admite que a representação do *eu penso* está associada ao “sujeito dos pensamentos” ou “fundamento do pensar”. Isso significa admitir a consciência do sujeito meramente como pensante; já vimos também que essa consciência implica na existência, porém, tal implicação não diz *como* o sujeito dos pensamentos existe, se como substância ou acidente, causa ou efeito.

Porém, Kant afirma na Dialética que o *eu penso* é uma proposição empírica que implica a proposição “eu existo”. Ser uma proposição empírica faz do *eu penso* dos paralogismos distinto do *eu penso* da dedução? Ou, tal afirmação não poderia significar que o *eu penso* contém algum dado e, por isso, não seria uma representação “totalmente vazia de conteúdo”<sup>197</sup>?

Vejam os excertos em que Kant trata do *eu penso* como proposição empírica na edição B dos paralogismos:

O “eu penso” é, como já foi dito, uma proposição empírica e contém em si a proposição “eu existo”. Não posso, contudo, dizer “tudo o que pensa existe”, pois então a propriedade do pensamento tornava todos os seres que a possuem, noutros tantos seres necessários. Por isso, a minha existência também não pode considerar-se deduzida da proposição “eu penso”, como Descartes a julgou (pois de outra forma devia supor-se, previamente, “tudo o que pensa existe”), mas é-lhe idêntica. Exprime uma intuição empírica indeterminada, isto é, uma percepção (o que prova, por consequência, que já a sensação, que pertence à sensibilidade, serve de fundamento a esta proposição de existência); mas precede a experiência, que deve determinar o objeto da percepção pela categoria em relação ao tempo e a existência não é, neste caso, categoria alguma, pois a categoria está relacionada, não com o objeto dado indeterminadamente, mas com um objeto, de que tem um conceito e do qual se quer saber se existe ou não também fora desse conceito<sup>198</sup>.

Aqui, Kant declara que “a minha existência” é uma proposição idêntica à proposição *eu penso*<sup>199</sup>. Isso parece dizer respeito à verdade da proposição *eu penso*; sendo assim, podemos também aferir verdade à proposição “eu existo”<sup>200</sup>. Kant argumenta que essa “minha existência” indica “uma intuição empírica indeterminada, isto é, uma percepção”. Sobre isso, Longuenesse (2017) explica que a identidade das proposições afirmada por Kant expressa que eu reconheço minha existência ao perceber – porque tal existência está vinculada a uma percepção – a mim mesmo como pensante. Ou seja, “eu não pensaria ‘eu penso’, a não ser que eu tenha me percebido pensando”<sup>201</sup>.

---

<sup>197</sup> *KrV*, A345-346/B404.

<sup>198</sup> *KrV*, B422-423n.

<sup>199</sup> Apesar desse excerto trazer uma menção à teoria cartesiana, não faremos uma análise desta, já que isso ultrapassaria os objetivos que temos em nosso trabalho.

<sup>200</sup> LONGUENESSE, 2017, p. 85.

<sup>201</sup> *Idem, Ibidem*.

Em seguida, Kant ainda argumenta que essa percepção da existência do sujeito, envolvida no ato *eu penso*, tem como fundamento uma sensação, que pertence à sensibilidade. Então, parece que podemos dizer que essa percepção contém matéria. Na Estética transcendental, Kant diz que a matéria da sensibilidade é a sensação, que corresponde ao “efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, na medida em que somos por ele afetados”<sup>202</sup>. Em relação à percepção da existência envolvida no *eu penso*, a sensação coincide com o fato de sermos afetados pelo próprio ato de pensar, ou mesmo, estarmos conscientes do ato de pensar<sup>203</sup>. Kant, então, conclui que a percepção “eu existo” é anterior à experiência, e não determina a existência do sujeito quanto ao tempo, pois tal existência não é uma categoria a partir da qual pudesse determiná-la.

Todavia, o que essa percepção da própria existência do sujeito assinala? De acordo com a conclusão do primeiro paralogismo na edição B, ela não pode realizar a determinação ontológica do *eu penso* como uma substância<sup>204</sup>. Isso precisa de maiores esclarecimentos e, segundo Longuenesse (2017), podemos compreender o que Kant quer dizer com o fato de estarmos conscientes do nosso ato de pensar a partir de três modos. Dois deles são de suma importância para nosso trabalho: o primeiro está vinculado à consciência puramente intelectual do ato expresso pelo *eu penso*<sup>205</sup>. Esse primeiro modo já foi tratado por nós a partir do §25 da dedução e vimos que Kant o retoma nos paralogismos, em B429.

O segundo modo de estarmos conscientes de nosso ato de pensar diz respeito ao que Kant nomeia de “intuição empírica indeterminada”. Esse modo aparece nos paralogismos e não na dedução, o que pode evidenciar características do *eu penso* da Dialética que não estavam presentes nesta última:

Porém, como na primeira proposição [*eu penso*] se considera dada a minha existência, visto não afirmar que todo o ser pensante existe (o que equivaleria a afirmar a necessidade absoluta de tais seres e, por conseguinte, a dizer de mais), mas tão-só que *existo* pensando, essa proposição é empírica e só contém a determinabilidade da minha existência relativamente às minhas representações no tempo. Por outro lado, como para tanto careço, antes de mais, de algo permanente que me não é dado na intuição interna enquanto me penso, é impossível determinar, mediante esta consciência simples do eu, a maneira pela qual existo, se como substância ou como acidente<sup>206</sup>.

---

<sup>202</sup> *KrV*, A19-B34.

<sup>203</sup> LONGUENESSE, 2017, p. 87.

<sup>204</sup> A conclusão ilegítima do primeiro paralogismo na versão B é: “Logo, ele [ser pensante] também só existe enquanto tal, *i.e.*, como substância” (*KrV*, B411).

<sup>205</sup> LONGUENESSE, 2017, p. 86.

<sup>206</sup> *KrV*, B420, grifo do autor.

Essa é a primeira vez nos paralogismos da edição B em que Kant afirma que a proposição *eu penso* é uma proposição empírica. Ou seja, à proposição *eu penso* é dada a existência, ou, eu existo como ser pensante. Referir-se ao *eu penso* como empírico parece estar vinculado a um conteúdo: “determinabilidade da minha existência relativamente às minhas representações no tempo”. Podemos observar que Kant não diz que esse conteúdo é *determinado*, pois, para isso seria necessária a permanência de algo no tempo no ato de me pensar, o que é negado por Kant quando ele destaca que “careço [...] de algo permanente que me *não é* dado na intuição interna enquanto me penso”. Em seguida, o filósofo volta a tratar o *eu* como uma “consciência simples”. Isso parece incongruente com o que Kant havia argumentado do *eu penso* como uma proposição empírica.

Kant ainda explica que o *eu*, na proposição *eu penso* dos paralogismos, continua sendo uma “representação puramente intelectual”, tal como o era na dedução:

É pois de observar que, ao chamar empírica a proposição “eu penso”, não quis com isto dizer que o eu, nesta proposição, seja uma representação empírica; é bem antes uma representação puramente intelectual, pois pertence ao pensamento em geral. Simplesmente, sem qualquer representação empírica, que forneça matéria ao pensamento, não teria lugar o ato “eu penso” e o elemento empírico é apenas a condição da aplicação ou do uso da faculdade intelectual pura

<sup>207</sup>

Aqui, Kant destaca que dizer que a proposição *eu penso* é empírica não significa que o *eu* seja empírico. Ele continua sendo intelectual, pois é ato da espontaneidade<sup>208</sup>. Assim, o *eu penso* não é derivado da experiência, mas sim, é a possibilidade de toda a experiência<sup>209</sup>. Nesse sentido, o *eu* é somente usado para que haja referência a nós mesmos como pensantes e conscientes do pensamento ao percebermos o ato de pensar<sup>210</sup>. Mas, ainda não respondemos o que significa essa percepção do ato de pensar como indeterminada ou como intuição empírica indeterminada. É a ela que Kant se refere, no final do excerto acima, ao dizer que “sem qualquer representação empírica, que forneça matéria ao pensamento, não teria lugar o ato ‘eu penso’”?

Longuenesse (2017) aponta para duas possibilidades que parecem tratar dessa pergunta: uma delas aceita que a “representação empírica”, sem a qual o *eu penso* não teria lugar, seja a intuição

---

<sup>207</sup> *KrV*, B423n.

<sup>208</sup> Cf. §16 da dedução transcendental B, conforme já analisado.

<sup>209</sup> Kant diz sobre o *eu penso* na abertura dos paralogismos: “Com efeito, a experiência interna em geral e a sua possibilidade, ou a percepção em geral e a sua relação com outra percepção, sem que seja dada empiricamente qualquer distinção particular ou determinação, não podem ser consideradas conhecimento empírico, antes devem considerar-se conhecimento do empírico em geral, e pertencem à investigação da possibilidade de toda a experiência, e essa é, sem dúvida, transcendental” (*KrV*, A343/B401).

<sup>210</sup> LONGUENESSE, 2017, p. 89.

indeterminada ou percepção que é base do “eu existo” contido no *eu penso*. Essa leitura conduz ao *eu penso* não só como ato de pensar, mas no ato de pensar “eu penso”. Isso quer dizer que, ao desconsiderar a intuição empírica indeterminada, ou seja, “sem a consciência minimamente qualitativa que eu penso, o ato de pensar ‘eu penso’ não teria lugar”<sup>211</sup>.

A outra interpretação que, para Longuenesse (2017), é a mais plausível, diz respeito ao “componente empírico mínimo” que fundamenta a proposição *eu penso*: a percepção – indeterminada - que *eu penso*.

Essa afirmação parece coerente com a passagem em que Kant define essa percepção:

Uma percepção indeterminada significa aqui apenas alguma coisa de real, que é dada, mas somente para o pensamento em geral, portanto, não como fenômeno; também não como coisa em si (númeno), mas como algo que de fato existe e é designado como tal na proposição “eu penso”<sup>212</sup>.

Logo, não é a aplicação da categoria de existência ao *eu*, já que Kant havia ressaltado que existência, nesse caso, não é categoria alguma. A percepção de algo que existe está subjacente ao ato de pensar como um ato próprio do sujeito que pensa. Assim, Longuenesse (2017) esclarece que ela é uma “percepção pré-categorial de existência que é um componente em qualquer percepção individual do pensamento”<sup>213</sup>.

Nos *Prolegômenos*, também há uma descrição similar:

Se a representação da apercepção, o eu, fosse um conceito mediante o qual qualquer coisa seria pensada, poderia ele ser utilizado como predicado de outras coisas, ou conter em si tais predicados. Ora, nada mais é que *o sentimento de uma existência sem o menor conceito e apenas representação daquilo a que se relaciona todo o pensamento (relatione accidentis)*<sup>214</sup>.

A representação da apercepção, o *eu*, não é conceito. Na *Lógica Jäsche*, Kant define um conceito como sendo “uma representação universal ou uma representação daquilo que é comum a diversos objetos, logo uma representação *na medida em que pode estar contida em diferentes objetos*”<sup>215</sup>. Assim, o *eu* não é essa representação pela qual “qualquer coisa seria pensada”; caso fosse, tal representação estaria contida como característica comum a diversos objetos e “poderia ser utilizada como predicado de outras coisas, ou conter em si tais predicados”. O *eu*, então, somente

---

<sup>211</sup> LONGUENESSE, 2017, p. 89.

<sup>212</sup> *KrV*, B423n.

<sup>213</sup> LONGUENESSE, *op. cit.*, p. 90.

<sup>214</sup> *Prol.*, AA04:334n, grifos nossos.

<sup>215</sup> *Log.*, AA09:91, grifos do autor.

pode ser tomado como o “sentimento de uma existência e apenas representação daquilo a que se relaciona todo o pensamento”.

Logo, podemos concluir que há um conteúdo – mesmo que ele seja mínimo – atribuído ao *eu penso* dos paralogismos em sua edição B: a percepção indeterminada da minha existência. Isso mostra que existe uma diferença entre o *eu penso* dos paralogismos em relação ao *eu penso* da dedução. Ou seja, o *eu penso* da dedução é representação da apercepção pura, como um ato originário da espontaneidade (vinculado ao entendimento). Esse ato é apresentado mediante uma autoconsciência, isto é, um ato vazio de conteúdo que está relacionado à consciência da própria atividade do sujeito, que liga a si mesmo na medida em que reflete sobre essa atividade de pensar. Ainda, a representação *eu penso* na dedução deve poder acompanhar todas as representações do sujeito e implica na existência; no entanto, essa existência não determina esse sujeito ontologicamente, pois não representa nada além do próprio ato originário de ligação. Ao passo que o *eu penso* na segunda edição dos paralogismos possui um conteúdo: a intuição empírica indeterminada. Todavia, essa percepção indeterminada da “minha existência” contida no *eu penso* diz respeito à afecção trazida pela própria atividade de pensar, tendo anterioridade à experiência. Por conseguinte, mesmo que Kant afirme que há um conteúdo em relação ao *eu penso*, o *eu* (da proposição *eu penso*) mantém suas características puras, já que seu conteúdo não determina o modo de existência do sujeito; não podendo, dessa maneira, ser considerado ilusório. Então, é possível tratar esse conteúdo como a especificidade do *eu penso* dos paralogismos: ele só diz que o sujeito se percebe como pensante no ato de pensar; mas, essa consciência – perceber-se como pensante - não é consciência de si mesmo como objeto.

É a ilusão transcendental que diz respeito à “reificação” do *eu* como um objeto<sup>216</sup> e para que ele fosse um objeto dado como substância, deveria existir uma intuição permanente subsumida a ele. No entanto, o *eu* dos paralogismos, na proposição *eu penso*, é ainda uma representação puramente intelectual.

Logo, o *eu penso* dos paralogismos não pode ser identificado ao fundamento ilusório das inferências paralogísticas e, apesar de evidenciar outro aspecto do *eu penso* que não estava presente

---

<sup>216</sup> POWELL, C. T. *Kant's Theory of Self-Consciousness*. New York: Oxford University Press, 1990, p. 87. Esse comentador não considera o *eu penso* dos paralogismos ilusório, utilizando-se da seguinte passagem como sua justificativa: “A consciência de mim próprio na representação *eu* não é uma intuição, mas uma representação simplesmente *intelectual* da espontaneidade de um sujeito pensante. Eis porque este *eu* não possui o mínimo de predicado de intuição [...]” (*KrV*, B278, grifos do autor). Este argumento está presente nos paralogismos (B), isto é, de que o *eu* continua sendo uma representação intelectual, mesmo depois da afirmação kantiana de que o *eu penso* é uma proposição empírica.



na dedução, ele continua sendo a expressão da unidade transcendental da apercepção. Allison (2004) explicita essa conclusão:

[...] esse fundamento [ilusório dos paralogismos] não pode ser identificado com o princípio de apercepção em si mesmo ou, simplesmente, com o *eu penso*. Apesar desse último ser claramente transcendental e supostamente constituir ‘o único texto da psicologia racional’ [...] não há nada no *eu penso* que possa originar uma ilusão, o que quer dizer que o princípio da unidade sintética da apercepção não é inerentemente dialético<sup>217</sup>.

Precisamos, então, voltar-nos para como é dada a ilusão transcendental no caso do *eu penso* como substância, na edição B dos paralogismos.

### **2.3. A ilusão transcendental no primeiro paralogismo da segunda edição da *Crítica*:**

A psicologia racional clássica sustenta que se pode conhecer, no sentido estrito do termo, a alma por intermédio das seguintes características: substancialidade, simplicidade, personalidade e independência entre alma e corpo. Ao considerar essas características, Kant assegura que nelas estão apoiados os quatro paralogismos da razão pura, a partir dos quais “falsamente se considera uma ciência da razão pura acerca da natureza do nosso ser pensante”<sup>218</sup>. Dentre os quatro paralogismos, temos nos concentrado sobre o paralogismo da substancialidade, por tomá-lo como paradigmático: embora não esgote tudo o que Kant diz sobre os demais paralogismos, ele oferece a chave para entender os demais, em particular, pela dificuldade que suscita logo no início sobre o estatuto da representação *eu*, central para entender tanto seu papel na fundamentação crítica do conhecimento (na Dedução transcendental) quanto na crítica à psicologia racional. Pois, é no primeiro paralogismo que Kant critica a afirmação de que a “natureza do nosso ser pensante” é substancial. A falsidade dessa afirmação é ocasionada pela ilusão transcendental. E, paradoxalmente, o *eu penso* é, ao mesmo tempo, princípio de conhecimento, tal como investigado na dedução.

A ilusão transcendental está vinculada ao princípio transcendental da razão, em que “dado o condicionado, é também dada (isto é, *contida no objeto e na sua ligação*) toda a série das condições

---

<sup>217</sup> ALLISON, 2004, pp. 338-339.

<sup>218</sup> *KrV*, A345/B403.

subordinadas, série que é, portanto, incondicionada”<sup>219</sup>. Esse princípio é ilusório na medida em que o incondicionado – no caso dos paralogismos, ser pensante ou o *eu penso* – é dado objetivamente ou a ele é atribuído realidade objetiva<sup>220</sup>.

Analisamos que o *eu penso* nos paralogismos, assim como na dedução, é um ato necessário para todo o pensamento; apesar desse ato, nos paralogismos, poder levar ao engano de que ele é ilusório. Isso porque o *eu penso* na edição B dos paralogismos é afirmado por Kant como uma proposição empírica, na qual está contida a existência do sujeito. Vimos que essa existência é uma percepção indeterminada que traz consigo algo de real<sup>221</sup>. Porém, essa realidade parece estar vinculada à subjetiva ou transcendental. Isto é, somente diz de como o sujeito se percebe como portador de pensamentos no ato do *eu penso*. Assim, a relação entre o *eu penso* dos paralogismos e a ilusão transcendental está fundamentada em dar realidade objetiva àquele ato. Quanto ao paralogismo da substancialidade, isso significa subsumir ao *eu penso* uma intuição dada (tempo) à categoria substância.

Porém, a complicação em se tratar de tal relação no primeiro paralogismo da edição B é a presença da conceituação de substância como “categoria não-esquemática”<sup>222</sup> conjugada à consideração do *eu penso* enquanto “sujeito e nunca como predicado”. O problema da consideração do *eu penso* como “sujeito e nunca como predicado” é que, aparentemente, Kant parece contradizer sua própria crítica de que o *eu penso* não pode ser substância, já que tal consideração também é uma definição de substância. Uma via possível para dissolução desse problema parece ser tratar o sujeito – *eu penso* -, nessa afirmação, enquanto sujeito lógico ou “simples forma de conhecimento”<sup>223</sup>.

Depois de realizadas essas breves ponderações, vamos para as definições de substância<sup>224</sup> elencadas por Kant:

[...] alguma coisa existir apenas como sujeito e não como determinação de outras coisas<sup>225</sup>.

[...] algo que só pode existir como sujeito e não como simples predicado<sup>226</sup>.

---

<sup>219</sup> *KrV*, A307/B364.

<sup>220</sup> *KrV*, A339/B397.

<sup>221</sup> *KrV*, B423n.

<sup>222</sup> PROOPS, 2010, p. 461 e GRIER, 2001, p. 56.

<sup>223</sup> *KrV*, B427.

<sup>224</sup> Essas definições de substância parecem ser o que distingue a edição B da edição A, em relação ao primeiro paralogismo. Na edição A, Kant afirma: “[...] essa representação de mim mesmo não pode ser utilizada para predicado de qualquer outra coisa” (*KrV*, A348). Cf. PROOPS, 2010, p. 480.

<sup>225</sup> *KrV*, B288.

<sup>226</sup> *KrV*, B289.

A partir dessas definições, Proops (2010) explica que substância diz respeito a “algo que não pode ser inerente à outra coisa como determinação dela”<sup>227</sup>, ou seja, a substância não pode ser propriedade ou modo de existir de outra coisa.

Kant explicita essa noção de substância nos paralogismos em sua versão B:

Em todos os juízos eu sou sempre o sujeito *determinante* da relação que constitui o juízo. Mas que eu, eu que penso, tenha sempre no pensamento o valor de um *sujeito*, de algo que não possa ser considerado apenas ligado ao pensamento como predicado, é uma proposição apodíctica e mesmo *idêntica*; não significa, todavia, que eu, enquanto *objeto*, seja um *ser subsistente* por mim mesmo ou uma *substância*. Esta última proposição vai bem longe e é por isso que exige dados que se não encontram de modo algum no pensamento e porventura (na medida em que considero o ser pensante apenas como tal) sejam em número maior do que se possa jamais encontrar nele<sup>228</sup>.

Nesse excerto, Kant retoma alguns aspectos já discutidos acerca do *eu penso*. Há o destaque para o *eu penso* como “sujeito determinante” na relação judicativa, que nunca está vinculado à essa relação como predicado. Consequentemente, o *eu penso* é uma necessidade, sendo um e o mesmo – “idêntico” - em todo ato do pensar. A conclusão é: a partir dessas características, não podemos considerar esse *eu* como objeto e que ele subsista por “mim mesmo”, ou ainda, que ele possa ser o modo de existir de “mim mesmo”, ou seja, ser substância.

No primeiro paralogismo da edição B, Kant se refere à substância no sentido de “categoria não-esquemmatizada”. Proops (2010) utiliza-se da convenção de Bennett (1966) de nomear substância “não esquematizada” de substância 1<sup>229</sup> e o seguiremos nessa convenção. Substância 1 parece dizer respeito ao que Kant trata como a ausência de condição para aplicar o conceito de substância:

---

<sup>227</sup> PROOPS, 2010, p. 461.

<sup>228</sup> *KrV*, B407, grifos do autor.

<sup>229</sup> Bennet (1966) afirma que existem dois sentidos de substância para Kant: “Uma substância 1 é uma coisa que tem qualidades. Uma substância 2 é algo que não pode ser originado nem aniquilado por qualquer processo natural, isto é, à parte de milagres, eterno [...] Já foi dito, em Aristóteles, que embora um atributo ou qualidade possa fazer parte dos móveis do mundo somente se houver uma substância 1 à qual ela pertença, uma substância 1 não é da mesma maneira necessária para 'pertencer' a algo outro. As substâncias 1, poderíamos dizer, existem independentemente de qualquer outra coisa. Agora, se dermos a isso uma força causal e não lógica, isso diz respeito à que a existência contínua de uma substância 1 não depende causalmente do comportamento de qualquer outra coisa. Algo que não precisa de ajuda externa para continuar existindo não pode ser aniquilado por qualquer outra coisa; assim, se ultrapassarmos a questão da origem, ela será eterna na medida em que os processos naturais ocorrem; e, portanto, é uma substância 2. Talvez, então, a substância 2 tenha sido agregada à substância 1 por meio de uma exploração inocente da ambiguidade de palavras como ‘independentemente’” (p. 182, tradução nossa). Substância 1 é identificada à substância enquanto “categoria não-esquemmatizada” e substância 2 é identificada à substância como “categoria esquematizada” - presente na edição A, de acordo com Proops (2010, p. 461).

[...] falta-nos pois também, se nos detivermos apenas no pensamento, a *condição necessária* para aplicar a si mesmo, como ser pensante, o conceito de substância, ou seja, de um sujeito subsistente por si<sup>230</sup>.

Kant afirma que não há “a condição necessária” de aplicação do conceito de substância ao *eu penso*, ou seja, não há o esquema para que esse conceito lhe seja aplicado:

O esquema da substância é a permanência do real no tempo, isto é, a representação desse real como de um substrato da determinação empírica do tempo em geral, substrato que persiste enquanto tudo o mais muda<sup>231</sup>.

Já observamos que o *eu penso*, para Kant, é meramente formal. E, mesmo que exista algum tipo de conteúdo atribuído ao *eu penso* na edição B, esse conteúdo – percepção da existência - é indeterminado. Portanto, não há intuição possível (tempo) que seja subsumida à categoria de substância nesse caso. Isso significa que o esquema ou “a determinação empírica do tempo em geral” não pode ser aplicado.

Sobre substância 1, Kant destaca:

Que seja totalmente correta a redução deste célebre argumento a um paralogismo, claramente se verifica, se nos reportarmos à observação geral sobre a observação geral sobre a representação sistemática dos princípios e à seção referente aos númenos, em que se provou que *o conceito de uma coisa, que pode existir para si mesma como sujeito, mas não como mero predicado, não possui ainda qualquer realidade objetiva*, isto é, não se pode saber se lhe corresponderá em qualquer parte um objeto, visto que não se compreende a possibilidade de tal modo de existir e, por conseguinte, não proporciona nenhum conhecimento. Para que esse conceito designe, com o nome de substância, um objeto suscetível de ser dado, para que se converta em conhecimento, tem de ter por fundamento uma intuição permanente, condição indispensável da realidade objetiva de um conceito, ou seja, o único meio pelo qual o objeto é dado<sup>232</sup>.

Nessa passagem, o “conceito de uma coisa” é substância 1, visto que essa coisa é sujeito e não “mero predicado”. Para substância 1 não podemos atribuir realidade objetiva, pois não é possível seu modo de existência tal como um objeto. Sendo assim, de uma substância 1 não há

---

<sup>230</sup> *KrV*, B413, grifos nossos.

<sup>231</sup> *KrV*, A144/B183.

<sup>232</sup> *KrV*, B412, grifos nossos.

garantia de conhecimento. Somente haveria essa garantia se à substância 1 fosse subsumida uma “intuição permanente”. Então, Kant parece negar a existência de substâncias 1: “não se pode saber se lhe corresponderá em qualquer parte um objeto [...]”.

A partir da passagem acima, temos o problema colocado por nós no início desse tópico: nela, Kant parece combinar tanto a definição de substância como “categoria não-esquemática”, para a qual não há possibilidade de ser aplicada uma intuição, quanto a definição de substância como “sujeito, mas não como mero predicado”. Em outro momento dos paralogismos, a relação entre as duas definições é destacada:

O pensamento, considerado em si, é simplesmente a função lógica, por conseguinte a simples espontaneidade da ligação do diverso de uma intuição apenas possível, e não apresenta o sujeito da consciência como fenômeno, porque não considera a espécie de intuição, isto é, se esta é sensível ou intelectual. Portanto, não me represento a mim mesmo, nem como sou nem como apareço, mas penso-me simplesmente como penso em geral qualquer objeto, abstração feita do seu modo de intuição. Se me represento aqui como *sujeito* dos pensamentos ou como *fundamento* do pensar, estes modos de representação não designam as categorias da substância ou da causa; porque estas são funções do pensamento (juízo) já aplicadas às nossas intuições sensíveis que, sem dúvida, seriam exigidas se me quisesse *conhecer*. Porém, só pretendo ter consciência de mim como pensante; ponho de parte a questão de saber o modo como o meu próprio eu é dado na intuição e então poderia acontecer eu ser simplesmente um fenômeno para mim, que penso, mas não enquanto penso; na consciência de mim mesmo, no simples pensamento, sou o próprio ser, mas deste ser ainda nada me é dado para o pensamento

<sup>233</sup>

A questão da categoria não-esquemática parece dizer respeito ao “penso-me simplesmente como penso em geral qualquer objeto, *abstração* feita do seu modo de intuição”. Em seguida, Kant parece dar destaque à posição do *eu penso* como sujeito: “se me represento aqui como sujeito dos pensamentos ou como fundamento do pensar, estes modos de representação não designam as categorias da substância [...] porque estas são funções do pensamento já aplicadas às nossas intuições sensíveis”. Portanto, esse eu é somente “função lógica”. Esse resultado é importante para esclarecer porque o *eu penso* não é inerentemente dialético. Se é assim, resta entender a relação do *eu penso* com a ilusão transcendental. Como é que tal relação ocorre?

Grier (2001) destaca que as inferências paralogísticas estão vinculadas à progressão do conceito transcendental *eu penso* para o incondicionado, este último dado objetivamente segundo P2<sup>234</sup>, que é o princípio ilusório.

---

<sup>233</sup> *KrV*, B428-429.

<sup>234</sup> GRIER, 2001, p. 149.

Vejamos o excerto abaixo:

[...] do conceito transcendental do sujeito [*eu penso*], que nada contém de diverso, infiro a unidade absoluta deste mesmo sujeito, do qual, desta maneira, não possuo qualquer conceito<sup>235</sup>.

De acordo com Grier (2001), esse excerto mostra que inferimos de um princípio legítimo transcendental - *eu penso* -, uma “unidade absoluta desse mesmo sujeito”. Ou seja,

[...] de algo que conhecemos inferimos alguma outra coisa, de que não possuímos qualquer conceito, mas a que, todavia, por uma *aparência inevitável*, atribuímos realidade objetiva<sup>236</sup>.

O problema, então, está relacionado ao se inferir o incondicionado não da “unidade do pensamento em geral”, que é necessária para Kant, mas sim, da “unidade absoluta do próprio sujeito”. Trata-se de responder o que significa a ilusão transcendental em relação à psicologia racional clássica: é a inferência de uma ideia necessária – *eu penso* como unidade do pensamento em geral -, considerada subjetivamente como fundamento que direciona nossas investigações racionais para um argumento metafísico sobre a “unidade absoluta do próprio sujeito”<sup>237</sup>:

[...] a psicologia racional tem a sua origem num simples mal entendido. A unidade da consciência, que serve de fundamento às categorias, é aí considerada uma intuição do sujeito enquanto objeto e, em seguida, a ela aplicada a categoria da substância. Mas esta unidade é apenas unidade no *pensamento*, que, por si mesmo, não dá nenhum objeto; não se lhe aplica, pois, a categoria da substância, que sempre pressupõe uma intuição dada e não pode, portanto, conhecer-se o seu sujeito. O sujeito das categorias, pelo fato de as pensar, não pode obter um conceito de si mesmo como de um objeto dessas categorias; pois, para as pensar deve ter por fundamento a consciência pura de si mesmo, que também devia ser explicada<sup>238</sup>.

Nesse excerto, Kant argumenta que o *eu penso* é “unidade da consciência” que precede as categorias. A psicologia racional clássica aplica ao *eu penso* uma intuição, tal como se ele fosse objeto, concluindo que o *eu penso* é substância. Porém, o *eu penso* é “sujeito das categorias, pelo fato de as pensar”.

---

<sup>235</sup> *KrV*, A340/B398.

<sup>236</sup> *KrV*, A339/B397, grifos nossos.

<sup>237</sup> GRIER, 2001, p. 150.

<sup>238</sup> *KrV*, B421-22, grifos do autor.

A ilusão transcendental, que transforma essa unidade do “sujeito das categorias”, ou seja, o *eu penso*, em uma “unidade absoluta do próprio sujeito”, pode ser verificada de maneira mais clara nos *Prolegômenos*:

A razão pura exige que procuremos forçosamente para cada predicado de uma coisa o sujeito que lhe pertence e que para este, o qual por sua vez necessariamente só é predicado, busquemos o seu sujeito e assim até ao infinito (ou até onde possamos ir). Segue-se daqui, porém, que nada do que podemos atingir devemos considerar como um sujeito último, e que o próprio substancial nunca pode ser pensado pelo nosso entendimento, por mais profundamente que penetre, mesmo se toda a natureza lhe estivesse patente; porque a natureza específica do nosso entendimento consiste em pensar tudo discursivamente, isto é, mediante conceitos, por conseguinte, mediante apenas predicados a que deve, pois, faltar sempre o sujeito absoluto<sup>239</sup>.

A relação entre sujeito e predicado produz uma série de maneira regressiva, a partir da qual se encontra um sujeito pertencente a um predicado de outro sujeito que o condiciona, processo racional que segue até o infinito. Kant nega que se possa alcançar o sujeito último ou absoluto da série requisitada pela razão, muito menos chegar ao substancial desse sujeito.

Portanto, quanto ao *eu penso* e à essa série regressiva, Kant se refere à série de sujeitos cada vez mais fundamentais – sujeito último ou absoluto<sup>240</sup> – que significa buscar um sujeito como portador de propriedades, como por exemplo, substância<sup>241</sup>. A passagem, contudo, não é ainda muito clara. Um comentador pode ajudar a entendê-la melhor. De fato, Proops (2010) destaca que essa passagem deve ser tomada com cuidado, já que a partir dela podemos ser levados a afirmar a seguinte exigência da razão: “para cada sujeito, procure outro em que o primeiro seja inerente como predicado”,<sup>242</sup>.

Proops (2010) argumenta que há uma melhor interpretação desse excerto dos *Prolegômenos*: quando um sujeito é encontrado, a razão exige que busquemos um sujeito último para finalizar a série regressiva de sujeitos. Assim, cada sujeito encontrado deve ser considerado como predicado até que não se possa mais proceder dessa maneira, o que significaria que alcançamos o sujeito último. Obedecer à exigência da razão desse modo parece nos conduzir a mostrar que não há sujeitos últimos, porém, “faremos isso apenas como um meio para descobrir um sujeito que resista

---

<sup>239</sup> *Prol.*, AA04:333.

<sup>240</sup> A relação entre sujeito último e o *eu penso* (alma) é colocada por Kant: “Este eu pensante (a alma), *enquanto sujeito último do pensamento* [...]” (*Prol.*, AA04: 334).

<sup>241</sup> PROOPS, 2010, p. 463.

<sup>242</sup> *Idem*, *Ibidem*.

aos nossos esforços de interpretá-lo como um predicado de outra coisa”<sup>243</sup>. Ou seja, o objetivo dessa exigência será, por fim, encontrar o sujeito último. Essa exigência é ilusória no sentido de que acreditamos que um sujeito último existe como substância 1.

Nos *Prolegômenos*, Kant continua sua apresentação do mesmo problema:

Ora, parece que na consciência de nós próprios (no sujeito pensante) possuímos este elemento substancial e, sem dúvida, numa intuição imediata; pois, todos os predicados do sentido interno se referem ao eu, como sujeito, e este não pode mais ser pensado como predicado de qualquer outro sujeito. Assim, a totalidade na relação dos conceitos, dados como predicados, a um sujeito parece aqui ser fornecida pela experiência, não uma simples ideia, mas o objecto, a saber, o próprio *sujeito absoluto*. No entanto, esta expectativa é ludibriada<sup>244</sup>.

Nesse excerto, Kant indica que a procura por um sujeito último origina a convicção de que esse sujeito existe: “a totalidade na relação dos conceitos, dados como predicados, a um sujeito parece aqui ser fornecida pela experiência, não uma simples ideia, mas o objeto, a saber, o próprio sujeito absoluto”. Isso significa que teria sido encontrado, na totalidade da série de condições, esse sujeito último, o *eu*. Tal convicção, todavia, é “ludibriada”. Assim, como afirma Proops (2010), acreditamos alcançar uma substância 1 “na introspecção [consciência de nós próprios], mas nenhuma intuição de tal coisa é próxima”<sup>245</sup>.

Neste capítulo, então, concluímos que o mecanismo da ilusão transcendental, identificada ao princípio transcendental da razão (P2), diz respeito ao *eu penso* (alma) dado como objeto. Esse mecanismo, reposto no primeiro paralogismo da edição B, está vinculado ao *eu penso* (alma) como objeto cuja existência poderia ser dada como substância. Todavia, isso não permite a afirmação da psicologia racional clássica de que ele possa ser efetivamente conhecido em seu modo de existência. Como parte importante deste capítulo, realizamos a análise do *eu penso* da versão B dos paralogismos, a qual nos forneceu a compreensão de que, apesar do *eu penso* nesse caso ter um conteúdo, diferenciando-o do *eu penso* da dedução, esse conteúdo não é ilusório; já que o *eu penso* nos paralogismos mantém suas características puras. Assim, a ilusão transcendental está relacionada à inferência do *eu penso*, como um princípio legítimo transcendental, para uma “unidade absoluta desse mesmo sujeito”. Essa ilusão, portanto, converte a unidade do “sujeito das categorias”, ou seja, o *eu penso*, em uma “unidade absoluta do próprio sujeito” (substância 1). No entanto, cabe ainda analisar o que significa o erro, produto dessa ilusão transcendental.

---

<sup>243</sup> PROOPS, 2010, p. 464.

<sup>244</sup> *Prol.*, AA04:334, grifo do autor.

<sup>245</sup> PROOPS, *op.cit.*, p. 465.



### 3. Erro nos paralogismos da *Crítica da razão pura*.

#### 3.1. Considerações iniciais:

Este capítulo pretende analisar o que significa o erro de que trata Kant na Dialética transcendental, especificamente nos paralogismos. Com esse fim, iniciaremos com a interpretação de como o erro é caracterizado no início da Dialética e, depois, faremos uma análise desse erro relativo ao primeiro paralogismo na edição B da *Crítica*. Nessa edição, Kant diz que “o processo da psicologia racional está dominado por um paralogismo que é representado pelo seguinte silogismo”<sup>246</sup>. Após essa afirmação, o filósofo apresenta o paralogismo da substancialidade, mostrando que esse é o paralogismo fundamental a partir do qual sua crítica à psicologia racional é conduzida.

É importante salientar que nossa interpretação neste trabalho está comprometida em tratar da ilusão transcendental como distinta dos erros engendrados por ela<sup>247</sup>. Tal interpretação pode ser considerada ao tomarmos a seguinte passagem:

Há, pois, uma dialética da razão pura natural e inevitável; não me refiro à dialética em que um principiante se enreda por falta de conhecimentos, ou àquela que qualquer sofista engenhosamente imaginou para confundir gente sensata, mas à que está inseparavelmente ligada à razão humana e que, descoberta embora a ilusão, não deixará de lhe apresentar miragens e lançá-la incessantemente em erros [*Verirrungen*] momentâneos, que terão de ser constantemente eliminados<sup>248</sup>.

Kant estabelece aqui o propósito da Dialética transcendental da razão pura: desvendar a ilusão transcendental. Esta não pode ser separada da razão e, por isso, a ilusão transcendental é caracterizada como natural e inevitável à atividade racional. Ainda, Kant afirma que a ilusão conduz a razão aos erros, ainda que momentâneos; mas, que deverão ser eliminados. Disso decorre que os erros fundados na ilusão transcendental podem ser suprimidos, o que não se observa no caso dessa ilusão, dada sua inevitabilidade.

Que diferença haveria, portanto, entre erro e ilusão transcendental? Esta é a pergunta que norteia nosso trabalho desde o início. A partir dos capítulos anteriores, realizamos uma análise do

---

<sup>246</sup> *KrV*, B410.

<sup>247</sup> Cf. GRIER, 2001; ALLISON, 2004; PROOPS, 2010. Esses comentadores tratam da ilusão transcendental e dos erros como sendo distintos.

<sup>248</sup> *KrV*, A298/B355.

que significa a ilusão transcendental como natural e inevitável à atividade racional. Vimos, num primeiro momento, o mecanismo geral dessa ilusão e concluímos que ela é o princípio transcendental da razão (P2), em que “dado o condicionado, o incondicionado também o é”. A partir do princípio racional ilusório, pressupomos a realidade objetiva da alma, ou seja, tomamos a alma como se ela constituísse conhecimento acerca de um objeto da experiência.

Tendo alcançado os resultados acima mencionados em relação à ilusão transcendental, temos que nos voltar para as seguintes perguntas neste capítulo: Se a ilusão transcendental é natural à razão, por que o erro não o seria também? Ou: se a ilusão é natural à razão e não pode ser evitada, o erro também não seria inevitável? E, o que significa o erro relativo à afirmação de que a alma (*eu penso*) é substância?

Em sua discussão a respeito da diferença entre um paralogismo lógico e um paralogismo transcendental, excerto já citado anteriormente, Kant destaca:

O paralogismo lógico consiste na falsidade de um raciocínio quanto à forma, seja qual for, de resto, o seu conteúdo. Mas um paralogismo transcendental tem um fundamento transcendental, que nos faz concluir, falsamente, quanto à forma. Deste modo, tal raciocínio vicioso fundamenta-se na natureza da razão e traz consigo uma ilusão inevitável, embora não insolúvel<sup>249</sup>.

Kant afirma que um paralogismo lógico diz respeito à “falsidade de um raciocínio quanto à forma” e, por esse paralogismo se referir à lógica formal, não importa o conteúdo desse raciocínio. Conforme analisamos<sup>250</sup>, o paralogismo transcendental possui um fundamento, também transcendental, que é a ilusão transcendental. É do paralogismo transcendental que Kant trata na Dialética transcendental e ele é ocasionado pela ilusão transcendental que, por sua vez, faz com que cometamos um erro em relação à forma.

Porém, a aparência ou ilusão a que os paralogismos estão submetidos não parece ser a ilusão transcendental, tal como podemos notar abaixo:

A aparência [*Schein*] lógica, que consiste na simples imitação da forma da razão (a aparência dos paralogismos), provém unicamente de uma falta de atenção à regra lógica. Desaparece por completo logo que esta regra for justamente aplicada ao caso em questão<sup>251</sup>.

---

<sup>249</sup> *KrV*, A341/B399.

<sup>250</sup> Ver capítulo 1 desta dissertação.

<sup>251</sup> *KrV*, A296-97/B353.

Esse trecho traz o problema de Kant tratar do paralogismo como uma “simples imitação da forma da razão”, resultado da desatenção quanto às regras lógicas. Disso decorre que, uma vez sanada essa desatenção e aplicada corretamente as regras lógicas, não haveria mais a aparência ou ilusão lógica de que o caso dos paralogismos parece ser acometido. Essa explicação seria condizente com uma dialética lógica e não transcendental. Em outras palavras, se os paralogismos fossem somente a consequência de um mau uso das regras lógicas, por que eles seriam um dos capítulos de uma Dialética que é transcendental?

A partir disso, podemos nos perguntar a que tipo de erro Kant está se referindo nos paralogismos. Já observamos acima que Kant ressalta que a dialética a que se refere é a da ilusão transcendental que está “inseparavelmente ligada à razão humana”. Ainda, essa ilusão na qual se baseiam os paralogismos transcendentais pode ser descoberta; porém, não deixa de conduzir a razão humana aos erros.

Kant sugere que o erro originado no paralogismo transcendental como sendo formal. Disso provém outra obscuridade que está presente na delimitação do conceito crítico de erro nos paralogismos: ao mesmo tempo que Kant aponta para um erro formal, caracterizando-o como um “*sophisma figurae dictionis*”<sup>252</sup> ou ambiguidade do termo médio<sup>253</sup>; Kant também trata do erro dos paralogismos como uma má aplicação das categorias<sup>254</sup>. Esse último diria respeito a um erro transcendental. Isto é, o erro apontado por Kant nos paralogismos são resultado tanto da ambiguidade do termo médio, que está no âmbito da lógica formal; bem como do mau uso da categoria de substância (no caso do primeiro paralogismo), que se refere à lógica transcendental. As duas afirmações parecem contraditórias e, se os paralogismos são transcendentais, ou seja, devem ser investigados numa Dialética transcendental, por que Kant expõe o erro dos paralogismos como uma ambiguidade do termo médio?

No início da Dialética transcendental, há uma explicação geral de Kant sobre o que é o erro. O filósofo destaca que tanto a verdade quanto o erro – bem como a origem do erro, a ilusão - não se encontram na sensibilidade. Ela somente intui e, portanto, é caracterizada por sua receptividade. Sendo assim, ela não erra porque a ela não cabe o julgamento dos objetos: “a verdade e a ilusão não estão no objeto enquanto intuído, mas sim no juízo sobre ele enquanto pensado”<sup>255</sup>.

---

<sup>252</sup> *KrV*, B411.

<sup>253</sup> *Log.*, AA 09: 135.

<sup>254</sup> *KrV*, B412.

<sup>255</sup> *KrV*, A294/B350, grifos nossos.

Para Kant, a verdade é a congruência entre conhecimento e objeto. O falso é o oposto da verdade. Na *Lógica Jäsche*, Kant diz:

[...] a falsidade, a qual, na medida em que é tomada pela verdade, se chama erro. Por conseguinte, um juízo errôneo - pois o erro assim como a verdade só existe no juízo – é um juízo que confunde a aparência da verdade com a própria verdade<sup>256</sup>.

Assim, o falso está contido no erro ao se julgar algo considerado como um conhecimento aparentemente verdadeiro que é confundido com o verdadeiro. Essa *aparência da verdade* é a ilusão

na qual tanto o erro quanto o falso englobado nele são engendrados. Na *Lógica Viena*, também estão presentes essas mesmas definições:

Oposto à verdade está a falsidade. *Quando a falsidade é tomada como sendo verdade, isso é um erro.*

1- Falsidade, i. e., uma falta de concordância com o objeto;

2- Ilusão da verdade<sup>257</sup>.

Por conseguinte, Kant indica que a verdade e o falso, além do erro e da ilusão, estariam localizados no juízo, ou ainda, ao relacionar o objeto com o entendimento:

Por isso tanto a verdade quanto o erro, portanto também a ilusão, como o descaminho que nos leva ao último, estão apenas no juízo, i.e., apenas na relação do objeto ao nosso entendimento<sup>258</sup>.

Esse excerto é desconcertante. No entanto, cabe pontuar que as passagens citadas anteriormente já dissociam erro e ilusão, esta como fonte daquele. Desse modo, já existe um ganho conceitual ao distinguir ilusão, erro e falsidade. Mas, voltando nossa atenção somente para o excerto acima e, apesar de nele Kant assinalar que é a ilusão transcendental que conduz ao erro, mostrando em mais um momento que ilusão transcendental e erro são distintos, o filósofo igualmente sugere que o erro – e também a ilusão que é sua fonte – são produtos da relação do objeto com o nosso entendimento. Porém, a ilusão transcendental não tem sua sede no

---

<sup>256</sup> *Log.*, AA09: 53.

<sup>257</sup> *V-Lo/Wiener*, AA24:824, grifos nossos.

<sup>258</sup> *KrV*, A293/B350.

entendimento, e sim na razão. O erro, cuja fonte é essa ilusão, não poderia do mesmo modo ser encontrado na razão?

Em seguida, Kant destaca que nenhuma das faculdades: nem sensibilidade nem entendimento, por si mesmas, gerariam o erro. Kant indica ainda que somente temos essas duas faculdades e não faz menção à razão. O filósofo, então, segue sua argumentação dizendo que a fonte do erro seria um tipo de influência produzida entre a sensibilidade e o entendimento:

[...] o erro só é efetuado através da influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento, quando os fundamentos subjetivos do juízo confluem com os objetivos e os desviam de sua destinação<sup>259</sup>.

Nesse excerto, essa “influência despercebida” da sensibilidade sobre o entendimento ocorre quando os fundamentos subjetivos do juízo são confundidos com objetivos. Contudo, isso não esclarece nosso problema em relação ao erro, pois o que seriam esses fundamentos subjetivos tomados como objetivos em relação ao juízo? E, em particular, do erro em relação à razão?

Logo abaixo à exposição do erro como uma influência problemática entre sensibilidade e entendimento, Kant parece afirmar uma nova concepção de erro:

[...] nós temos de lidar aqui, isto sim, apenas com a *ilusão transcendental*, que influencia princípios cujo uso nunca se dá na experiência – caso em que teríamos ao menos uma pedra de toque de sua correção-, mas nos conduz sempre, mesmo contra todas as advertências da crítica, para muito além do uso empírico das categorias, enganando-nos com a fantasia de uma extensão do *entendimento puro*<sup>260</sup>.

Essa nova concepção está pautada na vinculação entre erro e a ilusão transcendental. O erro de estender o entendimento puro além de seus limites está pautado em princípios, mais especificamente, em princípios transcendentais da razão. O princípio transcendental é tomado como objetivo pela razão, sendo esse seu caráter ilusório. O problema de tal princípio se coloca quando ele leva o entendimento para além do domínio empírico, fazendo com que este último aplique as categorias aos objetos transcendentais da razão. O erro, então, no contexto do primeiro paralogismo, poderia ser caracterizado de maneira geral: a alma (*eu penso*) se tornaria um objeto da experiência possível; podendo, então, ser conhecida como substância.

---

<sup>259</sup> *KrV*, A294/B350-351.

<sup>260</sup> *KrV*, A295/B352, grifos do autor.

Com base nesta breve problematização sobre o problema do erro, podemos enumerar os objetivos deste capítulo:

1. Em primeiro lugar, vamos analisar o que é o erro tomado em sua expressão geral, tal como ele aparece no início da Dialética transcendental. Aqui, o erro está assentado no juízo e, esse juízo, como produto do entendimento, nos levaria a considerar o entendimento como autor do erro. Contudo, logo em seguida, Kant destaca que o erro é originado na “influência despercebida” da sensibilidade sobre o entendimento;

1.1. Como próximo passo, será necessário investigar o que significa essa influência da sensibilidade sobre o entendimento;

2. Kant ressalta que há outra origem do erro: a razão. Portanto, será importante analisar como se dá o erro no texto dos paralogismos na sua edição B. Nela, Kant traz a inferência paralogística da substancialidade como o exemplo de paralogismo.

2.1. Como parte relevante do objetivo de se compreender o erro em relação à razão, temos que esclarecer a relação entre a ambiguidade do termo médio e o mau uso das categorias.

### **3.2. Erro originado na influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento**

A discussão inicial de Kant presente no começo da seção da Dialética apresenta a verdade e o erro com vistas à influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento, na qual os princípios subjetivos do juízo são tomados como se fossem objetivos, afastando-os de seu destino<sup>261</sup>. Ao menos para Grier (2001) e Allison (2004), são possíveis duas explicações para essa influência. O que parece imprescindível para compreender essa primeira consideração do erro é a diferenciação das duas faculdades, sensibilidade e entendimento, e as características das representações que cada uma delas origina. A sensibilidade é a faculdade a partir da qual as formas puras das representações do espaço e do tempo são as condições de possibilidade de algo nos aparecer como fenômenos<sup>262</sup>, enquanto o entendimento nos dá as categorias ou conceitos puros do entendimento. Esses são definidos como “princípios da possibilidade da experiência; mas da experiência como a *determinação* dos fenômenos no espaço e no tempo *em geral*”<sup>263</sup>.

Kant afirma que devemos tratar essas duas faculdades como “fontes distintas de representações” e, somente quando elas estão ligadas, é que elas podem expor “juízos

---

<sup>261</sup> *KrV*, A294/B351.

<sup>262</sup> *KrV*, A20/B34.

<sup>263</sup> *KrV*, B168-169, grifos do autor.

objetivamente válidos acerca das coisas”<sup>264</sup>. Veremos abaixo que o erro descrito por Kant a partir desse tipo de influência da sensibilidade sobre o entendimento decorre de equívocos em relação às duas faculdades e seus respectivos domínios, além do modo como são consideradas suas representações.

É importante observar ainda que a teoria da verdade em Kant, segundo Grier (2001), está vinculada às condições epistemológicas do conhecimento. Portanto, a congruência do “objeto” com o “juízo”, a qual Kant atribui a verdade, não diz respeito à relação entre alguma coisa definida ontologicamente e nosso modo de determinação da mesma. Essa congruência parece fazer referência às condições subjetivas do conhecimento, ou seja, as condições pelas quais é possível que o sujeito conheça algo, sem que haja a relação com o que pode ser conhecido<sup>265</sup>.

Um exemplo disso está presente no seguinte excerto:

A sensibilidade, submetida ao entendimento como o objeto ao qual este aplica a sua função, é a fonte de conhecimentos reais. Mas esta mesma sensibilidade, na medida em que influi sobre a própria ação do pensamento e o determina a julgar é o fundamento do erro<sup>266</sup>.

Aqui, a sensibilidade é o *objeto* sob o qual o entendimento dirige sua atividade. Kant destaca que, uma vez que a sensibilidade influencia nessa atividade – julgar –, a sensibilidade deveria ser considerada a fonte dos erros. No entanto, anteriormente à essa nota, Kant havia dito que “os sentidos não erram”<sup>267</sup> e “numa representação dos sentidos [...] também não há erro”<sup>268</sup>.

Afinal, qual o significado desse erro decorrente da influência entre sensibilidade e entendimento? Kant afirma que, parcialmente, o erro poderia ser atribuído ao entendimento. Isso porque o entendimento, quando o erro ocorreu, não estava atento para a influência da sensibilidade sobre ele e se deixou persuadir pela *aparência de verdade* do juízo:

Em certo sentido, pode-se certamente fazer do entendimento também o autor dos erros, a saber, na medida em que ele, por falta da necessária atenção para aquela influência da sensibilidade, se deixa induzir pela aparência que daí se origina a tomar por objetivas razões determinantes do juízo que são meramente subjetivas, ou a aceitar como verdadeiro segundo as suas próprias leis aquilo que é verdadeiro segundo as leis da sensibilidade<sup>269</sup>.

---

<sup>264</sup> *KrV*, A271/B327.

<sup>265</sup> GRIER, 2001, p. 102.

<sup>266</sup> *KrV*, A294/B351n.

<sup>267</sup> *KrV*, A293/B350.

<sup>268</sup> *KrV*, A294/B350.

<sup>269</sup> *Log.*, AA09: 54.

Nessa passagem da *Lógica Jäsche*, a aparência de verdade do juízo decorre de tomarmos como objetivas as “razões determinantes do juízo que são meramente subjetivas”, bem como a confusão entre as leis do entendimento e as leis da sensibilidade e o que é verdadeiro para cada uma dessas faculdades.

Tanto Grier (2001) quanto Allison (2004) defendem que podemos apreender o significado de erro derivado do influência da sensibilidade sobre o entendimento a partir de dois modos diferentes, nos quais haveria um mau uso do entendimento<sup>270</sup>: no primeiro, princípios do entendimento são estendidos para as coisas em geral a partir da pressuposição equivocada de que as condições da sensibilidade são dadas objetivamente, e não como condições subjetivas segundo as quais as coisas nos são dadas como fenômenos. No segundo, não se considera a influência da sensibilidade quanto à sua função positiva em relação ao entendimento: os esquemas transcendentais, em que ocorre a “subsunção dos fenômenos na categoria”<sup>271</sup>. Dessa perspectiva, a sensibilidade limita o uso do entendimento às condições sensíveis em que algo é dado como fenômeno. Quando essa limitação não ocorre, o entendimento também se estende para as coisas em geral.

A *Dissertação Inaugural*<sup>272</sup> é um caminho possível para nos remetermos ao primeiro modo de compreensão do erro: Nela, Kant trata de um tipo de erro metafísico nomeado de *axiomas subreptícios*, em que “o que é sensitivo [se considera] como algo necessariamente aderente ao conceito intelectual”<sup>273</sup>.

Allison (2004) explica que esses axiomas se tornam subreptícios quando se confundem as condições da cognição sensível, ou seja, como as coisas nos aparecem – somente como fenômenos – com as condições das coisas que são pensadas pelo intelectual – como elas realmente são em si. Considerando essa explicação, o comentador conclui que a sensibilidade (fonte das representações sensíveis, espaço e tempo) efetua uma influência sobre o entendimento ao fazer com que condições

---

<sup>270</sup> GRIER (2001, p. 105) e ALLISON (2004, p. 325).

<sup>271</sup> *KrV*, A139/B178.

<sup>272</sup> *Dissertação Inaugural ou Dissertação de 1770 (MSI)* é o nome amplamente conhecido do texto kantiano: Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível. In: *Escritos Pré-críticos*. Tradução de Paulo R. Licht dos Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2005, pp. 219 - 282. Mudanças significativas são operadas por Kant entre a escrita da *Dissertação Inaugural* e a *Crítica da razão pura*. Contudo, nós nos utilizamos da *Dissertação* na medida em que os comentadores trabalham com os seus argumentos – e não além – e, assim, com o intuito de fornecer esclarecimentos acerca da primeira consideração de erro na Introdução da Dialética transcendental, da *Crítica*.

<sup>273</sup> *MSI*, AA02:412.



meramente subjetivas – condições sensíveis – sejam tomadas como se elas fossem condições objetivas e, dessa maneira, poderiam ser utilizadas para conhecer coisas em si mesmas<sup>274</sup>.

Na *Crítica*, esse mesmo ponto é enfatizado em, pelo menos, dois momentos:

Não querendo considerar o espaço e o tempo *formas objetivas do nosso modo de intuição*, resta apenas convertê-las em *formas subjetivas do nosso modo de intuição*, tanto externa como interna; modo que se denomina sensível, [...] não é um modo de intuição tal, que por ele seja dada a própria existência do objeto na intuição<sup>275</sup>.

Os conceitos puros do entendimento não podem nunca ser para uso transcendental, mas sempre e apenas para uso empírico, e que só com referência às condições gerais de uma experiência possível se podem relacionar os princípios do entendimento aos objetos dos sentidos, mas nunca a coisas em geral (sem considerar o modo como podem ser intuídas)<sup>276</sup>.

Para compreendermos essa primeira origem do erro, precisamos nos voltar ainda para outro momento em que Kant trata do erro presente na Analítica transcendental: erro em que o filósofo claramente assinala como o mau uso do entendimento.

Esse outro modo de tratar o erro metafísico é delineado por Kant em relação à ontologia leibniziana. Para Kant, Leibniz nega que haja condições subjetivas da sensibilidade no conhecimento do objeto: “Leibniz considerava os fenômenos como coisas em si, portanto como *intelligibilia*, isto é, objetos do entendimento puro”<sup>277</sup>. A crítica kantiana se remete, nesse caso, ao uso ilegítimo do entendimento, pois o entendimento se voltaria aos objetos sem nenhuma mediação das formas puras da intuição, espaço e tempo. Ou, ao estender o uso do entendimento às coisas em si e não aos fenômenos – de acordo com as condições sensíveis -, faz-se um uso transcendental das categorias. Isso é resultado do entendimento não se atentar para a influência da sensibilidade, na medida em que esta possibilita o esquema transcendental, ou seja, a aplicação da categoria ao objeto segundo as condições sensíveis<sup>278</sup>.

É importante observar que as categorias ou conceitos puros do entendimento são as regras fornecidas pela faculdade do entendimento e dizem respeito à condição de possibilidade da experiência em geral. Portanto, o entendimento, assim como a sensibilidade, referem-se apenas a

---

<sup>274</sup> ALLISON, 2004, p. 324.

<sup>275</sup> *KrV*, B71-72, grifos nossos.

<sup>276</sup> *KrV*, A 246/B303.

<sup>277</sup> *KrV*, A264/B320.

<sup>278</sup> Em sua definição de esquema transcendental, Kant argumenta que as condições da sensibilidade são a “condição geral pela qual unicamente a categoria pode ser aplicada a qualquer objeto” (*KrV*, A140/B179).

fenômenos na experiência. A relação entre as duas faculdades parece estar vinculada à possibilidade das categorias fornecerem realidade objetiva aos objetos. Sobre isso, Kant argumenta:

[...] todos esses conceitos [categorias] não podem justificar e assim *não pode ser demonstrada a sua possibilidade real, se for abstraída toda a intuição sensível (a única que possuímos)*; então, só resta a possibilidade lógica, isto é, que o conceito (pensamento) seja possível, que não é a questão de que se trata, mas sim a de se o conceito se refere a um objeto e, portanto, a qualquer coisa <sup>279</sup>.

Logo, a possibilidade real das categorias só pode ser atestada quando levamos em consideração a intuição sensível (espaço e tempo), sem a qual só há a possibilidade lógica delas. Isso significa que sem a intuição, as categorias não se referem a objeto algum.

Grier nos adverte que as categorias são condições subjetivas pelas quais um objeto pode ser pensado <sup>280</sup>, o que é diferente de afirmar o modo de existência desse objeto. No entanto, as categorias também são condições objetivas quando fornecem condições que possibilitam a experiência ou o conhecimento desses fenômenos, concedendo também “as condições objetivas do julgar, na medida em que são condições (conceituais) necessárias, nas quais algo dado em (qualquer) intuição se torna um ‘objeto’ para o pensamento”<sup>281</sup>.

Ao que tudo indica, a função da sensibilidade na limitação do entendimento é primordial nesse modo de compreender o erro. Quando o entendimento não é restringido pelas condições sensíveis, ele ultrapassa seus limites e faz um uso transcendental de seus conceitos:

[...] as categorias puras, sem as condições formais da sensibilidade, têm significado apenas transcendental, mas não possuem uso transcendental, porque este uso é, em si mesmo, impossível, na medida em que lhe faltam todas as condições para qualquer uso (nos juízos) ou seja, as *condições formais da subsumção de um eventual objeto nesses conceitos* <sup>282</sup>.

Nesse excerto, o problema do erro está em ultrapassar o campo de aplicação das categorias – portanto, o uso delas - que é a referência delas aos objetos cuja condição de conhecê-los está assentada na experiência possível (espaço e tempo dados pela sensibilidade). Isso fica claro quando

---

<sup>279</sup> *KrV*, A 244/B302, grifos nossos.

<sup>280</sup> Kant diz que “o pensamento é o ato de referir a um objeto uma intuição dada. Se a espécie desta intuição não é dada de nenhuma maneira, o objeto é então simplesmente transcendental, isto é, exprime a unidade do pensamento de um diverso em geral. *Mediante uma categoria pura, na qual se abstraiu de toda a condição da intuição sensível, única que nos é possível, não se determina nenhum objeto, apenas se exprime o pensamento de um objeto em geral, segundo diversos modos*” (*KrV*, A247/B304, grifos nossos).

<sup>281</sup> GRIER, 2001, p. 108.

<sup>282</sup> *KrV*, A248/B305.

Kant argumenta que o uso transcendental das categorias não é possível e ocorre na ausência das “condições formais da subsumção [esquema] de um eventual objeto nesses conceitos”. O uso ilegítimo das categorias diz respeito ao seu uso para coisas em geral sem que essa condição sensível nos seja fornecida.

Contando com esses dois modos de considerar o erro que decorrem da influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento, Kant parece somente retomar os resultados da Estética (sensibilidade) e da Analítica (entendimento) ao circunscrever o domínio de referência de cada uma das representações, ou seja, das intuições sensíveis e das categorias; bem como da relação entre elas, que é realizado mediante o julgar.

É importante nos reportar ao que Kant afirma acerca da relação entre o entendimento e o julgar: “O entendimento em geral é a faculdade de regras [categorias], a faculdade de julgar será a capacidade de subsumir a regras, isto é, de discernir se algo se encontra subordinado a dada regra ou não”<sup>283</sup>. Nesse sentido, a faculdade de julgar também está relacionada à sensibilidade, na medida em que trata da aplicação correta das categorias às condições sensíveis, em que o objeto só pode ser considerado como fenômeno para que seja subsumido às regras do entendimento: “uma aplicação da categoria aos fenômenos será possível mediante a determinação transcendental do tempo [condição sensível] que, como esquema dos conceitos do entendimento, proporciona a *subsumção* dos fenômenos na categoria”<sup>284</sup>.

Na *Lógica Jäsche*, há uma explicação sobre o erro que parece ser coerente com a dos paralogismos: Kant argumenta que nós mesmos é que somos culpados pelo erro. Isso em decorrência de nossa tendência de julgar sobre coisas que vão além dos limites da nossa razão:

[...] a culpa do erro, temos de no-la atribuir a nós mesmos. A natureza, é verdade, recusou-nos muitos conhecimentos e sobre tantas coisas nos deixa numa ignorância inevitável; o erro, no entanto, não é ela que o causa. A isso induziu-nos o nosso pendor a julgar e a decidir até mesmo nas situações em que, por causa de nossa limitação, não estamos capacitados a julgar e decidir<sup>285</sup>.

A partir desse excerto, fica claro que o erro ocorre no julgar que, conforme vimos, diz respeito ao subsumir um particular – objeto enquanto fenômeno e, por isso, limitado à condição sensível - à uma regra universal – as categorias. Ou, de maneira mais precisa, o erro não se encontra

---

<sup>283</sup> *KrV*, A132/B172.

<sup>284</sup> *KrV*, A139/B178, grifo do autor.

<sup>285</sup> *Log.*, AA09: 54.

em nenhuma de nossas faculdades, nem na sensibilidade nem no entendimento, mas sim no mau uso que fazemos delas: é por esse motivo que Kant diz que o erro se situa no juízo<sup>286</sup>.

Dessa maneira, é com a reflexão transcendental que o erro tomado aqui de dois modos pode ser sanado<sup>287</sup>:

Mas todos os juízos, e mesmo todas as comparações, necessitam de uma *reflexão*, i.e., de uma distinção do poder cognitivo a que dados conceitos pertencem. A 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, eu a denomino *reflexão transcendental*<sup>288</sup>.

Essa reflexão coloca-se como ato de distinguir cada representação à sua faculdade correspondente e, também, considerar as características dessas representações. No caso da sensibilidade, essa é uma faculdade que dá origem ao espaço e tempo como formas puras da intuição sensível. Essa última é a única que nos é possível e é somente condição subjetiva do que nos é fornecido enquanto fenômeno e não como coisas em geral. Já o entendimento é a faculdade a partir da qual as categorias provêm. As categorias são regras do pensamento que, sem a sua referência às condições sensíveis, não podem se relacionar a nenhum objeto.

Porém, não é esse o único tipo de erro ao qual Kant está se referindo na Dialética. De acordo com Allison (2004), a influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento é um dos tipos de mau uso do entendimento, isto é, “da sua extensão de objetos da experiência possível para coisas em geral”<sup>289</sup>. Nesse caso, não há relação alguma com a razão. Ao considerarmos outro tipo de erro pautado no mau uso das categorias é que conseguiremos nos remeter à particularidade do erro no tocante à razão, que está em jogo nos paralogismos.

Esse outro tipo de erro é ocasionado pela ilusão transcendental, cuja sede é a razão, e que diz respeito à extensão das categorias dos objetos condicionados pelo entendimento aos objetos da razão que, por sua vez, são incondicionados. De um lado, temos os objetos do entendimento em relação aos quais o uso das categorias se dá por intermédio da experiência possível – considerando-se as condições sensíveis que são subjetivas, que também são o critério para que as

---

<sup>286</sup> LEBRUN, G. Do erro à alienação. In: *Sobre Kant*. Organizado por Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2010, p. 15.

<sup>287</sup> ALLISON, 2004, p. 325.

<sup>288</sup> *KrV*, A261/B317, grifos do autor.

<sup>289</sup> ALLISON, *op. cit.*, p. 326.

categorias sejam aplicadas aos objetos. Por outro lado, temos os objetos da razão que são transcendentais, ou seja, “transpõem os limites da experiência possível”<sup>290</sup>.

Logo, temos dois tipos de erro apontados por Kant quanto ao abuso das categorias: um deles, considerado em seus dois modos, está associado à impossibilidade do uso transcendental do entendimento. O outro diz respeito à razão, cujos objetos são transcendentais, tal como a ideia de alma. Aqui, Kant mostra que a ideia de alma não pode ser determinada pela categoria substância. Sendo assim, é preciso compreender como são conjugados os dois tipos de erro na edição B dos paralogismos, especificamente em relação ao paralogismo da substancialidade.

### 3.3. Erro originado na razão: o primeiro paralogismo da segunda edição da *Crítica*.

O erro que tem sua fonte na ilusão transcendental e, desse modo, na razão. Essa última é considerada como faculdade de realizar inferências<sup>291</sup> e o erro parece estar vinculado à construção dessas inferências. Kant explicita como se dá a relação entre as premissas e a conclusão em uma inferência silogística:

Em toda inferência da razão concebo primeiro uma regra (*maior*) pelo entendimento. Em segundo lugar, subsumo um conhecimento na condição dessa regra (*menor*) mediante a faculdade de julgar. Por fim, determino o meu conhecimento pelo predicado da regra (*conclusio*), por conseguinte *a priori*, pela razão<sup>292</sup>.

A partir dessa consideração inicial, segue abaixo o silogismo da substancialidade da edição B, tal como apresentado por Kant:

[Premissa maior:] Aquilo que só pode ser pensado como sujeito também existe apenas como sujeito e, portanto, é uma substância.  
[Premissa menor:] Ora, um ser pensante, considerado apenas enquanto tal, só pode ser pensado como sujeito.  
[Conclusão:] Logo, ele também só existe enquanto tal, isto é, como substância<sup>293</sup>.

---

<sup>290</sup> *KrV*, A296/B352.

<sup>291</sup> *KrV*, A330/B386.

<sup>292</sup> *KrV*, A304/B360-361, grifos do autor.

<sup>293</sup> *KrV*, B411. Cabe apontar que o silogismo escolhido por Kant na edição B dos paralogismos é o silogismo da substancialidade. Esse é um dos motivos que demonstram a importância do primeiro paralogismo para a discussão kantiana sobre a psicologia racional clássica.

A premissa maior diz que “uma entidade<sup>294</sup> que só pode ser pensada como sujeito e que existe como tal, é substância” e, assim, fornece a regra pela qual o termo será subsumido a um conceito do entendimento, isto é, a categoria de substância. Esta é a regra geral do silogismo, em que é dada a condição de se pensar o *eu* ou ser pensante, apesar deste ainda não estar presente na premissa maior. Na premissa menor, temos o ser pensante, considerado apenas como ser pensante, que só pode ser pensado como sujeito. O ser pensante é a condição subsumida sob a regra expressa na premissa maior. Porém, aqui, não há intuição sensível possível que corresponda à categoria substância tal como colocada na premissa maior; assim, não há o que possa ser subsumido. Em seguida, determina-se o ser pensante existente como substância. Essa conclusão é a afirmação da regra expressa na premissa maior (categoria de substância) no caso subsumido na premissa menor (ser pensante ou *eu penso*).

Cabe notar que a afirmação presente na premissa maior é a definição de substância em B149, B288, B289 e B186<sup>295</sup>. Sobre essa premissa, Kant afirma que ela faz referência à uma entidade pensada em geral e em todos os seus aspectos, para a qual uma intuição que pode ser dada<sup>296</sup>. Uma intuição poder ser dada não significa que ela é dada efetivamente. Kant parece, então, apontar para a possibilidade de que haja uma intuição em relação à premissa maior. Sendo assim, a premissa maior pressupõe o uso da categoria substância, sobre o qual trataremos em seguida. Na premissa menor, o ser pensante (*eu penso*) cai sob essa entidade que é definida como substância; porém, o *eu penso* é sujeito somente na medida em que se relaciona “ao pensamento e à unidade da consciência”<sup>297</sup>. Nesse caso, não há intuição a partir da qual o sujeito pensante possa ser considerado objeto do pensamento. A conclusão é extraída de modo ilícito e determina que o ser pensante existe somente quando considerado como sujeito substancial. Kant afirma que essa conclusão é alcançada por meio de um *sophisma figurae dictionis*.

É importante retomar, nesse momento, a discussão que realizamos em nossa Introdução quanto ao que significa *sophisma figurae dictionis* para Kant. Vimos que esse termo diz respeito ao

---

<sup>294</sup> Allison (2004) e Proops (2010) utilizam-se dessa nomenclatura, entidade, para tratar do “aquilo que só pode ser pensado como sujeito”. Kant, por sua vez, refere-se ao ser. Proops (2010) dá uma justificativa que nos parece adequada: ao se utilizar da nomenclatura ser, dá-se um peso ontológico àquilo de que se quer tratar. Como veremos, é exatamente esse o motivo da crítica de Kant no primeiro paralogismo.

<sup>295</sup> Kant define substância como: “algo que pode existir como sujeito, mas nunca como simples predicado” (*KrV*, B149), “sujeito e não como simples determinação de outras coisas” (*KrV*, B288), “algo que só pode existir como sujeito e não como simples predicado” (*KrV*, B289) e “a substância, por exemplo, *separada da determinação sensível da permanência*, significaria apenas que algo pode ser pensado como sujeito (sem que seja predicado de qualquer outra coisa” (*KrV*, B187, grifos nossos).

<sup>296</sup> *KrV*, B 411.

<sup>297</sup> *KrV*, B411.

termo médio que é considerado em sentido diverso, ou seja, é uma ambiguidade do termo médio. Assim, a inferência paralogística, embora pareça correta, já que suas premissas são verdadeiras<sup>298</sup>, não é válida formalmente devido à ocorrência de significados distintos do termo médio na premissa maior e na premissa menor.

O termo médio das duas premissas é “só pode ser pensado como sujeito”. Kant destaca que a ambiguidade está alocada no pensamento<sup>299</sup>: enquanto o pensamento, na premissa maior, é aplicado a um objeto em geral, conforme uma intuição possível; na premissa menor, abstrai-se de qualquer relação com o objeto e o pensamento é tomado em sua forma, em que o *eu* “serve de sujeito da consciência”<sup>300</sup>. Conclui-se disso que o ser pensante somente existe como sujeito, isto é, como substância. Todavia, Kant alerta que a conclusão válida não seria essa e sim: “não posso, no pensamento da minha existência, servir-me de mim mesmo a não ser como sujeito do juízo, que é uma proposição idêntica, que não explica absolutamente nada sobre o modo da minha existência”<sup>301</sup>.

Levando-se em consideração essas observações iniciais, Kant assinala o que significa o erro da psicologia racional clássica: “A exposição lógica do pensamento em geral é erroneamente considerada uma determinação metafísica do objeto”<sup>302</sup>. Ainda que Kant exponha o significado geral do erro, não fica claro ainda como esse erro é constituído.

Além disso, outro ponto obscuro que deve ser esclarecido é a relação entre o pensamento de objeto em geral e a sua referência à intuição na premissa maior. No capítulo sobre fenômenos e númenos, Kant afirma que uma categoria pura, *quando abstraída da intuição sensível*, “não determina nenhum objeto, apenas se exprime o pensamento de um objeto em geral”<sup>303</sup>. Nesse ponto, a categoria não teria nenhum conteúdo proveniente da intuição sensível que pudesse determinar. A partir disso, a explicação kantiana sobre a premissa maior do primeiro paralogismo parece incongruente. É importante lembrar a definição de substância tratada na premissa maior da inferência paralogística: substância é “aquilo que só pode ser pensado como sujeito também existe apenas como sujeito”. Em seguida, o filósofo também destaca que substância (categoria) refere-se a

---

<sup>298</sup> Proops (2010, p. 470) destaca que a discussão sobre as premissas de um paralogismo serem verdadeiras está presente na edição A. Porém, podemos assumir as premissas da inferência paralogística reescrita na edição B também contenha premissas verdadeiras, já que a conclusão dessa inferência também é obtida, assim como o era na edição A, por meio de um *sophisma figurae dictionis*.

<sup>299</sup> *KrV*, 411n.

<sup>300</sup> Porém, Allison (2004, p. 347) aponta que seria mais exato se considerarmos a ambiguidade em toda a expressão, “aquilo que só pode ser pensado como sujeito”.

<sup>301</sup> *KrV*, B411n.

<sup>302</sup> *KrV*, B409.

<sup>303</sup> *KrV*, A247/B304.

um objeto em geral *tal como pode ser dado numa intuição* – que, aqui, tomamos como possível. No entanto, de acordo com as lições da seção sobre fenômenos e númenos, é somente quando se desconsideram as condições sensíveis que uma categoria (substância) apresenta o pensamento sobre um objeto em geral.

Essa referência à intuição no pensamento de um objeto em geral é importante visto que Kant introduz a existência na premissa maior. Kant esclarece essa questão:

[...] se nos reportarmos à observação geral sobre a representação sistemática dos princípios e à seção referente aos númenos, em que se provou que o conceito de uma coisa, que pode existir para si mesma como sujeito, mas não como mero predicado, não possui ainda qualquer realidade objetiva, isto é, não se pode saber se lhe corresponderá em qualquer parte um objeto, visto que não se compreende a possibilidade de tal modo existir e, por conseguinte, não proporciona qualquer conhecimento. Para que esse conceito designe, com o nome de substância, um objeto susceptível de ser dado, para que se converta em conhecimento, tem de ter por fundamento uma intuição permanente, condição indispensável da realidade objetiva de um conceito, ou seja, o único meio pelo qual o objeto é dado<sup>304</sup>.

Nesse excerto dos paralogismos, Kant trata da mesma seção a qual nos remetemos: a dos fenômenos e númenos. Segundo ele, o conceito substância pode “existir para si mesma como sujeito, mas não como predicado”; no entanto, ainda lhe falta a realidade objetiva, ou seja, para que o conceito de substância se refira a objetos, ele deve ter como condição uma intuição permanente.

Longuenesse (2017) explica que, para que a afirmação na premissa maior seja verdadeira, isto é, “aquilo que só pode ser pensado como sujeito, também existe apenas como sujeito e, portanto, é substância”, está *implícito* nela o uso da categoria substância. Esse uso ocorre por meio do esquema transcendental da substância, ou seja, “a permanência do real no tempo”<sup>305</sup>. Isto é, a premissa maior deve atender a uma condição: a *existência* do objeto deve ter como condição uma intuição permanente como Kant diz acima, de modo que o objeto só possa ser pensado como sujeito e, além disso, que esse objeto “seja experienciado como algo permanente cujos estados mudam”<sup>306</sup>. Esse último ponto é o esquema da substância a que nos referimos anteriormente. Tal condição em relação aos dois pontos tratados – objeto na posição de sujeito e o objeto experienciado como permanente enquanto seus estados são modificados - é tomada pelos racionalistas clássicos como satisfeita quanto ao sujeito pensante na premissa menor; desse modo, a premissa maior poderia ser

---

<sup>304</sup> *KrV*, B412.

<sup>305</sup> *KrV*, A144/B183.

<sup>306</sup> LONGUENESSE, 2017, p. 124.



reconstruída assim: “somente *aquilo que persiste enquanto seus estados mudam* só pode ser pensado como sujeito e não como predicado de outra coisa e, portanto, *existe* como uma substância”<sup>307</sup>. Logo, no caso dessa condição ser alcançada na premissa maior, ela seria uma premissa verdadeira e se referiria a um objeto que, por sua vez, poderia ser dado como substância.

Porém, na premissa menor, temos o *eu penso* ou o ser pensante que não pode ser subsumido à condição dada na premissa maior, ou seja, a da intuição permanente. Pelo fato de ser pensado como sujeito, o psicólogo racional assume que o *eu penso* possa também persistir na mudança de seus estados e, desse modo, o seu modo de existência seria determinado como substância. No entanto, o *eu penso* é sujeito lógico, anterior ao sujeito dado como substância na premissa maior. Isso pode ser verificado no parágrafo §16, da dedução transcendental:

O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim, não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim<sup>308</sup>.

Desse excerto podemos depreender que o *eu penso* é condição que possibilita todas as representações, por isso ele “deve poder acompanhar todas as minhas representações”. Caso isso não ocorresse, uma representação não seria nada ou seria impossível para mim. Assim, o *eu penso* é condição de possibilidade de qualquer ato de pensar, podendo ser considerado como sujeito lógico desse ato.

Até o momento, é possível apresentar uma possibilidade para compreendermos o significado de erro como ambiguidade do termo médio na edição B do primeiro paralogismo: na premissa maior, o termo médio (“só pode ser pensado como sujeito”) diz respeito a um sujeito metafísico. Ou seja, nessa premissa há o uso da categoria esquematizada de substância (apesar de estar implícito o esquema da categoria substância, de acordo com a explicação de Longuenesse acima). Na premissa menor, o termo médio (“só pode ser pensado como sujeito”) se refere ao sujeito lógico, o *eu penso*. Esse não atende às condições – sensíveis - que são apresentadas na premissa maior. Assim, somos levados a concluir erroneamente que o *eu penso* existe como substância. Essa possibilidade parece fazer jus ao que Kant afirma como o erro ser resultado da ambiguidade do termo médio e é seguida, de maneira geral, por comentadores como Longuenesse (2017) e Grier (2001). A dificuldade de se

---

<sup>307</sup> *Idem, Ibidem.*

<sup>308</sup> *KrV*, B131-132.

compreender o erro apontado por Kant é que, além da ambiguidade do termo médio, o erro também é resultado do mau uso da categoria substância quando ela é aplicada “às coisas em geral e em si mesmas”<sup>309</sup>.

Kant trata da inferência ilícita de um sujeito lógico para um sujeito real no excerto abaixo:

[a] Em todos os juízos eu sou sempre o sujeito *determinante* da relação que constitui o juízo. Mas que [b] eu, eu que penso, tenha sempre no pensamento o valor de um *sujeito*, de algo que não possa ser considerado apenas ligado ao pensamento como predicado, [c] é uma proposição apodíctica e mesmo *idêntica*; não significa, todavia, que [d] eu, enquanto *objeto*, seja um *ser subsistente* por mim mesmo ou uma *substância*. [e] Esta última proposição vai bem longe e é por isso que exige também dados que se não encontram de modo algum no pensamento e porventura (na medida em que considero o ser pensante apenas como tal) sejam em número maior do que se possa jamais encontrar nele<sup>310</sup>.

As letras colocadas no excerto são sugeridas por Longuenesse (2017) e seguidas por nós para facilitar a compreensão do que Kant quer dizer. Em [a], temos que esclarecer o que significa “eu sou sempre o sujeito *determinante* da relação que constitui o juízo”. Aqui, pode-se perceber que é possível a leitura da ambiguidade alocada em “algo que só pode ser pensado” como sujeito metafísico e em “algo que só pode ser pensado” como sujeito lógico, pois sujeito *determinante* pode se vincular tanto ao “eu sou o sujeito metafísico dos meus atos enquanto julgo” ou “eu sou o conceito-sujeito no juízo ou proposição”<sup>311</sup>. É claro que Kant aceita somente a segunda leitura<sup>312</sup>. A comentadora destaca que essa leitura é justificada pelo fato de que Kant está se referindo à relação predicativa entre sujeito e predicado na frase “a relação que constitui o juízo”. O *eu* é o conceito-sujeito em tal relação. Disso, decorre que o lugar ocupado pelo *eu* no conceito-sujeito conduz ao pensamento de mim mesmo como aquele que é agente do ato de pensar e, nesse sentido, sujeito<sup>313</sup>.

Quanto à afirmação contida em [b], Kant ressalta que ela é uma proposição “apodíctica e mesmo *idêntica*” [c]. Isso significa que “eu que penso, tenha sempre no pensamento o valor de um *sujeito*, de algo que não possa ser considerado apenas ligado ao pensamento como predicado” é necessário considerar que o *penso* deve ser sempre ligado ao *eu* como predicado, e essas posições não podem ser trocadas. Portanto, o *eu* não pode ser predicado do pensar, ou seja, o *eu* não é objeto

---

<sup>309</sup> *KrV*, B410. Grier (2001) destaca que o erro é produto tanto da ambiguidade do termo médio quanto do mau uso das categorias (p. 162).

<sup>310</sup> *KrV*, B407, grifos do autor.

<sup>311</sup> LONGUENESSE, 2017, p. 122.

<sup>312</sup> Proops (2010, p. 476) diz que a questão da posição gramatical do eu é fundamental para se compreender a crítica de Kant no paralogismo da substancialidade. Tal posição gramatical, o eu “que só pode ser pensado como sujeito [no juízo]” e não como predicado, não diz nada sobre o que ele pode ser ou não ou o modo como ele existe.

<sup>313</sup> LONGUENESSE, 2017, p. 122.

do pensar. Essa proposição é idêntica, conforme Longuenesse (2017), porque o *eu penso* é um juízo analítico<sup>314</sup>. Isso significa que somente se esclarece o que já está contido na forma do juízo *eu penso*<sup>315</sup>: *eu* como sujeito e o *penso* como predicado<sup>316</sup>.

Já em [d], “eu, enquanto *objeto*, seja um ser subsistente por mim mesmo ou uma substância”, é a conclusão que a psicologia racional clássica efetua. Pelo fato de *eu* ser sujeito do juízo *eu penso* e não poder ser o predicado não legitima que se possa inferir uma afirmação sintética como o eu sou substância<sup>317</sup>. Tal conclusão precisaria de outro fundamento que não está presente no juízo *eu penso*. Esse outro fundamento é indicado em [e], apesar dessa indicação não esclarecer exatamente o que é o fundamento: “dados que não se encontram de modo algum no pensamento e porventura (na medida em que considero o ser pensante apenas como tal) sejam em número maior do que se possa jamais encontrar nele”.

Já vimos que o fundamento para a conclusão do silogismo ser válida é a intuição permanente, algo que não pode ser extraído do *eu penso*. Sobre isso, Kant afirma:

Ora, na intuição interna, nada há de permanente, porque o eu é tão só a consciência do meu pensamento; falta-nos pois também, se nos detivermos apenas no pensamento, a condição necessária para aplicar a si mesmo, como ser pensante, o conceito de substância, ou seja, de um sujeito subsistente por si; e, assim, com a realidade objetiva deste conceito esvai-se totalmente a simplicidade da substância<sup>318</sup> que lhe está ligada e converte-se em simples unidade lógica qualitativa da consciência de si no pensamento em geral, quer seja ou não composto o sujeito<sup>319</sup>.

O *eu penso* é, portanto, consciência do próprio pensamento e não se pode fazer o uso da categoria substância, já que não há a permanência no tempo do *eu* requerida para tal uso. Desse modo, não se pode deduzir a realidade objetiva desse *eu* tal como o faz a psicologia racional clássica, ou seja, não podemos *conhecer* como propriedade do *eu penso* ser substância. Pois, ele é somente “unidade lógica da consciência de si no pensamento em geral”.

---

<sup>314</sup> *Idem*, 2017, p. 123.

<sup>315</sup> Kant admite que o *eu penso* seja juízo ou proposição: “Temos pois perante nós uma suposta ciência, edificada sobre esta única proposição *eu penso*” (A 342/B400).

<sup>316</sup> Cf. *Log.* AA09: 111. Nessa obra, as proposições analíticas são consideradas como “aquelas cuja certeza repousa sobre a identidade dos conceitos (do predicado com a noção do sujeito)”. Na *Crítica*, Kant destaca sobre o juízo analítico: “[...] o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (implicitamente nesse conceito A)” (KrV, A6/B10).

<sup>317</sup> LONGUENESSE, 2017, p. 123.

<sup>318</sup> Apesar de Kant tratar aqui do segundo paralogismo, da simplicidade, o que está em jogo aqui é que o *eu penso* é “unidade lógica qualitativa da consciência de si no pensamento em geral”. Dessa característica não pode ser derivada nenhuma propriedade, seja ela substância, seja ela simplicidade.

<sup>319</sup> *KrV*, B412-413.

O *eu penso* expressa a consciência de si, na medida em que é um ato de pensar a si mesmo, e também, abarca a identidade do sujeito:

A proposição [eu penso] que afirma a identidade de mim mesmo em todo o diverso de que tenho consciência está igualmente contida nos próprios conceitos, portanto é uma proposição analítica; mas esta identidade do sujeito, de que posso ter consciência em todas as representações, não se refere à intuição desse sujeito, na qual é dado como objeto; não pode, pois, significar a identidade da pessoa, pela qual se entende a consciência da identidade da sua própria substância como ser pensante, em todas as mudanças de estado; para demonstrar essa identidade não bastaria a simples análise da proposição: *eu penso*; antes se exigiriam diversos juízos sintéticos fundados na intuição dada<sup>320</sup>.

Nesse excerto, Kant deixa claro que a identidade do sujeito – que poderíamos dizer que é lógica<sup>321</sup> – e que decorre do *eu penso* é uma proposição analítica, ou seja, somente esclarece o que já está contido no ser pensante: de que é um e mesmo pensador em todo ato do pensamento. O erro da psicologia racional clássica<sup>322</sup> é interpretar uma proposição analítica como se fosse sintética, referindo-se, desse modo, a um objeto da experiência possível. Se o *eu penso* fosse uma proposição sintética, poderíamos extrair a identidade da pessoa como substancial a partir dele. De fato, Kant apresenta os erros do racionalismo clássico, no início da edição B, em termos da distinção entre juízos sintéticos e analíticos<sup>323</sup>, como mostra o excerto acima.

Kant observa que as proposições sintéticas *a priori* são mal empregadas quando tratam de coisas em geral e em si mesmas:

Com efeito, a proposição: todo o ser pensante, como tal, é uma substância simples é uma proposição sintética *a priori*; em primeiro lugar, porque excede o conceito que lhe serve de princípio e acrescenta ao pensamento em geral o modo de existência e, em segundo lugar, porque junta a esse conceito um predicado (o da simplicidade) que não pode ser dado em nenhuma experiência. Assim, as proposições sintéticas *a priori* não seriam, como afirmamos,

<sup>320</sup> *KrV*, B 408-409. Do mesmo modo, Kant traz nesse excerto uma discussão acerca do terceiro paralogismo, da identidade. O ponto importante a ser considerado aqui é a identidade do sujeito, apesar de ser consciente dela em toda representação, ela “não se refere à intuição desse sujeito, na qual é dado como objeto”. Assim, para mostrar “a identidade da sua própria substância como ser pensante”, tal como pretende a psicologia racional clássica, seria necessário associar juízos sintéticos (que precisam de intuições) à proposição *eu penso*.

<sup>321</sup> Rosefeldt (2017) destaca que o ser pensante possui identidade lógica “na medida em que é representado em meros pensamentos que tem sobre si mesmo como sendo o sujeito idêntico de todos os estados mentais dos quais é consciente” (p. 233). Cf. ROSEFELDT, T. Subjects of Kant’s First Paralogism. In: *Kant and Philosophy of Mind: Perception, Reason, and the self*. Anil Gomes & Andrew Stephenson (Eds.). Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 221-244.

<sup>322</sup> LANDIM FILHO, R. Do 'eu penso' cartesiano ao 'eu penso' kantiano. In: *Studia Kantiana*, v. 1, n.1, 1998, p. 279. Thiel (2016) também se mostra favorável a essa posição. Cf. THIEL, U. The Critique of rational psychology. In: *A Companion to Kant*. Graham Bird (Ed.). Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2006, p. 209.

<sup>323</sup> A distinção entre juízos sintéticos e juízos analíticos pode ser observada em seguida: “Seja qual for a origem dos juízos ou a natureza da sua forma lógica, existe neles, quanto ao conteúdo, uma diferença em virtude da qual são ou simplesmente *explicativos*, sem nada acrescentar ao conteúdo do conhecimento, ou *extensivos*, aumentando o conhecimento dado; os primeiros podem chamar-se juízos analíticos, e os segundos, sintéticos” (*Prol.*, AA IV: 266).

só praticáveis e admissíveis em relação aos objetos da experiência possível e como princípios da possibilidade dessa experiência, mas poderiam também referir-se às coisas em geral e em si mesmas; consequência essa que poria fim a toda crítica e intimaria a regressar à antiga maneira de pensar<sup>324</sup>.

Nesse excerto, a “antiga maneira de pensar” mencionada por Kant é aquela da psicologia racional clássica que ele critica. Tal maneira de pensar trata a proposição “todo o ser pensante, como tal, é uma substância simples” como se fosse uma proposição sintética *a priori*. Isso significa que ao *eu penso* - expressão do pensamento em geral - é acrescido o modo como ele existe, ou seja, como substância. Dada a proposição tal como formulada por Kant, o problema dela também se vincularia ao segundo paralogismo: ao *eu* também se somaria um predicado, simplicidade, que não pode ser verificado em experiência alguma. Assim, quando afirmamos algo sinteticamente em relação ao *eu penso*, fazemos referência a ele como se fosse um objeto possível de ser dado. Podemos depreender desse excerto também que proposições sintéticas *a priori* se referem a objetos possíveis da experiência e não às coisas em geral e em si mesmas. Kant parece fazer um paralelo entre o *eu penso* e as coisas em si. Disso, podemos deduzir que o *eu penso*, tal como as coisas em si, não pode ser conhecido.

Então, o modo de existência do *eu* também não pode ser dado como substância, já que não se trata de uma proposição sintética, tal como Kant assinala acima. No entanto, é exatamente essa modalidade que é concluída a partir das premissas do primeiro paralogismo. A existência em relação ao *eu penso* admitida por Kant nos paralogismos é: “eu penso”, entendido como uma proposição que já encerra uma existência dada<sup>325</sup>. Isso significa que no *eu penso*, como uma proposição analítica, já contém a existência. Em outros termos, o *eu penso* é existente somente como sujeito no ato de pensar; portanto, o uso do *eu* é somente aceitável no pensamento de sua existência como “sujeito do juízo”<sup>326</sup>.

Até o momento, a conclusão do primeiro paralogismo que Kant considera como ilícita é a de que não podemos tomar o *eu* como objeto. Porém, isso parece contraditório com o excerto abaixo, no qual Kant parece considerar o ser pensante como algum tipo de objeto:

---

<sup>324</sup> *KrV*, B410, grifos do autor.

<sup>325</sup> *KrV*, B418.

<sup>326</sup> *KrV*, B411n.

[...] não me represento a mim mesmo, nem como sou nem como me apareço, mas penso-me simplesmente *como penso em geral qualquer objeto*, abstração feita do seu modo de intuição

<sup>327</sup>

Aqui, Kant diz que o pensar sobre mim mesmo relaciona-se a um objeto em geral, em que se poderia considerar uma intuição possível (mesmo que seja feita a abstração do modo dessa intuição, isto é, se a intuição é sensível ou intelectual). Sobre isso, Grier (2001) diz que a crítica de Kant sobre o erro se pauta na confusão do *eu*, que é meramente lógico, com diversos objetos: sob um ponto de vista, a psicologia racional clássica parece ser criticada por Kant por tomar o *eu* como um objeto que poderia ser conhecido e dado de algum modo. A partir disso, o *eu* ou sujeito transcendental é tomado como númeno<sup>328</sup>. Em contrapartida, ao passo que atribui predicados sinteticamente ao *eu*, o psicólogo racional está pressupondo implicitamente que esse *eu* é objeto da experiência possível e, então, fenômeno<sup>329</sup>. Em seguida, a comentadora destaca que o *eu* não é nem objeto numênico, nem fenomênico. O *eu* não é objeto<sup>330</sup>.

Se observarmos bem a citação anterior de Kant, em que ele parece tratar o *eu penso* como objeto, ele está explicando o funcionamento do *pensamento* sobre mim mesmo: “penso-me simplesmente *como penso em geral qualquer objeto*”. Isso se esclarece abaixo:

Não é simplesmente porque penso, que conheço qualquer objeto, mas só porque determino uma intuição dada na perspectiva da unidade da consciência – e nisto consiste todo o pensamento – que posso conhecer um objeto qualquer. Portanto, não me conheço unicamente pelo fato de tomar consciência de mim como ser pensante, mas se tiver consciência da intuição de mim próprio como de uma intuição determinada em relação à função do pensamento. Todos os *modos* da autoconsciência no pensamento não são pois ainda, em si mesmos, conceitos do entendimento relativos a objetos (categorias), mas simples funções lógicas que não dão a conhecer ao pensamento qualquer objeto, nem por conseguinte me dão a conhecer a mim próprio enquanto objeto<sup>331</sup>.

---

<sup>327</sup> *KrV*, B429, grifos nossos.

<sup>328</sup> No caso de tomar o sujeito transcendental como númeno, esse sujeito ainda poderia ser númeno positivo ou negativo: “Se entendemos por númeno uma coisa, *na medida em que não é objeto da nossa intuição sensível*, abstraindo do nosso modo de a intuir, essa coisa é então um númeno em sentido *negativo*. Se, porém, a entendemos como *objeto de uma intuição não-sensível*, admitimos um modo particular de intuição, a intelectual, que, todavia, não é a nossa, de que nem podemos encarar a possibilidade e que seria o númeno em sentido *positivo*” (*KrV*, B307, grifos do autor).

<sup>329</sup> GRIER, 2001, p. 159. É importante notar o excerto em que Kant diz que não podemos tomar o *eu* como fenômeno: “O pensamento, considerado em si, é simplesmente a função lógica, por conseguinte a simples espontaneidade da ligação do diverso de uma intuição apenas possível, e *não apresenta o sujeito da consciência como fenômeno*, porque não considera a espécie de intuição, isto é, se esta é sensível ou intelectual” (*KrV*, B428-429).

<sup>330</sup> GRIER, 2001, p. 160. Para chegar à conclusão de que o sujeito transcendental ou *eu* não é objeto de nenhuma espécie, Grier (2001) se utiliza dos comentários de Ameriks (2000), pp. 68-69. Dada a relação discutida no capítulo 2 entre o *eu*, na proposição *eu penso*, e a alma, podemos considerar que o *eu*, como expressão da alma, não pode ser considerado objeto subsistente por si mesmo, tal como na psicologia racional clássica. Parece ser esse o sentido do *eu* não poder ser tomado como objeto de nenhum modo.

<sup>331</sup> *KrV*, B406-407, grifos do autor.

Assim, pensar em mim mesmo não significa que posso me *conhecer* como um objeto. Somente quando determino uma intuição a partir da unidade da consciência é que um objeto pode ser conhecido. Ou seja, esse pensar em mim mesmo se refere à função do pensamento - meramente lógica - que, sem a condição sensível, não oferece nenhum objeto.

Em outra passagem, Kant parece dizer o mesmo:

Se me represento aqui como sujeito dos pensamentos ou como *fundamento* do pensar, estes modos de representação não designam as categorias da substância e da causa; porque estas são funções do pensamento (juízo) já aplicadas às nossas intuições sensíveis que, sem dúvida, seriam exigidas se me quisesse *conhecer*. Porém, só pretendo ter consciência de mim como pensante; ponho de parte a questão de saber o modo como o meu próprio eu é dado na intuição [...]<sup>332</sup>.

Assim, eu posso me representar como sujeito pensante, ou, como fundamento desse pensar, mas isso não está vinculado ainda à uma intuição sensível, o que impede que o *eu* seja substancial. Em outras palavras, não podemos fazer uso do *eu* como se ele existisse substancialmente, pois não há intuição alguma a ser subsumida sob o *eu* para saber o *modo* como ele existe.

Então, a ambiguidade do termo médio, ou seja, tomar o pensamento sobre algo que apenas pode ser pensado como sujeito em dois sentidos diferentes, como sujeito lógico e como sujeito metafísico, engendra a aplicação errônea da categoria substância, como Kant destaca:

De tudo isso se depreende que a psicologia racional tem a sua origem num simples mal-entendido. A unidade da consciência, que serve de fundamento às categorias, é aí considerada uma intuição do sujeito enquanto objeto e, em seguida, a ela aplicada a categoria de substância. Mas esta unidade é apenas unidade no pensamento, que, por si mesmo, não dá nenhum objeto; não se lhe aplica, pois, a categoria substância, que sempre pressupõe uma intuição dada e não pode, portanto, conhecer-se o seu sujeito<sup>333</sup>.

Nesse excerto, Kant afirma que a unidade da consciência, ou seja, o sujeito lógico, é precedente às categorias, sendo a condição delas. O psicólogo racional pressupõe que o sujeito lógico seja um sujeito metafísico e considera “uma intuição do sujeito enquanto objeto”, aplicando a essa intuição – que não está presente no sujeito lógico – a categoria de substância.

---

<sup>332</sup> *KrV*, B429.

<sup>333</sup> *KrV*, B421-422.

Desse modo, podemos perceber que a primeira consideração do erro que, de maneira geral, significa não dar a devida atenção às condições sensíveis para o conhecimento de algo como objeto da experiência, é essencial para a segunda consideração do erro. A partir dessa consideração, Kant assinala que os psicólogos racionais não se atentam para o fato de que, no caso da alma ou *eu penso*, não há uma intuição permanente que possa ser aferida a esse “objeto” da razão. Essa consideração do erro tem sua origem na atividade racional ilusória que, conforme vimos, se expressa quando o princípio lógico (P1) – necessidade subjetiva da razão - é convertido em uma afirmação metafísica por intermédio do princípio transcendental (P2). A ilusão transcendental está assentada na consideração de que P2 pretenda valer objetivamente, embora não o possa. Assim, essa ilusão nos conduz à extensão do uso das categorias para além do uso empírico do entendimento e, dessa maneira, nos ilude com esse uso ilegítimo para o domínio de “objetos” da razão (a alma).



#### 4. Considerações Finais:

Esta dissertação propôs responder à seguinte questão: o que concerne à ilusão transcendental e o que concerne ao erro quando a psicologia racional afirma a substancialidade da alma (*eu penso*) na segunda edição da *Crítica da razão pura*? Embora simples na formulação, o caminho para respondê-la é complexo, não apenas por envolver pontos obscuros, mas por dizer respeito a uma representação - *eu penso* - que é ao mesmo tempo fundamental para concepção crítica de conhecimento, na Dedução, e fonte de erros na medida em que se liga a uma ilusão, na Dialética. Em vista de nossa questão central, a distinção entre a ilusão transcendental e os erros no primeiro paralogismo da versão B da *Crítica* é indispensável para entender como ilusão e erro se diferenciam e como a razão humana, ainda que possa ser fonte de uma ilusão natural, não está condenada a errar. Os erros cometidos pela metafísica clássica são originados nessa ilusão e, portanto, também na razão humana; nem por isso, são inevitáveis. Embora esses pontos sejam cruciais para compreensão da crítica kantiana no primeiro paralogismo, eles estão longe de serem claros. Por isso, encontramos a dificuldade em pontuar o significado de cada um desses dois conceitos críticos, dada a brevidade dos argumentos kantianos nesta edição dos paralogismos.

Com isso em mente, demos um passo atrás e nos voltamos para o mecanismo da ilusão transcendental em geral e a sua relação intrínseca com os princípios racionais. Essa relação é suscitada pela caracterização da ilusão transcendental como fundada em princípios subjetivos que são tomados como princípios objetivos. Vimos, então, que Kant apresenta dois princípios da razão: o princípio lógico (P1) e o princípio transcendental (P2). O princípio lógico (P1) é afirmado como uma necessidade subjetiva da qual se abstrai da referência aos objetos, atuando sobre o uso do entendimento. P1 expressa uma unidade sistemática do pensamento a partir da qual o uso do entendimento deve ser ordenado e ampliado ao máximo. Tal unidade da razão é somente *projetada*

e não dada, possibilitando ao entendimento o alcance dos objetivos acima colocados. Porém, essa necessidade subjetiva racional (P1) é *convertida* em um princípio racional transcendental ou real (P2). Em P2, a ideia transcendental é tomada como uma necessidade objetiva, ou seja, como conhecimento de objeto. A passagem de um princípio lógico para outro, de outra ordem, não é aleatória, já que Kant assevera que é necessário que a razão assuma P2 para que P1 complete a unidade pretendida por esse último. É essa exigência objetiva do princípio transcendental que o caracteriza como ilusório.

Portanto, para compreendermos o que significa a ilusão transcendental quanto aos seus aspectos gerais, foi importante concluir que existe uma inseparabilidade entre os princípios racionais. Isso explica o fato de Kant afirmar a necessidade de P2, mesmo que nele esteja alocada a ilusão transcendental. Mas, ainda era preciso tratar do modo como é expressa a passagem do princípio lógico para o transcendental: P2 é condição de aplicação de P1, conforme colocado por Grier (2001). Ou seja, P2 é a aplicação das condições sensíveis ao entendimento, enquanto P1 é a abstração de tais condições, uma vez que ele é lógico e opera somente sobre o entendimento e não sobre objetos. A dificuldade relacionada à essa interpretação se assenta em outra afirmação dessa comentadora: P2 é P1, quando esse último é abstraído de toda aplicação do entendimento ao espaço e tempo. A identificação dos princípios racionais é sustentada por Grier (2001) a partir de uma analogia: P1 é P2 na mesma medida em que as categorias significam o mesmo que as formas lógicas do juízo. Nesse sentido, Longuenesse (2003) critica a analogia proposta por essa comentadora, destacando que tal analogia prejudica a sua caracterização de ilusão transcendental, que acaba por ficar obscurecida. Como resultado dessa crítica, chegamos à conclusão de que P2 – relacionado à lógica transcendental - não pode ser considerado *condição de aplicação* de P1 – relacionado à lógica formal -, da mesma maneira que as categorias – lógica transcendental – não são *condição de aplicação* do múltiplo sensível nas formas lógicas do juízo – lógica formal.

Então, com o intuito de esclarecer a passagem de P1 para P2, encontramos a explicação em Proops (2010) de que P1 é condição ou fundamento de P2. Isso significa que nossa razão demanda que busquemos o incondicionado tal como colocado em P1. Inevitavelmente, é necessário que nós, como seres racionais finitos, assumamos que essa demanda da razão pode ser encontrada (P2). Desse modo, convertemos o que é meramente lógico, um ordenamento de nossos raciocínios, em uma determinação de objeto (alma). Logo, há um uso transcendente de P2 que origina a ilusão transcendental ao afirmarmos que P2 é constitutivo do objeto incondicionado, a alma. Porém, esse objeto da razão não pode ser dado em nenhuma experiência possível.

No segundo capítulo, observamos que o mecanismo da ilusão transcendental, identificada ao princípio transcendental da razão (P2), conduz à consideração do *eu penso* como objeto dado e, no caso do primeiro paralogismo da edição B, objeto existente como substância. Isso não permite, porém, afirmar que ele possa ser efetivamente conhecido em seu modo de existência. O *eu penso* é representação (forma dela) ou ato, do qual necessitamos para enunciar qualquer juízo; por isso mesmo, como veículo de todos os juízos, o *eu penso* não pode ser tomado como objeto acerca do qual algum juízo possa ser enunciado. O *eu* que julga não pode ser representado como nenhum objeto dado. No entanto, há uma característica do *eu penso* na edição B dos paralogismos que não havia sido considerada por Kant na dedução transcendental: o *eu penso* é uma proposição empírica, a partir da qual se exprime a existência do sujeito como uma percepção empírica indeterminada. A dificuldade de se compreender essa percepção é que ela implica em um conteúdo, mesmo que mínimo, dado ao ato do *eu penso*. Assim, poderíamos identificar esse conteúdo à ilusão transcendental. Todavia, não é esse o caso, já que a consciência da existência do sujeito diz respeito a ele se perceber como pensante no ato de pensar; disso resulta que essa consciência – perceber-se como pensante - não é consciência de si mesmo como objeto. Desse modo, o *eu penso* mantém suas características puras e não envolve nenhum conteúdo que provém da experiência, uma vez que tal conteúdo é anterior à essa última.

Em um segundo momento deste capítulo, voltamo-nos para como o mecanismo da ilusão transcendental engendra o *eu penso* como substância 1. Isso ocorre porque há a inferência do *eu penso*, como um princípio legítimo transcendental, para uma “unidade absoluta desse mesmo sujeito”. A ilusão transcendental, então, converte a unidade do “sujeito das categorias”, ou seja, o *eu penso*, em uma “unidade absoluta do próprio sujeito” (substância 1). Contudo, conforme notamos mais acima, o *eu penso* é representação da autoconsciência, quer dizer, é a mera expressão do ato de unificar representações, da qual mesmo o tempo depende.

No terceiro capítulo, analisamos o significado do erro nos paralogismos. Há uma dificuldade para apreender o que é o erro, pois, como vimos, Kant fornece duas origens distintas para ele: 1) relação conflituosa entre sensibilidade e entendimento e 2) natureza da própria razão. A primeira origem é bastante complexa, já que Kant alega inicialmente que temos somente duas faculdades: sensibilidade e entendimento; porém, nenhuma delas pode gerar, de maneira isolada, o erro. Com isso, a fonte desse erro também não é gerada, que é a ilusão. Assim, o erro de que trata um paralogismo transcendental não é somente formal, mas tem sua origem na ilusão transcendental que, por sua vez, situa-se na razão. Contudo, foi importante investigar a primeira origem do erro,

considerado como a “influência despercebida” da sensibilidade sobre o entendimento. A partir dessa origem, observamos que o erro podia ser concebido de duas maneiras: na primeira, os princípios do entendimento são estendidos para as coisas em geral a partir da pressuposição equivocada de que as condições da sensibilidade são dadas objetivamente, e não como condições subjetivas segundo as quais as coisas nos são dadas como fenômenos. Na segunda, não se considera a influência da sensibilidade quanto à sua função positiva em relação ao entendimento: os esquemas transcendentais, a partir dos quais ocorre a aplicação da categoria ao objeto de acordo com as condições sensíveis.

O erro em relação à razão consiste na ambiguidade do termo médio associado ao mau uso das categorias. Quanto à ambiguidade do termo médio (“só pode ser pensado como sujeito”), Kant diz que ele é tomado na premissa maior como sujeito metafísico e, na premissa menor, como sujeito lógico, o *eu penso*. Essa ambiguidade engendra o mau uso da categoria substância, na medida em que o sujeito lógico (*eu penso*) é tomado como um sujeito metafísico – sujeito existente como substância - pela psicologia racional clássica. No entanto, o sujeito lógico é anterior às categorias, sendo a condição delas. Como resultado, temos que o *eu*, ainda que possa se representar como fundamento do pensar, essa representação não está vinculada à uma intuição, impedindo o uso desse *eu* como se ele existisse substancialmente, pois não há intuição alguma a ser subsumida sob o *eu* para saber o *modo* como ele existe.

Deste modo, percorremos os principais momentos da análise kantiana do primeiro paralogismo, na segunda edição da *Crítica*, bem como a articulação que possuem entre eles<sup>334</sup>. Ao final, o ganho desta dissertação em relação aos comentadores discutidos, ainda que modesto, está vinculado a levar adiante a crítica de Longuenesse (2003) a Grier (2001) acerca da passagem entre os princípios lógico (P1) e transcendental (P2) da razão. Tal passagem é de suma importância para a caracterização do mecanismo geral da ilusão transcendental; apesar disso, pouco debatida na literatura secundária sobre a Dialética transcendental.

---

<sup>334</sup> Vale ressaltar que existem obscuridades a serem vencidas ainda e, por isso, este trabalho terá continuação no doutorado, a partir do qual pesquisaremos a fundamentação crítica da ideia transcendental de alma. Em vista disso, algumas questões propostas aqui foram delineadas e/ou parcialmente respondidas, por exemplo, a relação entre as faculdades da razão e do entendimento, suas respectivas unidades e como elas se associam. Além disso, continuaremos a pesquisar acerca da derivação da alma a partir do *eu penso*, um dos pontos cruciais de nosso doutorado.

## 5. Referências Bibliográficas:

### *Obras de Kant:*

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7a. Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2010.

\_\_\_\_\_. *Crítica de la razón pura*. Tradução de Mario Caimi. México: FCE, UAM, UNAM, 2009.

\_\_\_\_\_. *Lógica*. Editado por Gottlob Benjamin Jäsche. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

\_\_\_\_\_. *Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

\_\_\_\_\_. The Vienna logic. In: *Lectures on logic*. Tradução de J. Michael Young. New York: Cambridge University Press, 1992. pp. 251-377.

\_\_\_\_\_. Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível. In: *Escritos Pré-críticos*. Tradução de Paulo R. Licht dos Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2005, pp. 219 – 282.

### *Comentadores:*

ALLISON, Henry E. *Kant's transcendental idealism*. New Haven: Yale University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *Kant's Transcendental Deduction: an analytical- historical commentary*. New York: Oxford University Press, 2015.

AMERIKS, K. *Kant's Theory of Mind: an analysis of paralogisms of pure reason*. New York: Oxford University Press, 2000.

BENNET, J. *Kant's Dialectic*. New York: Cambridge University Press, 1974.

POWELL, C. T. *Kant's Theory of Self-Consciousness*. New York: Oxford University Press, 1990.

- DYCK, C. W. *Kant and Rational Psychology*. New York: Oxford University Press, 2014.
- ESTEVEES, J. A ilusão transcendental. In: *Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura*. Joel Thiago Klein (Org.). Florianópolis: NEFIPO, 2012. pp. 489-560.
- GRIER, M. Illusion and Fallacy in Kant's First Paralogism. In: *Kant Studien*, 83, 1993. pp. 257– 282.
- \_\_\_\_\_. Kant on the Illusion of a Systematic Unity of Knowledge. In: *History of Philosophy Quarterly*, v. 14, no. 1, 1997, pp. 1-28.
- \_\_\_\_\_. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- HULSHOF, M. O conceito de númeno na “Dialética transcendental”: a abertura para um uso legítimo das ideias da razão. In: *Studia kantiana*, n. 12, junho de 2012, pp. 5-33.
- LANDIM FILHO, R. Do 'eu penso' cartesiano ao 'eu penso' kantiano. In: *Studia Kantiana*, v. 1, n.1, 1998. pp. 263-289.
- LEBRUN, G. Do erro à alienação. In: *Sobre Kant*. Organizado por Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2010, pp. 13-22.
- LEOPOLDO & SILVA, F. Dialética e experiência. In: *Dois pontos*, v. 2, n. 2, out/2005, pp. 97-112.
- LONGUENESSE, B. *Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the Critique of pure reason*. New Jersey: Princeton University Press, 1998a.
- \_\_\_\_\_. The divisions of the transcendental logic and the leading thread. In: *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 1998b. pp. 131-158.
- \_\_\_\_\_. Book reviews: Kant's Doctrine of Transcendental Illusion, by Michelle Grier. In: *Mind, A quarterly review of philosophy*, v. 112, n. 448, 2003. pp. 718-724.
- \_\_\_\_\_. *I, me, mine: Back to Kant and back again*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- PROOPS, I. Kant's First Paralogism. In: *Philosophical Review*, v. 119, n. 4, 2010. pp. 449- 495.
- ROSEFELDT, T. Subjects of Kant's First Paralogism. In: *Kant and Philosophy of Mind: Perception, Reason, and the self*. Anil Gomes & Andrew Stephenson (Eds.). Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 221-244.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Immanuel Kant: Sobre a ilusão poética e a poética da ilusão (Esboço de um discurso de arguição “Sobre as ficções poéticas”). In: *Estudos Kantianos, Marília*, v. 2, n. 2, p. 291-314, Jul./Dez., 2014. pp. 291- 314.
- THIEL, U. The Critique of rational psychology. In: *A Companion to Kant*. Graham Bird (Ed.). Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2006, pp. 207-221.