

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O ERRO CORRIGÍVEL E A ILUSÃO INEVITÁVEL
NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA DE KANT**

ELIAS SERGIO DUTRA

SÃO CARLOS 2008

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O ERRO CORRIGÍVEL E A ILUSÃO INEVITÁVEL
NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA DE KANT**

Elias Sergio Dutra

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Dr. Paulo R. Licht dos Santos

SÃO CARLOS, AGOSTO DE 2008

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

D978ec

Dutra, Elias Sergio.

O erro corrigível e a ilusão inevitável na crítica da razão pura de Kant / Elias Sergio Dutra. -- São Carlos : UFSCar, 2008.

95 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2008.

1. Conhecimento. 2. Metafísica. 3. Erro. 4. Ilusão. 5. Númeno. I. Título.

CDD: 120 (20^a)

ELIAS SÉRGIO DUTRA

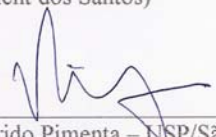
O ERRO CORRIGÍVEL E A ILUSÃO INEVITÁVEL NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA DE KANT

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em 13 de agosto de 2008

BANCA EXAMINADORA

Presidente 
(Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos)

1º Examinador 
(Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta – USP/São Paulo)

2º Examinador 
(Dra. Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca – UFSCar)

Universidade Federal de São Carlos
Rodovia Washington Luis, Km 235 – CX. Postal 676
Tel./Fax: (16) 3351.8368
www.ppefil.ufscar.br / ppelfmc@ufscar.br
CEP: 13506-907 - São Carlos - SP

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Centro de Educação e Ciências Humanas



RESUMO

O propósito deste trabalho é examinar o problema do erro e da ilusão transcendental na *Crítica da Razão Pura* de Kant. Seguiremos as indicações do próprio Kant, que faz uma clara distinção entre erro e ilusão e o caráter próprio de cada um, em que o primeiro é corrigível enquanto o segundo é inevitável. Analisaremos em um primeiro momento o estatuto do erro, isto é, as fontes positivas do erro, em que o entendimento é desviado de seu reto agir por uma dupla influência despercebida: da imaginação e da sensibilidade. Tais influências conduzem o entendimento a confundir os princípios subjetivos e objetivos do conhecimento, ou seja, a tomar os primeiros como se fossem capazes de por si produzir conhecimento objetivo. No segundo momento analisamos a questão da ilusão transcendental, através da idéia de Deus, mostrando como se dá a passagem de uma busca natural da razão, a da totalidade de todo conhecimento (o incondicionado) para uma ilusão dialética: a certeza de que conhece o *ens realissimum* (Deus) como ser necessariamente real e existente. Por fim, tentamos demonstrar que contribuições à metafísica pode trazer essa discussão entre erro corrigível e ilusão inevitável, uma vez que a ilusão não configura nenhum erro, mas pode conduzir a ele.

Palavras Chave: Conhecimento, Metafísica, Númeno, Deus, Erro, Ilusão.

ABSTRACT

The purpose of this work is to examine the problem of error and transcendental illusion in Kant's *Critique of Pure Reason* as two correlate, but sharply distinct aspects of his critique on dogmatic metaphysics. Following Kant's indications, we analyze his paradoxical doctrine that error is avoidable even if its positive source, transcendental illusion, is considered natural and inherent to human reason. Accordingly, we first analyze the status of error as a property of judgments in general. Kant's thesis is that error can be explained in terms of a double influence that, if unnoticed, deviates the judgment from truth: imagination and sensibility. Under each of these influences, the human understanding holds merely subjective for objective principles of knowledge, thereby attaining error instead of true cognition. Secondly, applying this general analysis of error to one specific case, we focus our analyze on the issue of transcendental illusion involved in the transcendental idea of God. In this particular case, we try to show how the legitimate demand of reason for a complete explanation (underlying the concept of God as an *ens realissimum*) allows room for a dialectic illusion, which holds that this concept of reason for a necessarily real and existing being. Finally, we try to point out the positive contribution to metaphysics which arises from Kant's distinction between judgmental error and transcendental illusion.

Keywords: Knowledge, Metaphysics, Noumenon, God, Error, Illusion.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
-------------------------	----

I PARTE: A INFLUÊNCIA DESPERCEBIDA DA IMAGINAÇÃO SOBRE O ENTENDIMENTO

CAPÍTULO I - A Influência Despercebida Da Imaginação E O Problema Do Erro	21
1.1 - A Imaginação Como Fonte Do Erro.....	21
1.2 - O Sentido Interno E O Problema Do Erro.....	27
1.3 - A Tentativa De Kant Para Solucionar O Problema Do Erro No Âmbito Da Influência Despercebida Da Imaginação	33

II PARTE: A INFLUÊNCIA DESPERCEBIDA DA SENSIBILIDADE SOBRE O ENTENDIMENTO

CAPÍTULO I - A Influência Despercebida Da Sensibilidade Na <i>Dissertação De 1770</i>	37
2.1 - A Abordagem Da Influência Despercebida Da Sensibilidade Segundo O Viés Das Condições Sensíveis	38
2.2 - Solução Do Problema Da Influência Despercebida Da Sensibilidade Na <i>Dissertação De 70</i>	46
CAPÍTULO II - A Influência Despercebida Da Sensibilidade Sobre O Entendimento Na <i>Crítica Da Razão Pura</i>	49
3.1 - A Abordagem Da Influência Despercebida Da Sensibilidade Segundo O Viés Das Condições Intelectuais	50
3.2 - A Permanência Da Influência Despercebida Da Sensibilidade E A Introdução Do Númeno Para A Solução Do Problema	57

3.3 - O Erro Corrigível.....	63
------------------------------	----

III PARTE: DA APARÊNCIA TRANSCENDENTAL

CAPÍTULO I - A Ilusão Transcendental E O Problema Do <i>Ens Realissimum</i>	70
---	----

4.1 - Sub-repção, Hipostasiação e Objetivação.....	77
--	----

4.2 - A Tentativa da Razão em determinar a Idéia de Deus é Dialética.....	87
---	----

CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
-----------------------------------	----

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA	94
---------------------------------------	----

INTRODUÇÃO

Nesta pesquisa nos propomos um estudo para elucidar duas questões no pensamento de Kant, a saber: a do erro corrigível e a da ilusão inevitável. Segundo o próprio Kant, na *Lógica de Jäsche*, é mais difícil compreender o erro do que a própria verdade:

É fácil ver como a verdade é possível, pois o intelecto age aqui segundo suas leis essenciais. Mas como o erro é possível, na acepção formal da palavra, isto é, como é possível a forma do pensamento contrária ao intelecto (*verstandeswidrig*) é algo difícil de conceber, assim como não é em geral concebível que uma força qualquer possa aberrar de suas próprias leis essenciais (AK53).

O que evidencia o problema e a importância desta pesquisa é o fato de que, aos olhos de Kant, os metafísicos, ao terem como alvo permanente a questão da verdade, os seus critérios e o caminho para alcançá-la, acabaram por dar pouca atenção ao problema do erro e, por isso, consideraram-no menos digno de ser investigado do que a questão da verdade. Kant introduz uma novidade nas pesquisas referentes aos problemas da metafísica ao modificar a compreensão da relação entre verdade e erro; já não é suficiente, para ele, apenas uma análise das condições de verdade para compreender os erros da metafísica clássica e abrir caminho para uma metafísica válida. Na verdade, é preciso, segundo ele, dar outro rumo à investigação da metafísica: para construir uma metafísica válida e evitar o erro, é necessário antes de tudo construir um método para descobrir a fonte ou a causa positiva do erro - a ilusão ou a aparência (*Schein*). Se esta afirmação pode em princípio parecer estranha e carente de fundamentação, dois pontos podem esclarecê-la e corroborá-la.

Primeiro Kant dá um enfoque completamente novo ao estatuto do erro; tal como afirma Lebrun:

De que serve, então, travestir o erro em uma crispação psicológica? Ele não é o efeito de uma temeridade irrefletida, mas de uma ignorância inconsciente: não consiste em afastar-se momentaneamente do saber do Ser, mas em pôr, sem exame, que há um saber do Ser [...]. Assim Kant inverte o problema. A Ciência, pretensamente o juízo do erro-distração, torna-se o melhor exemplo do erro-ilusão. A falsidade não é mais uma falta com relação a uma verdade sempre segura (desde que eu preste atenção), mas um descuido quanto à fragilidade do saber. Doravante, o falso não deve ser mais buscado nas Aparências facilmente corrigíveis da vida

cotidiana, mas na Aparência bem mais enraizada que leva o metafísico a decidir sem mesmo perguntar-se quais são seus títulos.¹

Podemos pensar, como Lebrun, que o problema da falta com a verdade não se resume apenas a um descuido com o saber, ou seja, não é a ignorância da verdade que nos faz tecer juízos errôneos, mas algo inerente ao próprio saber, já que tanto a verdade quanto o erro são efeitos do juízo. Ou seja, a novidade de Kant é mostrar que a causa do erro não é a ignorância da verdade, mas algo que se vincula com ela, na medida em que é indissolúvel do julgar, isto é, é um efeito do próprio julgar: se o pensar age em conformidade com as suas leis essenciais produz a verdade, mas se age segundo uma influência, é então desviado da verdade: desse modo, no próprio ato de julgar constitui-se o erro.

Em segundo lugar, é possível perceber que há nas investigações de Kant um paradoxo quanto ao problema da verdade e o problema do erro, uma vez que ambos são resultantes de uma mesma fonte: o juízo. Ou seja, para Kant, tanto a verdade quanto o erro, por mais paradoxal que seja, se vinculam necessariamente ao juízo, como afirmado na *Lógica de Jäsche*:

Mas todo erro em que o intelecto humano pode extraviar-se é apenas parcial, e em cada juízo errôneo sempre deve haver algo verdadeiro, pois um erro total estaria em completo conflito (*wider*) com as leis do entendimento e da razão. Como o erro como tal poderia de algum modo provir do intelecto e, na medida em que é um juízo, ser tomado como produto do intelecto! Com referência ao verdadeiro e ao errôneo em nosso conhecimento, distinguimos um conhecimento exato (*genau*) de um conhecimento vago (*rohen*) (AK 54).

Ou segundo outra passagem:

O oposto da verdade é a falsidade (*Falschheit*), que, tomada como verdade, chama-se erro (*Irrthum*). Um juízo errôneo (*ein irriges Urtheil*) – o erro, bem como a verdade, só se encontra no juízo – é, portanto, aquele que confunde a aparência da verdade com a própria verdade. (AK 53).

Portanto, o erro se daria no próprio julgar quando se confunde a aparência da verdade com a própria verdade. Por isso, para Kant, uma investigação que tem por finalidade conhecer apenas as leis essenciais do entendimento não seria suficiente para dar conta do problema do erro, uma vez que será preciso mostrar a aparência de onde o erro se origina. Assim, a descoberta da aparência, a fonte do erro, é fundamental para evitar o próprio erro. De fato Kant, na *Lógica de Jäsche*, diz que:

¹ Gerard Lebrun. “Do erro à alienação”. In: **Sobre Kant**. (Org), Rubens R. T. Filho. 2.ed, São Paulo: Iluminuras, 2001, Biblioteca Pólen. pp 22.

[...] para evitar, portanto, os erros, é preciso procurar descobrir-lhes e explicar-lhes a fonte, isto é, a aparência (der Schein). Mas isto, muito poucos filósofos o fizeram. Procuraram somente refutar (Widerlegen) os próprios erros, sem indicar a aparência da qual se originam. Mas, para a verdade, esse descobrimento e dissolução da aparência significam, no entanto, um benefício muito maior do que a refutação direta dos erros eles mesmos, porque esta não estanca sua fonte e não pode prevenir que tal aparência, permanecendo desconhecida, deixe de novamente induzir a erro em outros casos. (AK 56).

Seguindo a observação de Kant, poderemos perceber a importância que uma pesquisa sobre o erro tem nos seus escritos, já que para ele a questão se apresenta com um grau de dificuldade superior ao problema da investigação sobre a verdade. Uma investigação sobre a verdade pressupõe o reto agir das leis essenciais do entendimento ao passo que uma investigação sobre o erro deverá considerar modos distintos de influências que desviam o entendimento de suas leis essenciais levando-o ao erro, influências que são, assim, despercebidas quando se julga. Portanto, se há influências que podem conduzir o juízo ao erro, uma investigação sobre o erro deverá ser tão ampla quanto uma investigação sobre a verdade, uma vez que necessariamente envolverá não apenas uma análise da imaginação, da sensibilidade, do entendimento e da própria razão, mas também uma análise de como essas faculdades, em especial no ato de julgar do entendimento, se desviam de suas leis essenciais e constituem o erro. Pelo estudo da primeira, temos a influência despercebida da imaginação sobre o entendimento; pelo estudo da segunda temos a influência despercebida da sensibilidade; pelo estudo do entendimento são reveladas as várias maneiras como essas influências operam e, por fim, pelo estudo da razão temos a ilusão inevitável, que para Kant pode tornar-se a fonte do erro na metafísica.

Por que pesquisar o erro e não outro problema em Kant? Podemos perceber em dois passos como esse problema é importante para ele ao longo de suas investigações:

I – Kant tentou mostrar ao longo dos *Sonhos de um visionário*, da *Dissertação de 70* e da *Crítica da Razão Pura*, como nos tornamos vítimas do erro. Na *Dissertação de 70* (§ 25), o problema do erro é discutido por intermédio da confusão que os metafísicos faziam entre o que é pensável e o que é representável, isto é, um contrabando entre os elementos pertencentes às nossas faculdades de conhecimento (sensibilidade e entendimento). Na *Crítica da Razão Pura*, (A 289 / B346), o erro é discutido segundo a tentativa do entendimento em produzir conhecimento transcendentemente, a partir de seus conceitos puros.

II – Segundo, se na *Dissertação de 70* Kant pretendia instaurar um método que possibilitaria à metafísica trilhar por caminhos seguros, uma vez feita uma rigorosa distinção entre sensibilidade e entendimento, na *Crítica da Razão Pura* ele depara com um elemento novo, até então não percebido na *Dissertação de 70*. Essa descoberta lhe mostrará a impossibilidade de qualquer tentativa de instaurar uma metafísica especulativa: a ilusão inevitável ou transcendental. Decerto, na *Dissertação de 70*, Kant não havia feito nenhuma distinção explícita entre entendimento e razão, apenas entre sensibilidade e entendimento; porém essa distinção era suficiente (no âmbito de suas pesquisas na *Dissertação*) para explicar o erro e, assim, evitá-lo por um método que possibilitasse pôr fim à confusão entre os elementos das faculdades de conhecimento, o que tornaria possível a fundação de uma metafísica especulativa.

Podemos perceber que os escritos ditos pré-críticos de Kant são marcados pela busca constante de um método apropriado para a construção de uma metafísica especulativa válida:

Ao longo de vários anos volvi as minhas reflexões filosóficas para todos os lados imagináveis e, após tantas voltas pelas quais procurava de cada vez as fontes do erro ou do discernimento no modo de proceder, consegui finalmente ter por seguro o método que se deve observar, se se quiser escapar a essa ilusão do saber que faz com que se julgue a todo momento haver chegado ao ponto decisivo, mas também muitas vezes que se tem de voltar ao seu caminho, ilusão da qual nasce a desunião destrutiva dos pretensos filósofos, porque não há aí nenhuma medida comum para tornar concordantes os seus esforços.²

Na busca desse novo método, Kant se depara com várias questões que lhe conduzirá a perceber que um método para a metafísica positiva, semelhante aos métodos das ciências naturais, não poderá ser possível. Essa busca lhe conduz aos limites do conhecimento humano e à concepção de que, fora desse limite, nada é possível conhecer. Assim, tal limite serve como chave que indicará a Kant a impossibilidade da própria metafísica como ciência especulativa, uma vez que o conhecimento dos conceitos tradicionais da metafísica (Deus, alma e mundo), está para além deste limite.

Deste modo, a partir da busca de um método seguro que possibilite alcançar a verdade das proposições metafísicas, Kant depara com os limites que restringem o conhecimento humano ao dado sensível e que lhe permite estabelecer critérios que podem definir o que é o conhecimento e o que podemos de fato conhecer.

² Kant I. **Correspondência Lambert/Kant**. Trad. Manuel J. Carmo Ferreira. Lisboa: editora presença, 1988, p 58.

Após ter estabelecido tais limites e as possibilidades do conhecimento em geral, Kant procura mostrar que o fundamento dos sistemas metafísicos se assenta não em princípios verdadeiros, mas no erro e na ilusão. Eis porque, além de demonstrar as condições e os fundamentos para que um conhecimento seja válido, isto é, verdadeiro para nós, Kant também se viu também na obrigação de demonstrar as aparências que engendram a ilusão e o erro. Mediante os critérios do verdadeiro e do falso, pode-se pensar sobre o destino da metafísica como pretensão do conhecimento verdadeiro último e por que razão Kant teve a necessidade de investigar as aparências, a ilusão e o erro de que os metafísicos foram vítimas.

Essa preocupação com o problema do método nasce, segundo Grier, dos diálogos que Kant fez com os metafísicos racionalistas e com os newtonianos. Para ela, tais diálogos conduziram Kant a três afirmações principais:

First, the recurrent attempt to articulate the problems associated with the use of the deductive method in metaphysics (basically, Kant's position in that the attempt to deduce knowledge about 'the real' simply from concepts and principles and/ or formal principles entails both the misuse of such concepts and principles and their conflation with what we may here call 'material' ones); second, his attempt to provide an account of why and how metaphysics as a discipline is particularly susceptible to such errors; and third, and most important, his suggestion that despite their erroneous nature, the faulty judgments of metaphysics are nevertheless compelling. Indeed, Kant increasingly comes to view the errors of metaphysics as issuing from the very nature of our cognitive faculties. All of these broad concerns are carried over into the Critique, where they provide the basis for Kant's doctrine of transcendental illusion.³

Para Grier, o que levou Kant a fazer uma discussão com os metafísicos racionalistas foi porque eles buscavam construir um sistema físico-matemático do mundo ao deduzir a verdade deste apenas de conceitos e quanto aos newtonianos foi porque eles buscavam a verdade sobre a realidade a partir apenas da observação dos fenômenos e da experimentação, a fim de descobrir a relação causal com os fenômenos.

Desse modo, o nosso objetivo neste estudo é demonstrar o que caracteriza cada um destes conceitos, erro e ilusão, e em que medida eles se distinguem ou se relacionam. O ponto de partida é dado por três afirmações que abrem o horizonte para a pesquisa, a saber:

I – A afirmação kantiana, na *Crítica da Razão Pura* A294 / B531, de que o juízo é a fonte do erro, isentando, assim, do erro as faculdades de conhecimento tomadas isoladamente, a sensibilidade e o entendimento, uma vez que aquela não julga de modo algum, pois é pura

³ Grier, M. **Kant's Doctrine of Transcendental Illusion**. Cambridge, Cambridge University Press, 2001. pp. 18.

passividade, e este é a fonte de toda certeza quando julga segundo suas próprias regras. Disto resulta uma questão primordial: se as faculdades tomadas em si mesmas não são fontes do erro, por que então o juízo erra?

II – A análise de Gérard Lebrun⁴, segundo a qual Kant introduz de modo inteiramente novo uma análise do erro, rompendo com as concepções precedentes que o analisavam por um viés meramente psicológico, o que Lebrun chama de erro-distração, ou seja, o erro, para os clássicos, como sinônimo de *uma falta com relação a uma verdade sempre segura*. Para Lebrun o erro que os metafísicos tradicionais concebiam como uma percepção aberrante passa a ser visto por Kant como um erro no *coração do saber*, isto é, o erro não é mais tratado como uma falta de atenção (erro-distração), mas como *um descuido quanto à fragilidade do conhecimento*.

III – Por fim, a afirmação de Kant de que há outra instância de questões que, embora não se confunda com a do erro, pode conduzir a ele, que é a da ilusão como fonte positiva do erro. Ilusão não no sentido de uma simples aparência, mas de um mecanismo enraizado no *coração da razão*, uma disposição natural que a impulsiona a buscar a totalidade das condições dadas, ou seja, o incondicionado.

As investigações feitas por Kant, na *Dissertação de 70*, sobre a relação entre entendimento e sensibilidade puderam delinear a questão do erro. Mas somente a partir do momento em que a *Crítica da Razão Pura* faz uma distinção pormenorizada não mais entre entendimento e sensibilidade apenas, mas entre entendimento e razão (no primeiro livro da *Dialética Transcendental*) é que foi possível entrever algo que, embora ligado ao erro, não se confundia com ele, algo que não se origina na relação indevida do entendimento com a sensibilidade, mas da natureza da própria razão. Assim, não basta mais, como era o caso na *Dissertação de 70*, um método para evitar uma confusão entre as faculdades e instaurar uma metafísica positiva; pois há, segundo a *Crítica*, no *coração do saber*, isto é, na razão, uma fonte positiva do erro, um mecanismo inerente à sua própria constituição que incita o entendimento a ultrapassar ilicitamente a experiência possível à qual deve se restringir todo o uso válido de seus conceitos.

A razão não se contenta simplesmente com o que foi dado, mas procura pela condição daquilo que foi dado: enfim, pelo incondicionado. Esse mecanismo da razão é natural, logo,

⁴ Gerard Lebrun. “Do erro à alienação”. In: **Sobre Kant**. (Org), Rubens R. T. Filho. 2.ed, São Paulo: Iluminuras, 2001, Biblioteca Pólen. pp 22.

inevitável. Portanto, a partir da *Crítica da Razão Pura*, qualquer método que vise instaurar um conhecimento especulativo positivo acerca de questões sobre o incondicionado como Deus, alma e mundo estará fadado ao fracasso caso investigue não apenas as condições de verdade, mas também a razão como fonte positiva do erro.

Nossa proposta é elaborar uma investigação sobre o engano corrigível e a ilusão inevitável, seguindo três linhas de argumentação que correspondem às três formas de aparências que Kant apresenta, sobretudo na *Crítica da Razão Pura*, a saber: a influência despercebida da imaginação sobre o entendimento, a influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento e a ilusão transcendental. Por intermédio das duas primeiras aparências, pesquisaremos o erro como elemento corrigível e, pela terceira aparência, a ilusão como elemento inevitável, que, em si, não contém o erro, mas pode conduzir a ele. Esta análise nos permite reafirmar que o entendimento, ao julgar, sofre três influências que o induz ao erro. Vejamos:

1 - Há uma influência da imaginação sobre o entendimento (*Crítica da Razão Pura*, A 295 / B 352). A imaginação é uma faculdade que contribui para a produção do conhecimento, quando submetida às outras faculdades; mas, quando age como uma faculdade livre que é, ela termina, através de esquemas, criando imagens que, ao não se relacionarem nem expressarem nada dos dados sensíveis, são apresentadas para o entendimento, que faz um juízo sobre a realidade a partir de meras ficções produzidas pela imaginação.

2 – Há uma influência da sensibilidade sobre o entendimento, levando-o a julgar que as condições sensíveis são também condições dos objetos em geral e que, fora do âmbito do espaço e do tempo, nada é possível. Esse erro é caracterizado, na *Crítica da Razão Pura*, como uma sensualização dos conceitos. Esta expansão da sensibilidade às coisas em geral constitui já o diagnóstico do erro na *Dissertação de 70*, cuja proposta para evitar esse erro é a separação rigorosa entre sensibilidade e entendimento e a devida limitação do papel de cada um na construção do conhecimento (*Dissertação de 70*, § 3 e 26). Deste modo, temos também como causa deste erro a influência despercebida da sensibilidade, que induz o entendimento a considerar os fundamentos subjetivos do julgar como objetivos. Esse erro é caracterizado por Kant como intelectualização dos fenômenos.

3 – Há uma influência da razão sobre o entendimento ao buscar o incondicionado e a totalidade das condições dadas. Tal influência é exercida pela razão, que busca a totalidade das condições exigindo um conhecimento total e sistematizado da realidade, isto é, um

conhecimento absoluto. Aqui está a sede da aparência transcendental. Diferentemente dos dois modos de produção de erro, para Kant, a “Aparência Transcendental não cessa, ainda mesmo depois de descoberta e claramente reconhecida a sua nulidade pela crítica transcendental”. (A 297). Nos dois primeiros tópicos, temos o erro que é corrigível e no terceiro tópico, o anúncio de uma aparência que se caracteriza como uma ilusão que é em si inevitável.

Com base neste horizonte de questões estruturaremos nosso trabalho em três partes:

I – O problema da influência despercebida da imaginação sobre o entendimento.

II – O problema da influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento.

III – A ilusão transcendental e a análise do problema subjacente à idéia de Deus.

Vejamos brevemente o que propomos em cada um destes tópicos. Sobre a primeira parte, Kant, no início de seu estudo sobre a Dialética, na *Crítica da Razão Pura*, em A 295/ B352, afirma que há uma aparência empírica que exerce uma influência, por intermédio da imaginação, sobre o entendimento e, assim, o induz a julgar, constituindo um tipo de erro denominado de ilusões óticas e um tipo de erro denominado erro do sentido interno. Na *Crítica da Razão Pura* (A 295/ B352), ele cita este tipo de influência, contudo afirma que a Dialética Transcendental não é o lugar propício para discuti-lo, uma vez que seu interesse nessa seção é tratar da ilusão transcendental, não da ilusão empírica. Esta afirmação, por si, já deixa claro ao leitor que a fonte principal de pesquisa sobre esta aparência (a empírica) não poderá ser a *Crítica da Razão Pura*. Por este motivo, fomos conduzidos a investigar essa espécie de aparência nos livros: *Sonhos de um Visionário explicado por Sonhos de Metafísica e Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*.

No estudo sobre o erro, subjacente à influência despercebida da imaginação, Kant liga-o aos sentidos externos e ao sentido interno: o primeiro explica o erro segundo o modo das ilusões óticas e o segundo explica o erro segundo o modo de uma produção interna fictícia. Nosso objetivo é demonstrar como este tipo de erro se constitui e, acima de tudo, como pode haver uma influência despercebida da imaginação sobre o entendimento. Com isso, pode-se entender melhor o erro do juízo na própria *Crítica da Razão Pura* tal como caracterizado por Kant no princípio da Dialética, em A 295/ B 352. Para explicitar nosso objetivo tomaremos como ponto de partida a afirmação de Kant, no parágrafo § 28 da *Antropologia*, que a imaginação é uma faculdade que possui a capacidade de construir imagens, por intermédio dos esquemas, de algo que lhe foi apresentado ou não. Se para Kant

ela é uma faculdade de intuição, logo, ela pode apresentar a imagem de uma representação singular não a derivando de nenhuma afecção sensível. Tendo diante de si semelhante imagem para subsumi-la aos conceitos, o entendimento a toma como resultante de uma afecção sensível e, assim, termina por aceitar um dado subjetivo (um produto apenas da imaginação sem a presença de um objeto sensível) como se fosse objetivo (um objeto dado na sensibilidade). Partindo deste horizonte de argumentação, tentaremos explicar como na aparência empírica o erro surge pela influência despercebida da imaginação (no sentido interno) sobre o entendimento que toma uma ficção (imagem) por uma afecção.

A segunda parte é dividida em dois capítulos em que trataremos do problema da influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento seguindo os dois enfoques diferentes que Kant dá a esse problema. O primeiro capítulo apresenta o modo como Kant trabalha a questão na *Dissertação de 70* e o segundo como a questão é tratada na *Crítica da Razão Pura*. Essa divisão fez-se necessária porque na *Dissertação de 70* o enfoque kantiano recai sobre a sensibilidade e sua extensão aos objetos em geral, enquanto na *Crítica da Razão Pura* o enfoque do problema recai no entendimento e sua extensão aos objetos em geral. O objetivo é demonstrar o que seja a influência despercebida da sensibilidade, como Kant dela tratou na *Dissertação de 70*, e que solução ele propôs ao problema; a seguir veremos por que Kant teve a necessidade de retomá-lo na *Crítica da Razão Pura* e qual foi a solução dada por ele a este problema na *Crítica*. Vejamos em um breve esboço como a questão é tratada nos dois capítulos.

No primeiro capítulo, tentaremos mostrar que o intento de Kant na *Dissertação de 70* é construir um método que auxilie a metafísica a alcançar um caminho seguro, evitando as ciladas do engano e que, na construção de seu método, ele chega à conclusão de que a causa dos erros dos metafísicos resultava do fato de que eles não haviam feito uma distinção rigorosa entre os elementos das faculdades de conhecimento. Assim, tomando representações de uma como se pertencesse à outra e não distinguiam entre aquilo que é representável sensivelmente e aquilo que é pensável intelectualmente. Desse modo, um método para instaurar uma metafísica válida deverá, segundo a *Dissertação de 70*, pressupor essa distinção; caso contrário, incorrerá nos erros dos filósofos precedentes, que ora tomavam uma das faculdades como fonte originária de conhecimento, ora a outra.

No capítulo dois da segunda parte, o nosso intento é demonstrar como Kant trata do problema da influência despercebida da sensibilidade na *Crítica da Razão Pura*. A

questão que norteará a nossa investigação será a de saber o porquê de Kant teve a necessidade de retomar o problema, aprofundá-lo e, conseqüentemente, dar-lhe outra solução. Partimos da hipótese de que a solução dada pela *Dissertação de 70* não foi suficiente para sanar o problema, uma vez que a sua abordagem tinha por objeto de investigação apenas a extensão das condições sensíveis de conhecimento aos objetos em geral. Na *Crítica da Razão Pura* poderemos afirmar que a investigação da questão decorre do fato de que a sensibilidade restringe o entendimento quanto ao uso, mas não limita as suas possibilidades de operações, o que indica que o entendimento necessitará de outro limite que não o sensível. Pois o limite imposto pelo sensível, quanto ao uso do entendimento, não é por si só suficiente para estancar o problema da influência despercebida da sensibilidade tampouco será suficiente a simples divisão do que pertence a cada faculdade de conhecimento.

De acordo com este panorama poderemos afirmar que Kant faz, na *Crítica da Razão Pura*, uma análise da questão não mais pelo viés das condições sensíveis, mas por via das condições intelectuais do conhecimento, ou seja, pelos conceitos puros do entendimento. A indagação principal é saber como os metafísicos, em especial Leibniz, estavam sujeitos ao erro por privilegiar uma faculdade de conhecimento - no caso da *Crítica da Razão Pura*, o entendimento - em detrimento da outra, a sensibilidade.

Todas estas tentativas e possibilidades de soluções do problema apontam para um horizonte em que muitos dos problemas apresentados podem ser resolvidos: o horizonte de que, para Kant, o erro é em princípio corrigível. No âmbito da influência despercebida da imaginação a sua correção se dará pelo saber que temos da coisa (no caso das ilusões óticas e do erro do sentido interno) e, no âmbito da influência despercebida da sensibilidade, a sua correção se dará pela introdução do númeno como conceito problemático.

Na terceira e última parte, investigaremos outra questão, não menos intrigante, uma vez que até a *Dissertação de 70* a análise sobre o erro foi impulsionada pela tentativa de construção de um método para uma metafísica válida (§ 23); contudo, na *Crítica da Razão Pura*, é possível afirmar que esse projeto se torna inviável. Qual é a causa dessa inviabilidade? Se na *Dissertação 70* Kant apresenta o esboço de tal método e mesmo assim o problema do erro persiste, a ponto de ser retomado e reelaborado na *Crítica da Razão Pura*, é porque, além desses dois modos de aparência, há outro que nem a denúncia do contrabandamento dos elementos das faculdades e sua devida separação, nem a denúncia de que há um uso lógico-transcendental ilícito do entendimento puderam eliminá-la. Esse

terceiro modo é a aparência transcendental: há uma ilusão na natureza da própria razão que a impulsiona a buscar a totalidade das condições dadas, isto é, o incondicionado destas condições.

Portanto, é-nos possível afirmar que o locus em que Kant trata do problema do erro é a relação entre as faculdades de conhecimento (sensibilidade e entendimento). Contudo, há outra instância fora desta relação que aponta não para a questão do erro propriamente dito, mas para uma ilusão natural, isto é, inevitável, que é a fonte do erro. Se o diagnóstico do erro aponta para uma extensão ilícita ora da sensibilidade ora do entendimento, para os objetos em geral, bastando neste movimento a introdução do númeno para refrear tal uso ilícito, o diagnóstico da ilusão inevitável, por sua vez, apontará que há outro movimento não decorrente da relação entre sensibilidade e entendimento, mas da própria razão. Não se trata mais de um uso transcendental dos conceitos puros do entendimento, mas de um uso transcendente dos princípios da razão.

I PARTE

A INFLUÊNCIA DESPERCEBIDA DA IMAGINAÇÃO SOBRE O ENTENDIMENTO

I - CAPÍTULO

A INFLUÊNCIA DESPERCEBIDA DA IMAGINAÇÃO E O PROBLEMA DO ERRO

Neste capítulo trabalharemos três questões importantes sobre a influência despercebida da imaginação sobre o entendimento nos livros, de Kant, *Sonhos de um visionário explicado por sonhos de Metafísica e Antropologia de um ponto de vista pragmático*: uma caracterização geral sobre a imaginação em que pretendemos mostrar em que medida ela pode ser fonte de erro; o erro produzido segundo o sentido interno ou as ilusões do mundo do eu; e, por fim, que solução Kant dará a este problema ou o que ele propõe para sanar o erro segundo aparência empírica.

1. 1 - A IMAGINAÇÃO COMO FONTE DO ERRO

A imaginação é uma faculdade importante para a produção do conhecimento, na filosofia de Kant, contribuindo para que o múltiplo apresentado à sensibilidade possa ser sintetizado e unificado pelos conceitos puros do entendimento. Assim ao operar em consonância com a sensibilidade e com o entendimento, a imaginação é condição subjetiva

indispensável para alcançar o conhecimento, uma vez que torna possível a aplicação dos conceitos puros do entendimento ao múltiplo sensível.

Kant apresenta duas faces importantes da atividade da imaginação: a primeira produz uma exposição original do objeto. A esta exposição pertencem o espaço e o tempo, formas puras da intuição. Pelo segundo modo de operação, toda representação de um objeto da imaginação é derivada de uma intuição empírica prévia. Tais atos da imaginação trazem à mente algo dado em um momento qualquer pelas condições sensíveis, através da lei da associação, comparação e síntese, que, ao submetê-lo ao conceito de objeto, possibilitam a experiência. Para uma melhor compreensão da influência despercebida da imaginação, propomos-nos, aqui, a pensar estes dois modos de operação da imaginação segundo dois prismas que conforme uma leitura de Kant as denominaremos de: caráter de involuntariedade e caráter de voluntariedade.

Pelo primeiro podemos descrevê-lo segundo Kant, ao afirmar que “a imaginação, quando produz involuntariamente ficções, se chama fantasia”. (*Antropologia* §28). Pelo o segundo, o critério de voluntariedade, podemos afirmar que a imaginação obtém uma importância crucial para a produção do conhecimento. De um lado, ela relaciona-se com a sensibilidade, já que é somente por seu intermédio que os dados sensíveis podem ser alguma coisa para nós e, de outro lado, relaciona-se com o entendimento, uma vez que é somente por sua ação que os conceitos deste poderão ter uma representação correspondente e obter uma significação. Portanto, a imaginação permite ao entendimento produzir unidade e universalidade a partir da multiplicidade dos dados sensíveis. Contudo, como o nosso intento não é abordar o caráter de voluntariedade da imaginação e os modos pelos quais ela possibilita ao entendimento afirmar algo sobre o mundo sensível, resta-nos, então, a análise do outro caráter da imaginação, o da involuntariedade. Se a imaginação produz imagens voluntariamente ela é caracterizada como faculdade produtiva ou reprodutiva, mas, ao contrário, se ela produz imagens involuntariamente, ela é chamada de faculdade de fantasias. Eis porque o caráter de involuntariedade é a chave para que possamos pensar a influência despercebida da imaginação sobre o entendimento. Mas, em que consiste a diferença entre este caráter de voluntariedade e involuntariedade da imaginação?

Ora, como afirmamos, o caráter de voluntariedade da imaginação se expressa pela sua capacidade tanto reprodutiva como produtiva. No que concerne à reprodução, ela apenas pode representar algo sensível que foi previamente dado e no que diz respeito à produção ela possibilita uma exposição originária do espaço e do tempo, bem como, também pode antecipar ou produzir a priori imagens de um objeto qualquer; contudo, no âmbito dessa produção, ela não é inteiramente produtora, porque não tem o poder de por si só produzir uma impressão sensível que jamais tenha estado previamente em nossos sentidos. Disso resulta que alguém que jamais tenha visto um Ornitorrinco, por exemplo, não poderá produzir – antecipar a priori - e nem sequer reproduzir uma representação dele com sua imaginação - a não ser se for uma representação construída pelo intermédio de recomposições de coisas anteriormente vistas - e, portanto, o seu entendimento não poderá fazer sobre ele qualquer juízo de realidade.

Quanto ao caráter de involuntariedade, podemos caracterizá-lo como atos em que a imaginação age ao não considerar a contribuição de uma das formas da sensibilidade, o espaço; nesses atos, a imaginação, ao não operar em consonância com o múltiplo pertencente ao espaço acaba não retirando a matéria de seu conteúdo daquilo que a sensibilidade recebe e, assim, passa por um modo de conhecimento ao acreditar ser capaz de por si só produzir dados sensíveis. Para Kant, separada de uma das formas da sensibilidade, o espaço, a imaginação é caracterizada como faculdade de fantasias uma vez que tira o seu pretense conteúdo apenas das condições subjetivas: “[...] pode-se incluir nesse jogo involuntário da imaginação produtiva, que então pode ser chamada de fantasia, também a propensão a mentiras ingênuas [...]. Porque a imaginação é mais rica e fecunda em representações que os sentidos [...]”. (*Antropologia* § 32-33).

Segundo Kant, o que permitirá à imaginação escapar desse modo de aparência será o seu enlace com a experiência e sua submissão aos esquemas e conceitos puros do entendimento. A experiência mantém a imaginação sobre controle e a preserva da fantasia. Uma vez que separada da relação com os dados sensíveis, ela é presa fácil do erro, já que pode produzir imagens quaisquer e apresentá-las para a submissão aos conceitos do entendimento; assim, ela o conduz a um processo que as hipostasiam, criando um mundo fictício que se passa por objetivo.

Se é verdade que a imaginação estabelece relações com a sensibilidade e com o entendimento, também é verdade que ela pode atuar independentemente das relações com cada uma dessas faculdades; no caso que nos interessa aqui, com a sensibilidade: “A imaginação é uma faculdade de intuir mesmo sem a presença do objeto” (*Antropologia* §28). Essa afirmação nos permite afirmar que ela pode atuar fora do âmbito das relações do espaço, como forma da sensibilidade, pois fora dessas relações pode evocar fórmulas ausentes e também pode apresentar imagens não-derivadas de um dado sensível. Disso podemos afirmar que, ao ser a imaginação uma faculdade que intui e que produz esquemas que possibilitam imagens de objetos para a subsunção aos conceitos, ela também pode apresentar o esboço de uma representação singular, uma imagem qualquer que, embora não resulte da presença atual do objeto afectante, apresenta as características dessa representação singular; assim, ela pode produzir, pelo esquema, uma imagem a ser apresentada para um conceito sem que um objeto (sensação) seja dado. Como afirma Kant, na *Antropologia*:

A imaginação (facultas imaginandi), como faculdade de intuições mesmo sem a presença de um objeto, é ou produtiva, isto é, uma faculdade de exposição original do objeto (exhibitio originaria), que, por conseguinte, antecede a experiência, ou reprodutiva, uma faculdade de exposição derivada (exhibitio derivativa) que traz de volta ao espírito uma intuição empírica que já se possuía anteriormente – as intuições puras do espaço e do tempo pertencem à primeira exposição, todas as restantes supõem uma intuição empírica, que, quando se une ao conceito do objeto e se torna pois, conhecimento empírico, se chama experiência. (§28).

No âmbito das relações com as faculdades de conhecimento, ou seja, submetida a elas, a imaginação trabalha estritamente com as condições formais e intelectuais do conhecimento. Nessa relação de produção do conhecimento, ela é detentora do poder de associar, comparar e sintetizar as representações sensíveis. Portanto, ela estabelece a ligação das representações sensíveis às representações intelectuais, permitindo que o entendimento se relacione de modo mediato às representações sensíveis.

Se a imaginação pode tornar presente o que está ausente, uma vez que é dos sentidos que ela retira o material para o seu trabalho, ela também pode, segundo Kant, exercer sua atividade de modo inteiramente à parte com as demais faculdades de conhecimento: “a imaginação, quando produz involuntariamente ficções, se chama fantasia. Aquele que está habituado a tomar essas ficções por experiências (internas ou externas) é um fantasista” (*Antropologia* §28). Assim podemos perceber o duplo caráter da imaginação: de um lado

pode auxiliar na produção de conhecimento e, de outro, na produção de ficções. Portanto, se de um lado, ela, ao relacionar-se com as outras faculdades, possibilita a produção de conhecimento, de outro lado, quando não se encontra submetida a estas, deixa de ser fonte do conhecimento para se tornar fonte do erro ao exercer uma influência despercebida sobre o entendimento. A partir dessa explanação, duas questões nos ajudam a pensar o problema: como pode a imaginação, que possui um papel indispensável para o conhecimento, ser também fonte do erro? E como entender o que Kant denomina, na *Antropologia*, a imaginação como produtora de ficções?

Retomemos a afirmação anterior de que o problema do erro, na aparência empírica, surge quando a imaginação produz uma imagem e a apresenta ao entendimento como resultante de um dado sensível, induzindo-o a julgar erroneamente e a tomar “ficções por experiências”. Aqui a imaginação conduz ao erro quando separada de uma das formas da sensibilidade, opera apenas com a forma de uma representação e não com o seu conteúdo. Tal procedimento é a porta de entrada para que a imaginação possa produzir a forma de uma representação induzindo o entendimento a tomá-la como se fosse uma imagem sensível. Desse modo, todo ato de criação da imaginação que não seja fruto de um esquema que possibilite a imagem de um dado sensível para a submissão dos conceitos poderá resultar numa influência despercebida sobre o julgamento do entendimento; esse será, assim, conduzido necessariamente ao erro, já que a imaginação está operando não com o conteúdo, mas apenas com a mera forma de uma representação, ou seja, com dados meramente subjetivos.

A afirmação categórica de Kant de que a imaginação opera somente de dois modos, como produtora ou reprodutora, contribui para que possamos fazer uma distinção mais clara entre o que seja o caráter de voluntariedade e de involuntariedade. Ora, se afirmamos que pelos modos de produção e de reprodução a imaginação opera voluntariamente, logo a passagem para o involuntário se dá quando ela, por ser uma faculdade de intuição, crê numa capacidade de criação e operação independentemente da apresentação de algum dado sensível, ou seja, restringe as funções do seu caráter reprodutor (que lida - evoca - com os objetos apresentados na sensibilidade) aos atos de seu caráter produtor. Age como se o seu caráter produtor, capaz, por exemplo, de traçar linhas a priori antecipando a intuição formal

de algo que possa vir a ser dado, pudesse por si, a priori, produzir inteiramente o conteúdo de uma intuição empírica. Desse modo, não considera que pode apenas reproduzir o que já foi dado empiricamente e só é capaz de, quanto à matéria da representação, tornar presente o que já foi dado – em vista de uma síntese intelectual, isto é, segundo conceitos puros. O que ocorre é que segundo o caráter de involuntariedade, ela age somente sobre ou a partir de sua função produtora como se ela pudesse a priori exercer a atividade que é própria da sua função reprodutora.

Portanto, para possibilitar a produção do conhecimento, a imaginação, ao esquematizar algo, retira o seu conteúdo apenas dos sentidos; isso implica afirmar que aquilo que é próprio de sua especificidade diz “respeito à forma de uma representação”, mas não à matéria, que é produto de um dado sensível. Ou seja, a não compreensão dos modos de operações da imaginação cria as condições para que o erro surja: ela pode produzir a forma de uma representação, mas não o conteúdo, que deve ser dado. O erro consistirá então que a imaginação induz o entendimento a julgar um produto meramente formal como uma imagem proveniente de uma intuição sensível, empiricamente dada. Desse modo, ela induz o entendimento a tomar como realidade dada no sensível o que não passa de um “fenômeno” fictício, assentado inteiramente em criações arbitrárias do sujeito.

Outra questão que nos remete à discussão do erro segundo a aparência empírica é o que Kant denomina de “sentidos”, tanto aos sentidos externos (os cinco sentidos) como o sentido interno (*Antropologia*, § 15). Por via de um dentre os cinco sentidos externos, a visão, temos a ilusão óptica, como um modo possível do erro, ao passo que pelo sentido interno temos um segundo modo possível de erro relativo à aparência empírica. Assim, podemos dizer que, de um lado, temos as ilusões que formamos a partir de nossas relações com o mundo material (o engano dos sentidos externos) e, de outro lado, as ilusões que formamos a partir de nossas relações com o mundo interior do sujeito, compreendido empiricamente (objeto do sentido interno, segundo o tempo – percepção empírica), e não transcendentemente (consciência de si – apercepção transcendental).

Como pensar o erro nesses termos? Aqui, para tratarmos desse problema, nos propomos a discutir somente as questões relacionadas ao sentido interno, deixando de lado as questões decorrentes dos sentidos externos (as ilusões óticas, ou ilusões do mundo material).

Pois, uma vez que nosso objetivo é, sobretudo, relacionar o problema do erro com a questão da ilusão transcendental, acreditamos que somente as ilusões ligadas ao sentido interno explicam o erro de que são vítimas os metafísicos, tal como retrata Kant nos *Sonhos*. Esta ilusão não é aquela a que Kant se refere na Dialética Transcendental, pois ela resulta das relações entre o sentido interno e os dados sensíveis, ou seja, entre o sujeito e o mundo material, enquanto aquela resulta do processo natural da razão em busca do incondicionado. De um lado sujeito e dados empíricos e de outro sujeito (razão) e conhecimento da totalidade de toda condição, o incondicionado.

1.2 – O SENTIDO INTERNO E O PROBLEMA DO ERRO

Para Kant, o sentido interno é radicalmente diferente da apercepção, uma vez que diz respeito aos estados psicológicos, enquanto a apercepção pertence à faculdade de pensar e às condições intelectuais a priori de conhecimento. Na *Antropologia* Kant faz uma breve descrição do que seja o sentido interno: “[...], há então somente um sentido interno, porque não são diversos os órgãos por meio dos quais o ser humano sente interiormente a si mesmo, e poder-se-ia dizer que a alma é o órgão do sentido interno, do qual se afirma que está sujeito também a ilusões [...]” (§24). Assim, há um só sentido interno, pelo qual o sujeito pode-se tornar consciente de seus estados internos e de suas relações com os objetos, segundo o tempo, que é forma da sensibilidade. Na passagem citada, além de apresentar o sentido interno como o órgão em que o sujeito pode ter consciência perceptiva de si, Kant também o apresenta como uma das possibilidades, além das ilusões óticas, segundo a qual a imaginação pode conduzir ao erro. Há assim, uma força interna, um poder de criação que é obra da imaginação e que é apta a produzir conhecimentos, sonhos ou fantasias.

Se para Kant o erro pode ser produzido por intermédio do sentido interno e, conseqüentemente, se na aparência empírica o erro tem por fundamento a influência despercebida da imaginação sobre o entendimento, resta-nos saber que relações há entre a

imaginação e o sentido interno que poderão conduzir o entendimento ao erro. Como afirmado, a imaginação age como produtora ou reprodutora, ou seja, ou liga-se às faculdades de conhecimento ou, então, age criando, por ser uma faculdade livre, o sonho ou o erro. Mas, se ela pode produzir uma imagem não-derivada de dados sensíveis para a operação do entendimento, isso só é possível porque o tempo, como forma do sentido interno, a possibilita agir e produzir representações, que, desvinculadas do dado sensível – uma vez que a imaginação está estabelecendo relações apenas com a forma temporal e não com a forma espacial de nossa subjetividade - são ficções e assentam-se na mera forma e não no conteúdo de uma representação sensível. Poderíamos afirmar, apesar do risco interpretativo, que tudo se passa como se a imaginação fizesse uma usurpação do tempo, que como forma da sensibilidade - que possibilita à imaginação contribuir para que o múltiplo apresentado possa ser sintetizado e subsumido pelo entendimento - é tomado como capaz de apresentar à imaginação uma intuição a priori qualquer, pela qual ela possa produzir uma imagem e apresentá-la ao entendimento, como derivada da experiência. Poderíamos entender tal usurpação como um ato em que ela atribui à forma temporal uma capacidade que é própria do espaço, isto é, capacidade de recepção de intuições, ou seja, toma o tempo que pertence ao sentido interno, como se pertencesse ou tivesse a função receptiva dos sentidos externos. Se há intuições no tempo é porque os sentidos externos as possibilitam e somente, deste modo, a imaginação pode atuar segundo a sua dimensão reprodutora. Mas no momento que ela atua apenas com as condições formais de possibilidades de operações do tempo, isto é, com a mera forma de representação, ela age como se disto fosse possível produzir qualquer imagem, como as derivadas dos dados sensíveis. Desse modo, ela acredita-se apta para produzir intuições sem ao menos considerar que tais intuições assentam-se apenas na mera forma subjetiva do sentido interno, o tempo. Somente assim ela pode passar por um modo de conhecimento, porque ancorada apenas nas condições formais de possibilidades do tempo, não leva em consideração que sem a restrita relação entre ambos os sentidos, o interno e o externo, nenhuma intuição empírica pode ser dada, e conseqüentemente, nenhum conhecimento pode ser possível. Portanto, ao não lidar com a forma do sentido externo, o espaço, ela perde a dimensão do conteúdo material e acredita que por si só, ao fazer apenas um uso das condições formais do sentido interno, pode criar imagens de um dado sensível para a subsumição dos

conceitos, temos aqui, portanto, a influência despercebida da imaginação agindo sobre a ação do entendimento. Uma análise interessante desse poder da imaginação, apresentada por Gérard Lebrun é bastante sugestiva para pensarmos o erro advindo da influência despercebida da imaginação:

Tanto quanto na Dedução Transcendental, a imaginação é sinônima de “*facultas fingendi*”, poder de chamar formas ausentes de um modo quase-intuitivo, de ‘representar-se um objeto mesmo sem sua presença na intuição’. Ela continua a pertencer à rubrica geral da ‘representação’. [...]. Tudo se passa como se a imaginação não pudesse nos exilar do mundo, senão reconstituindo seu cenário.⁵

O que é interessante na análise de Lebrun é que ela nos permite perceber a dupla ação da imaginação. Ao se subordinar às outras faculdades de conhecimento, ela nos dá acesso ao mundo, pois possibilita a relação entre intuição e conceito, mas ao não se relacionar com uma das formas da sensibilidade, ela nos exila do mundo material, uma vez que é somente através dos conceitos que podemos proferir um juízo, pronunciando algo sobre a realidade para podermos assim compreendê-la. Desse modo, por ser a imaginação uma faculdade livre, ela poderá contribuir para que o inverso ocorra: ao invés de contribuir para que as coisas estejam em nós, acabará criando em nós um mundo de fantasias e devaneios, um mundo distinto do mundo das coisas materiais.

Essa análise de Lebrun também nos remete a outra feita por Michelle Grier⁶, que afirma que, para Kant, há um mundo de relações comuns, o mundo sensível caracterizado pela tácita aceitação de todos, ou seja, um mundo em que todos estão em acordo e compartilham das mesmas leis e obrigações, e além deste, há também um mundo dos sonhos, o mundo do eu que, ao contrário, exclui a concordância com o sentido comum das outras pessoas. Este segundo mundo é o mundo dos fantasistas, dos visionários e, para Kant no livro *Sonhos de um Visionário*, é também o mundo dos metafísicos. Em ambos os mundos, só é possível mover-se se há a contribuição da imaginação. No primeiro mundo, a imaginação opera em consonância com a sensibilidade e com o entendimento produzindo o conhecimento; no segundo, ela opera apenas na sua relação com uma das formas da sensibilidade e com o entendimento, induzindo-o ao erro. Como partícipes do mundo do eu, tantos os visionários e fantasistas quantos os

⁵ Lebrun, G. Kant e o fim da metafísica. trad. Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes 1993 pp. 564, (Col. Tópicos).

⁶ Grier, M. Kant's Doctrine of Transcendental Illusion. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 34.

metafísicos se avizinham, não porque suas proposições sejam concordantes, mas porque as condições que permitem tanto um quanto o outro são as mesmas: apóiam-se apenas no sentido interno que possibilita à imaginação criar o mundo do eu, isto é, um mundo assentado puramente nas condições subjetivas do conhecimento.

A diferença entre os dois mundos, como afirma Grier⁷ - o mundo material e o mundo do eu - pode perfeitamente ser demonstrada, uma vez que para Kant (*Antropologia* §28) há “representações que jamais poderão estar em nosso sentido externo”, isto é, elas habitam no homem, num mundo somente seu; são representações de pseudo-objetos, criadas conforme “as leis de suas fantasias” produzindo as aparências que não se referem a objetos externos. Para Kant, essas imagens interiormente criadas podem “iludir os sentidos como se fossem objetos verdadeiros” dados à sensibilidade (*Antropologia* §28).

Como esse engano do mundo do eu se torna possível? Recorreremos aqui à metáfora do focus imaginário proposta por Kant – nos *Sonhos de um Visionário* (II 345) - para ilustrar a aparência empírica. Na metáfora, Kant afirma que alguns órgãos do cérebro são distorcidos e que os “nervos que vibram harmoniosamente com certas imagens da imaginação” têm um movimento que como linhas, indicam a direção que poderiam ser estendidas e intersectadas fora do cérebro, situando o “focus imaginário fora do sujeito”. Ao se tratar da aparência, Kant expressa que a imaginação torna-se fonte do erro não porque produz uma imagem com suas dimensões corporais. O ato de produzi-la é inerente à imaginação como faculdade do ânimo. Como faculdade produtora ela pode perfeitamente traçar as linhas que constituam a imagem de um cavalo alado, o que é normal; o problema surge quando a imaginação faz acreditar que essa imagem é verdadeiramente uma derivação dos sentidos, ou seja, que ela é real e não uma ficção, um simples produto do mundo do eu. Gérard Lebrun apresenta uma análise oportuna sobre tal questão:

[...] ao invés de situar em meu cérebro o ponto focal onde se cruzam os raios, eu o projeto fora de mim, e os fantasmas tornam-se objetos; acontecimentos corporais são metamorfoseados em coisas representadas. Tal é o escândalo da vida ‘imaginativa’ (a ‘metabasis’ irreprimível do subjetivo ao objetivo) que os clássicos minimizaram, imputando-o exclusivamente à causalidade corporal, como se a Aparência só estivesse sob a jurisdição de uma psicofisiologia, como se a aberração se anunciasse apenas sob as formas benignas do engano, do lapso ou mesmo da paixão (se ela permanece uma perdição lúdica): evitando escavar até mais além, deixava-se de lado

⁷ Idem

a inquietante fatalidade da ilusão e mantinha-se intacta a partilha entre as aparências e a verdade.⁸

Podemos afirmar, conforme Lebrun, que nesse proceder a imaginação, atuando apenas com o seu caráter de produção, em detrimento do de reprodução passa-se por um modo de conhecimento. Desse modo, tomamos o modo de aparência pela verdade das coisas, uma vez que consideramos as representações do sentido interno, isto é, produzidas no tempo, por fenômenos externos, como se fossem também dados no espaço. Disso resulta um movimento que cria ilusões, que tomamos por verdadeiras projetando-as do nosso interior para o exterior, do mundo do eu para o mundo das coisas; em suma, conduz-nos a tomarmos ficções por sensações. Para Kant, a ilusão resultante dos atos da imaginação é caracterizada pela força dessa faculdade, a ponto de conduzir o sujeito tão longe que o faz “ver e sentir” externo a si “o que só tem no próprio cérebro”. Daí resultam as vertigens, as fobias, as fantasias, o erro e outros.

Em corroboração a essa afirmação, vejamos o que Kant diz na *Antropologia*:

[...]. Em ambos os casos a enfermidade do espírito é a propensão a tomar o jogo das representações do sentido interno por um conhecimento empírico, quando é só uma ficção, e também a se entreter freqüentemente com um estado de ânimo artificial, talvez porque seja considerado saudável e elevado acima da baixeza das representações sensíveis, e a enganar a si mesmo com intuições forjadas conforme aquele estado (sonhar acordado). – Pois pouco a pouco o homem toma aquilo que ele mesmo introduziu de propósito na mente por algo que já fora posto antes nela, e crê ter apenas descoberto nas profundezas de sua alma o que ele mesmo havia se imposto. (§24).

Desse modo, na aparência empírica, erra-se ao considerar “fenômenos puramente subjetivos” como representações de “fenômenos objetivos”, ou seja, toma-se meras representações por conteúdo material. Em consonância com essa citação, podemos pensar segundo o que apresenta Michelle Grier, ao afirmar que, por essa razão, somos levados a nos absorver nas próprias fantasias criadas por nossa imaginação, que resultam do movimento em que ela “perde a visão da informação real dada pelos sentidos”⁹, e projeta no mundo conceitos de objetos estranhos ao próprio mundo, tomando o que é puramente subjetivo por objetivo.

⁸ Lebrun, G. *Kant e o fim da metafísica*. trad. Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes 1993 (Col. Tópicos), pp. 64.

⁹ Grier, M. *Kant’s Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001. pp. 34

Poderemos afirmar que a estrutura que possibilita a discussão da produção do erro na aparência empírica é retomada, de certo modo, como forma de argumentação sobre o erro nas obras de Kant, seja na *Dissertação de 70* seja na *Crítica da Razão Pura*. O que caracteriza o erro seja na influência despercebida da imaginação seja na influência despercebida da sensibilidade ou mesmo na ilusão transcendental é que no princípio há sempre uma confusão entre os princípios subjetivos e objetivos do conhecimento, seja na relação entre imaginação e entendimento, seja na relação entre sensibilidade e entendimento, ou seja, também na relação entre entendimento e razão.

2 – A TENTATIVA DE KANT PARA SOLUCIONAR O PROBLEMA DO ERRO NO ÂMBITO DA INFLUÊNCIA DESPERCEBIDA DA IMAGINAÇÃO

Após termos apresentado a imaginação e a questão do erro, segundo sua influência despercebida sobre o entendimento, faremos uma análise do que foi apresentado e mostraremos o que Kant propõe para sanar o erro segundo este modo de aparência.

A análise até aqui nos possibilita afirmar que, para Kant, o erro nasce de um ato sub-reptício (*Sonhos de um Visionário*, II 344), ou seja, que na esfera do sentido interno mistura-se “deslumbramento com verdade”, em que uma “sensação espiritual efetiva” é projetada para o exterior, segundo as “silhuetas das coisas” sensíveis. Num movimento em que a imaginação, desvinculada de uma das formas das faculdades de conhecimento, a sensibilidade, produz, por intermédio dos esquemas, imagens para a subsunção ao entendimento.

Há uma pergunta pertinente colocada pelo próprio Kant *Nos sonhos* que propõe uma distinção entre as ações da imaginação no que se refere à produção do erro e à produção do conhecimento: qual a diferença entre o movimento dos nervos na constituição das fantasias e na constituição das sensações? Vejamos o que ele próprio responde nos *Sonhos de um Visionário*:

[...] a principal diferença do movimento dos nervos nas fantasias com relação ao mesmo na sensação consiste em que as linhas diretrizes do movimento se cortam, no primeiro caso, dentro do cérebro, mas, no segundo, fora dele; assim, porque o focus imaginarius, no qual se representa o objeto, é posto fora de mim no caso das sensações claras do estado de vigília e o das fantasias, que porventura eu tenha ao mesmo tempo, é posto dentro de mim. [...] (II 345).

Na constituição das fantasias, o jogo da imaginação se dá refletido no âmbito do cérebro, e as representações são constituídas com base simplesmente nas condições subjetivas. É um movimento pelo qual o sujeito reflete sobre “as características de sua própria constituição” (*Sonhos de um Visionário*, II 344) e sobre as representações de seu estado

interno, que se voltam para um fim: apresentar-se como objetos externos dados pela intuição sensível.

Se há uma distinção elaborada por Kant entre uma fantasia e uma sensação, resta-nos responder como o engano é possível. Duas passagens de Kant podem nos dar uma chave de leitura para a compreensão disso:

[...] a imaginação, que fornece a matéria ao entendimento para proporcionar a seus conceitos um conteúdo (para o conhecimento), parece lhes proporcionar realidade em virtude da analogia entre suas intuições (fictícias) e as percepções reais. (*Antropologia* § 28).

Antes de o artista poder constituir uma figura corpórea (como que palpável) ele precisa tê-la construído em sua imaginação, e essa figura é então uma ficção que, quando involuntária (como nos sonhos), se chama fantasia e não pertence ao artista; mas quando regida pelo arbítrio é denominada composição, invenção. (*Antropologia* § 31).

Se as representações produzidas pela imaginação para a subsunção aos conceitos puros do entendimento tiverem por substrato os dados sensíveis, elas expressarão a contribuição da imaginação para o processo de conhecimento; mas, ao contrário, como afirma Kant, se sua produção for involuntária, elas serão a nítida expressão da imaginação como faculdade produtora de fantasias, de ilusão (empírica) e de erro. O caráter de involuntariedade é a chave para que possamos pensar a operação da imaginação que resulta na influência despercebida sobre o entendimento e, conseqüentemente, no julgamento errôneo.

Essa assertiva é assombrosa, pois denuncia o caráter de fragilidade a que o entendimento é constantemente submetido, uma vez que, segundo Kant (*Antropologia*, § 31), se nós “jogamos freqüentemente e prazerosamente com a imaginação” seja nas construções matemáticas e nas artísticas, seja nas múltiplas possibilidades de conhecimento da natureza, resta que não somos tão senhores de nós mesmos, uma vez que a “imaginação (enquanto produz as fantasias) também joga tão freqüentemente e às vezes muito inoportunamente conosco”. Poderemos pensar este jogo da imaginação, conforme Kant, segundo um duplo aspecto: se ela joga com o sujeito ao dormir, ela possibilita o sonho, que é salutar para a sua vitalidade; mas, se joga com o sujeito quando acordado, ela revela o seu estado doentio.

Após apontarmos os modos segundo os quais a imaginação exerce uma influência sobre o entendimento, resta-nos saber como é possível a correção do erro no âmbito da aparência empírica. A resposta a essa questão é surpreendente e serve como chave de leitura

para a compreensão da diferença entre a influência despercebida da imaginação e a influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento, (que estudaremos no próximo capítulo).

Vejamos que resposta Kant dá à questão:

[...] uma ilusão coerente dos sentidos é um fenômeno de todo muito mais notável do que o engano da razão, cujos fundamentos são suficientemente conhecidos, podendo ser em grande parte evitados por uma direção voluntária das forças do ânimo e um pouco mais de sujeição de uma curiosidade vazia, ao passo que aquela ilusão dos sentidos atinge o fundamento primeiro de todos os juízos, contra o qual, estando errado, pouco podem as regras da lógica! (*Sonhos de um visionário* II 360-1).

Para Kant a “doença do fantasista não diz respeito propriamente ao entendimento, mas à ilusão dos sentidos”. Pois, nenhum raciocínio o poderá eliminar, uma vez que para ele a sensação dos sentidos precede a todo e qualquer juízo. Para Kant não será uma reflexão das condições e dos limites das faculdades de conhecimento que poderá pôr fim a este modo de erro – podemos tomar tal afirmação como justificativa do porque ele faz na *Crítica da Razão Pura* um estudo da influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento e na introdução à Dialética expõe as razões de sua recusa em tratar, na *Crítica*, o problema da influência despercebida da imaginação sobre o entendimento. A correção só será possível na medida em que o sujeito for “reconduzido ao mundo exterior”, o mundo da experiência, o que para ele se dará ao criarmos uma disposição para que a “ordem das coisas” se apresente aos sentidos. Poderemos também pensar, segundo Lebrun, que este tipo de erro resulta de um juízo prematuro que não se preocupa com as “deformações perceptivas”, e a este modo de erro “basta o saber da coisa” para que ele cesse, isto é, para que sejamos reconduzidos à ordem das coisas (mundo exterior).

II PARTE

A INFLUÊNCIA DESPERCEBIDA DA SENSIBILIDADE SOBRE O ENTENDIMENTO

I - CAPÍTULO

A INFLUÊNCIA DESPERCEBIDA DA SENSIBILIDADE NA *DISSERTAÇÃO DE 1770*

No livro *Sonhos de um Visionário*, Kant denuncia alguns pensadores como “sonhadores da razão”, uma vez que refletiam sobre questões profundas caindo em idéias bizarras, ou então perseguiam objetivos grandes e “construíam castelos no ar”. Para Michelle Grier¹⁰, o mundo dos sonhadores da razão, denunciado nos *Sonhos de um Visionário*, se caracteriza pelo “vôo da razão”, que, inserida nas fantasias criadas por sua própria imaginação, extravia-se dos dados reais fornecidos pelos sentidos. Diferentemente da razão sonhadora, Kant apresenta na *Antropologia* algo bastante similar que são os sonhadores dos sentidos, isto é, os que tomam as representações subjetivas como se fossem objetivas. Eles situam suas idéias fictícias no mundo da experiência, transportando um produto da imaginação como algo realmente objetivo. Enquanto no primeiro caso temos, para Grier, uma negação do que é sensível e uma extrapolação do que é intelectual, no segundo temos, ao contrário, uma extrapolação do que é sensível. Para ela, tais diálogos conduziram Kant a concluir três objetivos principais sobre esse debate metodológico:

First, the recurrent attempt to articulate the problems associated with the use of the deductive method in metaphysics (basically, Kant’s position in that the attempt to deduce knowledge about ‘the real’ simply from concepts and principles and/ or formal principles entails both the misuse of such concepts and principles and their conflation with what we may here call ‘material’ ones); second, his attempt to provide an account of why and how metaphysics as a discipline is particularly susceptible to such errors; and third, and most important, his suggestion that despite their erroneous nature, the faulty judgments of metaphysics are nevertheless compelling. Indeed, Kant increasingly comes to view the errors of metaphysics as issuing from the very nature of our cognitive faculties. All of these broad concerns are carried over into the Critique, where they provide the basis for Kant’s doctrine of transcendental illusion.¹¹

¹⁰ Grier, M. Kant’s Doctrine of Transcendental Illusion. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 35.

¹¹ Grier, M. Kant’s Doctrine of Transcendental Illusion. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp 18.

Para ela, todas essas questões são transportadas como problemas a serem pesquisados na *Dissertação de 70* e na *Crítica da Razão Pura*, na qual Kant faz uma análise mais elaborada delas, conduzindo-as diretamente ao problema da relação entre as faculdades de conhecimento, ou seja, entre sensibilidade e entendimento. A diferença de análise que a *Dissertação de 70* traz, em relação a essa problemática, é que, situando a pesquisa no âmbito das relações entre as faculdades, a discussão sobre o erro ganhará uma nova dimensão e não será mais tratado segundo a ótica das condições sensíveis do conhecimento. E na *Crítica da Razão Pura* a análise será feita pela investigação das condições a priori do entendimento e a tentativa dialética de fazer um uso transcendental de seus conceitos.

Neste capítulo, nosso objetivo é discutir a influência despercebida da sensibilidade na *Dissertação de 70*, além de demonstrar que a busca de Kant por um método para instaurar uma metafísica válida conduz à discussão do erro e, em especial a explicação de por que os metafísicos erravam em suas proposições. Para isso, trabalharemos três tópicos. No primeiro explanaremos o problema e o modo como Kant analisou o erro na *Dissertação de 70*, que é a investigação da questão segundo o viés das condições sensíveis; buscamos, desse modo, mostrar os limites e as implicações desta investigação. No segundo tópico, apresentaremos o que é para Kant o primeiro grande resultado do erro que são os axiomas sub-reptícios; e no terceiro tópico apresentaremos as soluções que Kant dará ao problema do erro na *Dissertação de 70* e como, neste âmbito de investigação, essa influência despercebida pode ser sanada.

2.1 - A ABORDAGEM DA INFLUÊNCIA DESPERCEBIDA DA SENSIBILIDADE SEGUNDO O VIÉS DAS CONDIÇÕES SENSÍVEIS

Desde a *Dissertação de 70* Kant tem assinalado, segundo Lebrun,¹² que a influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento é a causa do erro e, ao mesmo tempo, o alçôz dos metafísicos. Não se deram conta de que falavam do inteligível a partir das condições formais do sensível fazendo, assim, extensão ilícita das condições sensíveis às

¹² Lebrun, G. “O aprofundamento da *Dissertação de 70* na *Crítica da Razão Pura*”. In: **Sobre Kant**. (Org), Rubens R. T. Filho. 2. ed, São Paulo: Iluminuras, 2001, Biblioteca Pólen. p 43.

coisas em geral. Assim, ao não se perguntarem sobre quais condições o conhecimento é possível, não se deram conta de que era sob o *fascínio do sensível* que conceituavam o inteligível.

Este proceder dos metafísicos tem por fundamento, para Kant algo que ele denomina de influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento, induzindo o entendimento a fazer uma confusão entre os seus fundamentos subjetivos e objetivos. A palavra influência, do latim *influentia* (ato ou efeito de influir, ação de um ser sobre o outro) não pode ser tomada em termos correntes, como a descrição acima sugere, uma vez que Kant não está afirmando que há uma influência, entendida de modo direto, imediato, mas uma influência, despercebida, isto é, não-percebida no entendimento. Isso de modo algum sugere que há um ato da sensibilidade, sendo esta pura passividade: atividade só cabe ao entendimento. Na *Lógica de Jäsche*, AK 54, Kant define melhor o que seja essa influência: o entendimento (juízo) “*é induzido a deixar que tenha validade de verdadeiro segundo suas próprias leis o que só é verdadeiro segundo as leis da sensibilidade*”. Portanto, se a influência despercebida da sensibilidade conduz à confusão entre os fundamentos subjetivos e objetivos do juízo, em que consistem tais fundamentos? Primeiro, os fundamentos subjetivos dizem respeito às condições subjetivas do conhecimento que não podem por si proporcionar o conhecimento dos objetos a não ser que se relacionem com os fenômenos. O erro decorrente desta confusão nasce do fato de considerarmos esses fundamentos como capazes de, por si sós, produzirem conhecimentos objetivos. Um erro deste tipo, segundo Kant, pode ser exemplificado por uma proposição que poderemos deste modo anunciar: Deus está em todo lugar. Em *Deus* não há nenhum atributo que possa ser atestado por um dado sensível; resta-nos, então, uma possibilidade de dizer algo sobre este conceito somente se fizermos uso das condições intelectuais do sujeito, ou, como diz Kant, condições que concebem as coisas como são e não têm referência a nenhum dado sensível. *Está em todo lugar* é um predicado que diz respeito às condições sensíveis no espaço, mas afirmar que algo está em algum lugar é pressupor que foi dado segundo as condições espaciais de representação. Essa proposição mostra, assim, um contrabando entre as condições subjetivas e as condições objetivas do conhecimento; desse modo, o metafísico representa um ente intelectual (Deus) como se fosse apresentado pelas formas das condições sensíveis, ou seja, como se fosse dado no espaço e no tempo. Contudo, Deus não é objeto da ordem do mundo sensível, uma vez que não é *Erscheinung* (aparência que, submetida às condições formais e intelectuais do conhecimento, constitui-se em

fenômeno). O que ocorre aqui é que o campo subjetivo do conhecimento, sob a influência despercebida da sensibilidade, induz o entendimento a julgar proferindo uma verdade aparente.

Segundo, os campos objetivos dizem respeito às condições objetivantes do conhecimento, ou seja, às formas puras do entendimento humano. Eles dizem respeito às ações do entendimento em seu reto agir, na produção do conhecimento e da verdade, acerca dos objetos. Contudo, este campo só terá validade objetiva, só produzirá conhecimentos se puder ser aplicado às condições sensíveis.

Em que medida a sensibilidade produz, então, uma influência sobre o entendimento?

Quanto à produção de conhecimento tanto o entendimento quanto a sensibilidade são limitados. O entendimento tem o seu uso limitado, uma vez que fora do âmbito dos dados sensíveis a sua aplicação não tem validade e a sensibilidade também é limitada, já que como faculdade receptiva ela é limitada aos dados sensíveis que aparecem. O problema surge quando as faculdades não se relacionam entre si (intuição e conceito), de modo que, isolado em si mesmo, o entendimento não pode dizer algo sobre as coisas, porque formularia proposições puramente intelectuais, e a sensibilidade não é capaz de ir além do que é imediatamente dado, porque, sendo faculdade apenas de recepção, não tem o poder de relacionar e universalizar qualquer dado que seja. Disso surgem algumas conseqüências que testemunham os abusos das pretensões das faculdades. Quanto à sensibilidade, Kant, em uma nota na *Crítica da Razão Pura*, afirma:

A sensibilidade, submetida ao entendimento como o objecto 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. (A 294; B 351).

Esta afirmação à primeira vista causa uma enorme estranheza, uma vez que sugere atribuir uma atividade à sensibilidade. Mas não podemos pensar essa influência da sensibilidade como uma *ação* sobre o entendimento, já que a sensibilidade, por não julgar, é receptividade e, como tal, *passividade* e não espontaneidade. Ou seja, se é passividade, como poderia exercer alguma ação sobre o entendimento? Poderíamos, então, pensar tal influência como uma confusão entre os campos subjetivos e objetivos do entendimento que num primeiro momento o induz a julgar, tomando por verdadeiro, possível e representável somente aquilo que está sob as condições sensíveis e, num segundo momento, induzindo-o a julgar segundo o princípio de que poderá por si produzir conhecimento.

Na investigação sobre o erro na *Dissertação de 70*, Kant o analisa a partir da extensão das condições sensíveis às coisas em geral e diagnostica o erro dos metafísicos como resultante da confusão que faziam entre as esferas do conhecimento sensível e as esferas do conhecimento intelectual:

Todo o método da metafísica acerca do sensitivo e do intelectual se reduz essencialmente a este preceito: deve-se evitar cuidadosamente que os princípios próprios [principia domestica] do conhecimento sensitivo ultrapassem os seus limites e afetem os princípios intelectuais. (§ 24)¹³.

Ou ainda:

[...], esboçarei porém desde já, com concisão, o que constitui uma parte nada desprezível deste método, a saber, o contágio do conhecimento sensitivo com o conhecimento intelectual, não enquanto apenas engana os incautos na aplicação de princípios, mas enquanto excogita os próprios princípios espúrios sob a aparência (specie) de axiomas. (§ 23).¹⁴

Nas citações já está, de certo modo, anunciada a causa do erro, que é a extensão do sensível ao intelectual, que produz um contrabando entre os elementos das faculdades. Segundo Lebrun,¹⁵ diferentemente da abordagem sobre a produção do erro que Kant faz na *Crítica da Razão Pura*, na *Dissertação de 70* o que conduzia a uma “*extrapolação ilegítima*” eram as condições da sensibilidade e não as do entendimento, ou seja, a análise do problema era feita a partir das condições sensíveis. Na *Dissertação de 70* (§24), Kant estabelece e mostra os critérios que denunciam a ultrapassagem de tal limite; esses critérios podem ser resumidos em uma proposição: resultam do ato de atribuir um predicado baseado nas condições sensíveis ao sujeito puramente intelectual do juízo. Ora, o que Kant aqui anuncia é que, se num juízo um predicado for sensitivo, e se o sujeito do mesmo juízo também o for, ambos serão compatíveis e por isso conforme às condições de verdade. Mas, se tal predicado for um conceito sensitivo aplicado a um sujeito de um juízo intelectual, há aqui um erro, uma confusão entre um sujeito que é enunciado intelectualmente e o seu predicado que é enunciado sensivelmente, ou seja, é a tentativa de dizer algo de um sujeito intelectual recorrendo, num juízo, a um predicado que denota representações sensíveis. Resulta disso um hibridismo que não expressa qualquer verdade, apenas a aparência desta. Exemplificaremos a questão com um enunciado análogo ao que apresentamos anteriormente, no intuito de compreender o problema. Assim, Kant exemplifica esse erro (derivado de um hibridismo)

¹³ Kant, I. “Forma e Princípios do mundo sensível e do mundo inteligível”. In: **Escritos pré-críticos**. Trad. Paulo R. Licht dos Santos. São Paulo: Unesp, 2005.

¹⁴ Idem

¹⁵ Lebrun, G. “O aprofundamento da *Dissertação de 70* na *Crítica da Razão Pura*”. In: **Sobre Kant**. (Org), Rubens R. T. Filho. 2. ed, São Paulo: Iluminuras, 2001, Biblioteca Pólen. p 49.

com uma proposição que pode deste modo ser descrita: “*Tudo o que existe está em algum lugar*”. Kant, na *Dissertação de 70* (§ 24), explica essa proposição e demonstra por que ela é falsa, em dois passos que deste modo poderemos resumi-los:

I – Se o predicado for um conceito sensitivo, o predicado não valerá para o sujeito, pensado intelectualmente, do juízo, e, por isso, não poderá ser enunciado objetivamente.

II – se o predicado for um conceito intelectual, a relação com o sujeito do juízo sempre denotará uma nota característica que convém ao próprio objeto.

Para Kant, o que acontece no exemplo é o contrabando de um conceito sensitivo como nota característica intelectual (esta questão será mais bem explorada no tratamento dos axiomas sub-reptícios). Portanto, é sobre a *rubrica do sensível, (em algum lugar)* que anunciam uma verdade do inteligível, (*tudo o que existe*), e toma-se aqui o sensível como condições de verdade das coisas em geral. Ao subjugar tudo segundo as condições do sensível, os metafísicos confundiam *representabilidade* com *possibilidade*. Algo pode não ser representável no domínio sensível, mas nem por isso pode-se afirmar que ele não seja possível na esfera intelectual, já que pode ser pensado desde que não caia em contradição.

Assim, todo o erro advindo das afirmações metafísicas na *Dissertação de 70* é conceituado por Kant como ilusões ou axiomas sub-reptícios. Como afirma Gérard Lebrun, citando uma passagem da *Dissertação de 70*, os metafísicos “tomam os limites que circunscrevem o espírito humano por aqueles que limitam a essência mesma das coisas”.¹⁶ E por isso não se deram conta de que havia uma influência despercebida da sensibilidade nos juízos proferidos pelos metafísicos. É sob a consideração desses axiomas que detalharemos, a seguir, os erros que os metafísicos faziam sob o *fascínio do sensível*.

O problema da confusão entre as esferas das faculdades de conhecimento resulta num tipo de erro que Kant denomina de axiomas ou vícios sub-reptício. Para ele os metafísicos caíam na armadilha desses erros por não terem feito uma distinção entre os elementos pertencentes a cada faculdade de conhecimento e, assim, terminavam por fazer afirmações sobre as coisas a respeito das quais eles não tinham o direito de fazê-lo.

Na análise desse vício, Kant, na *Dissertação de 70* (§24), faz uma distinção entre vício de sub-repção metafísico e axiomas sub-reptícios. O primeiro consiste em permutar proposições que expressam caráter intelectual com proposições que expressam caráter

¹⁶ Lebrun G. “O aprofundamento da Dissertação Inaugural na Crítica da Razão Pura”. In: **Sobre Kant**. (Org), Rubens R. T. Filho. 2. ed, São Paulo: Iluminuras, pp. 38, 2001, Biblioteca Pólen.

intuitivo. É o que Kant denominará na *Crítica da Razão Pura* de “intelectualização do fenômeno”. O segundo é caracterizado como um elemento “híbrido”, que tem por função apresentar o que é sensível como elemento “necessariamente aderente ao conceito intelectual”. O que Kant denominará na *Crítica da Razão Pura* de “sensualização dos conceitos”.

No parágrafo 25 da *Dissertação de 70*, Kant anuncia um princípio que melhor caracteriza o axioma sub-reptício: “Se se predica em geral algo que seja pertinente às relações de espaço e tempo de qualquer conceito do entendimento, então não se deve enunciá-lo objetivamente, e ele não denota senão a condição, sem a qual o conceito dado não é cognoscível sensitivamente” (*Dissertação de 70*, § 24). Disso resulta que temos num juízo um sujeito concebido segundo as condições do conhecimento intelectual e um predicado concebido segundo as condições de determinações sensíveis e que jamais poderá “ser enunciado universalmente de um conceito intelectual dado” (*Dissertação de 70*, § 24).

Mas por não possuímos outra forma de conhecimento senão a sensível, nasce disso uma ilusão de que tudo o que é possível deve restringir-se a essa única forma de conhecimento. Isso leva Kant a firmar que o entendimento cai nessa ilusão porque se apóia na seguinte regra: “Tudo o que não pode ser conhecido por nenhuma intuição simplesmente não é pensável, e, por isso, é impossível”. (*Dissertação de 70*, § 25). A denúncia de Kant é que, ao apoiarmos numa afirmação verdadeira, a de que temos apenas uma intuição, a sensível, tomamos por verdadeira a afirmação de que tudo só é possível se estiver segundo as condições do espaço e do tempo. Isso resulta da confusão entre os elementos que pertencem a cada faculdade e, conseqüentemente, entre aquilo que é representável e aquilo que é possível. A conseqüência dessa confusão é que nos tornamos vítimas da ilusão de um conhecimento sensível “sob a aparência de um conhecimento intelectual”.

Os axiomas sub-reptícios surgem ao tomarmos o espaço e o tempo que são formas do conhecimento sensível, como condições de possibilidade das coisas em geral, ou ao tomarmos os conceitos produzidos no entendimento como se fossem elaborados a partir da síntese dos fenômenos, isto é, de algo dado no espaço e no tempo. Assim, num momento, tomamos o espaço e o tempo como algo resultante objetivamente das coisas e, em outro, tomamos os conceitos (a priori) como resultantes das sínteses dos fenômenos dados às formas da sensibilidade.

No primeiro momento, o erro surge porque atribuiríamos à sensibilidade um papel ativo na produção do conhecimento, isto é, atribuiríamos a ela um papel positivo, em relação à produção do conhecimento. No segundo, cairíamos numa espécie de enclausuramento, visto que acreditaríamos poder produzir conhecimentos objetivos simplesmente a partir de nossas formas a priori, independentemente de qualquer fenômeno; com isto, acreditaríamos ter assegurado a possibilidade da validade objetiva das proposições metafísicas. Eis o que Lebrun ressalta sobre essa ilusão que os metafísicos tornaram-se vítimas:

Por não se ter visto na ‘sensitiva cognitio’ senão um saber ainda desordenado e confuso das coisas, o qual seria reservado ao ‘intellectus’ manifestar em toda sua pureza, os metafísicos não se deram ao trabalho de indagar que influência disfarçada poderia exercer sobre seus juízos o fato de pertencerem ao mundo sensível.¹⁷

Portanto, esses axiomas expressam ora que a sensibilidade não é fonte alguma de conhecimento ora que todo o possível deve se restringir necessariamente às leis do espaço e do tempo. Ao ter por base esses apontamentos sobre o problema, esquematizaremos o esboço de Kant que caracteriza os axiomas sub-reptícios segundo três fórmulas gerais, uma vez que ele sugere na *Dissertação de 70* que os axiomas sub-reptícios, que “caracterizam o erro metafísico”, geram três tipos específicos de erros. Elas podem ser assim descritas:

1 – A mesma condição sensitiva unicamente sob a qual a intuição do objeto é possível é condição da própria possibilidade do objeto.

2 – A mesma condição sensitiva unicamente sob a qual os dados podem ser relacionados entre si para formar um conceito intelectual do objeto é também condição da própria possibilidade do objeto.

3 – A mesma condição sensitiva unicamente sob a qual algum objeto apresentado pode ser subsumido sob um conceito intelectual dado é também condição da possibilidade do próprio objeto. (Dissertação de 70, § 26).

Em todos esses princípios há um tipo de ilusão que pode ser demonstrada por um exemplo segundo uma proposição que os caracteriza: “Tudo o que é está em algum lugar e em algum tempo”. Como características gerais desses princípios, podemos afirmar como manifesta a confusão entre os elementos intelectuais e sensíveis das faculdades de

¹⁷ Idem

conhecimento, uma vez que afirmam que algo só é se estiver sob as condições sensíveis do espaço e do tempo. O que denota uma extensão da sensibilidade aos objetos em geral. Tal proposição, pretendendo proferir uma verdade acaba por mostrar uma ilusão, uma vez que limita um juízo intelectual ao predicado referente a um dado empírico. Isso implicaria segundo Kant, que os princípios sub-reptícios tão-somente “comunicam marca de conhecimento sensitivo a um conhecimento intelectual dado”.

Para Grier, podemos resumir as três ilusões das falácias de sub-reptício descritas por Kant como seguem:

- 1 – Tudo o que não é pensável em absoluto por alguma intuição é impossível.
- 2 – Tudo o que não é conhecível por uma intuição sensível não é pensável.
- 3 – Portanto, tudo o que não é conhecível por uma intuição sensível é impossível.

Ao analisarmos o problema da influência despercebida pelo enfoque das condições sensíveis, como o horizonte em que se dá a produção do erro na *Dissertação de 70*, percebemos que Kant aponta três modos bastante distintos de como a influência despercebida da sensibilidade induz o entendimento a julgar produzindo o erro metafísico:

I – O primeiro é caracterizado pelos vícios de sub-repção metafísicos que se apóiam no princípio de que as condições sensíveis são as condições das coisas em geral e induz o entendimento a expandir suas formas às coisas em geral, fazendo assim um uso transcendental de suas regras.

II – O segundo, caracterizado pelos axiomas sub-reptícios, repousa sobre o princípio de que as condições intelectuais são as condições de todas as coisas e induz o entendimento a não considerar a sensibilidade como fonte originária de conhecimento e, por consequência, expandem suas regras também às coisas em geral, fazendo um uso também transcendental de suas formas.

III – O terceiro é caracterizado pela tentativa de restrição de toda a possibilidade do entendimento apenas àquilo que a sensibilidade permite, ou seja, toma uma verdade sobre o entendimento, a de que ele é limitado pela sensibilidade quanto ao uso, como se fosse a característica geral de toda possibilidade das ações dele, o que expressa uma confusão entre conhecimento e pensamento.

Ainda segundo Michelle Grier¹⁸, “pode ser que Kant esteja tentando distinguir entre duas falácias diferentes”, uma que envolve um conflito de conceitos (sensualização dos conceitos) e outra que implica um conflito de coisas (intelectualização dos fenômenos). Portanto, essa reflexão denota que há uma dupla extensão ilícita: a das condições da sensibilidade aos conceitos em geral e a extensão das regras do entendimento para além das condições da sensibilidade. Ao seguirmos a interpretação de Grier sobre essa dupla extensão caracterizada acima, temos, portanto, o que Kant anuncia na *Dissertação de 70*, a saber, as falácias de sub-repção e as falácias metafísicas de sub-repção que são geradas pela confusão entre as faculdades.

Diante da influência despercebida da sensibilidade que induz o entendimento a julgar produzindo o erro metafísico, qual o remédio proposto por Kant na *Dissertação de 70* para sanar o problema?

2.3 - SOLUÇÃO DO PROBLEMA DA INFLUÊNCIA DESPERCEBIDA DA SENSIBILIDADE NA DISSERTAÇÃO DE 70

Segundo a *Dissertação de 70* (§ 24), o remédio consiste em basicamente evitar com devida atenção que os “*princípios próprios [principia domestica] do conhecimento sensitivo ultrapassem os seus limites e afetem os princípios intelectuais*”. Como já dissemos, tal ação induz o entendimento a considerar um conceito sensível como um conceito intelectual. A esta extensão do sensível Kant chama de Axioma (ou vício) Sub-reptício.

No axioma sub-reptício, em que há uma influência da sensibilidade sobre o entendimento, o contágio do entendimento o induz a fazer um mau emprego de seus conceitos e a produzir princípios, que, apesar de falsos, se apresentam com roupagem de objetividade, como axiomas. Para resolver tal conflito, Kant faz, na *Dissertação de 70*, uma clara separação entre o que pertence à sensibilidade e o que pertence ao entendimento. Assim, com a delimitação do que pertence a cada faculdade, o erro pode ser corrigido e a contaminação de uma faculdade pela outra pode ser cessada.

¹⁸ Grier, M. **Kant's Doctrine of Transcendental Illusion**. Cambridge, Cambridge University Press, pp 60, 2001.

Portanto, a solução kantiana para o problema da expansão ilícita da sensibilidade às coisas em geral, em que a influência despercebida da sensibilidade induz o entendimento ao erro, é a separação das faculdades de conhecimento, assim como a delimitação e exposição de seus elementos. Essa é a chave para compreender a tentativa de Kant para pôr término ao contágio das faculdades e às ilusões daí decorrentes.

Nesse sentido, a proposta de Kant para resolver os problemas advindos da crítica aos metafísicos dogmáticos tem por fundamento um princípio que norteia a construção de todo conhecimento: sem distinguir rigorosamente duas fontes originárias de conhecimento e que uma não se sobrepõe à outra, os metafísicos não puderam perceber que uma mesma coisa pode ser por nós representável segundo as condições sensíveis e intelectuais e ao mesmo tempo pode ser pensável segundo as condições puramente intelectuais. Essa distinção entre duas faculdades de representação leva Kant na *Dissertação de 70*, a dois gêneros de objetos da representação:

O objeto da sensibilidade é sensível; o que, porém, nada contém senão o que é cognoscível pela inteligência é inteligível. [...], o conhecimento, na medida em que é sujeito às leis da sensibilidade, é sensitivo, na medida em que é sujeito às leis da inteligência, é intelectual ou racional (§ 3).

Por isso, a distinção que Kant faz das faculdades de conhecimento não é apenas de grau, mas uma distinção radical que define a estrutura, os limites e a contribuição de cada uma no processo de conhecimento dos objetos. Ele, ao definir as duas fontes originárias de conhecimento, caracteriza a sensibilidade como a “receptividade de um sujeito” pelo qual ele é de certo modo “afetado” pela presença de algo em nós. Se a sensibilidade é a faculdade de recepção dos dados sensíveis, em contrapartida temos o intelecto como espontaneidade do sujeito e que atua sobre os dados sensíveis. A diferença entre sensibilidade e entendimento não é também apenas lógica; eis por que não se pode afirmar, como diziam os metafísicos dogmáticos, que o conhecimento do primeiro é confuso e que o conhecimento do segundo é “claro e distinto”, já que, para Kant, o primeiro não julga, apenas apresenta dados para a cognição das coisas e o segundo escapa à confusão e ao erro, tornando-se claro e distinto, tão e somente se aplicar suas regras aos elementos dos dados sensíveis.

Por não terem feito a distinção de gênero entre essas duas fontes originárias e distintas de conhecimento, os metafísicos acabaram por não considerar que temos apenas uma única intuição, a sensível, e, então, enveredavam por elucubrações que ora negavam a sensibilidade como fonte de conhecimento, afirmando que esta apenas apresentava dados confusos e

obscuros, ora restringiam todo o possível às formas sensíveis, confundindo representação com possibilidade. Aqui Kant esclarece um elemento essencial para denunciar o erro e o abuso dos metafísicos: só há para nós intuição sensível:

Não há (para o homem) intuição do que é intelectual [intellectualium], mas tão-só conhecimento simbólico, e a intelecção apenas nos é lícita por conceitos universais in abstracto, não por um singular in concreto, pois toda a nossa intuição está adstrita a certo princípio de uma forma unicamente sob a qual algo pode ser visto [cerni] pela mente de modo imediato (§ 10).

Vítimas da não-reflexão e distinção entre o papel de cada uma de nossas faculdades de conhecimento, ora os metafísicos concebiam uma intuição intelectual sem se dar conta de que ela possuía notas características das condições do conhecimento sensível, o que Kant denunciou sob a roupagem dos axiomas sub-reptícios, ora concebiam a intuição sensível como um fundamento do conhecimento discursivo, o que também Kant denunciou nos vícios metafísicos de sub-repção.

Para Kant, eles erravam ao não conceber que não apenas possuíamos acesso a aspectos das coisas, que são os fenômenos, mas também produzíamos idéias acerca dessas mesmas coisas, o que, por si, indica duas esferas de acesso a elas. Tomar os dois momentos como uma e mesma ação de apenas uma de nossas fontes de conhecimento é cair no erro metafísico.

Ao distinguir entre essas duas esferas do conhecimento e o que pertence a cada uma, Kant crê ser possível dissipar a influência da sensibilidade sobre o entendimento, e abrir caminho para que “a ciência brilhe mais pura” e a metafísica possa trilhar por caminhos seguros. Para Lebrun, na *Dissertação de 70*, a lição que Kant deixa pode ser expressa em forma de advertência: “tomai cuidado, antes de decidir sobre as coisas em geral, em vos assegurar que vossa asserção não esteja contaminada pela ‘sensitiva cognitio’ e para não generalizardes, por irreflexão, as condições próprias da intuição sensível”.¹⁹

¹⁹ Lebrun G. “O aprofundamento da Dissertação Inaugural na Crítica da Razão Pura”. In: **Sobre Kant**. (Org), Rubens R. T. Filho. 2. ed, São Paulo: Iluminuras, , pp. 46, 2001, Biblioteca Pólen.

III – CAPÍTULO

A INFLUÊNCIA DESPERCEBIDA DA SENSIBILIDADE SOBRE O ENTENDIMENTO NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

Neste capítulo o nosso objetivo é demonstrar como Kant tratou o problema da influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento na *Crítica da Razão Pura*. A questão que norteará a investigação será a de saber por que Kant teve a necessidade de retomar o problema e dar-lhe outra solução. Com base em nossas leituras da *Crítica da Razão Pura*, poderemos afirmar que a investigação do problema tem por fundamento o fato de que a sensibilidade restringe o entendimento quanto ao uso, mas não limita as suas possibilidades de operações, o que indica que o entendimento necessitará de outro limite, que não o sensível, operando, desta maneira, um duplo limite sobre ele. Se na *Dissertação de 70* Kant criticava os metafísicos por fazerem uma extensão das condições sensíveis aos objetos em geral, aqui na *Crítica* a denúncia será outra, a de que eles fazem uma extensão das condições intelectuais do conhecimento aos objetos em geral. Como estratégia de análise dessas questões, faremos uma breve reflexão sobre o papel do númeno no tratamento do erro. Contudo, se na *Dissertação de 70* a solução de Kant para refrear a influência despercebida da sensibilidade e mostrar as possibilidades de sanar o erro era a separação das faculdades, na *Crítica da Razão Pura* a solução proposta para o problema será outra, a introdução do númeno como conceito problemático.

3.1 - A ABORDAGEM DA INFLUÊNCIA DESPERCEBIDA DA SENSIBILIDADE SEGUNDO O VIÉS DAS CONDIÇÕES INTELECTUAIS

A dificuldade sobre a investigação do tema persiste. Nem mesmo a retomada do problema da influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento na *Crítica da Razão Pura* deixa a questão mais evidente. Acreditamos que a causa dessa dificuldade tenha dois motivos. O primeiro é que o tratamento dado por Kant ao problema é um tanto quanto amplo e de certo modo obscuro. O segundo é o fato de que comentadores, de certo modo, têm interpretações divergentes sobre a questão: Michelle Grier e Henry Allison falam de uma confusão entre os fundamentos do juízo; Gerard Lebrun fala de um fascínio do entendimento; Robert Theis fala de uma desatenção do entendimento.

Seja como for, julgamos que o problema por excelência na *Crítica da Razão Pura* sobre o erro, não é mais o de saber se há uma extensão ilícita das formas sensíveis aos objetos em geral e tampouco se há uma confusão entre representações sensíveis e intelectuais que resultam num contrabando das esferas das faculdades de conhecimento e, por conseqüência, nos axiomas sub-reptícios. Cremos que o problema aqui é outro. Eis o que diz Kant na *Crítica da Razão Pura*:

O entendimento limita, por conseguinte, a sensibilidade, sem por isso alargar o seu próprio campo e, ao adverti-la de que não deva aplicar-se às coisas em si, mas apenas aos fenômenos, pensa um objecto em si, mas apenas como um objecto transcendental que é a causa do fenómeno (e por conseguinte não é, ele próprio, fenómeno), mas que não pode ser pensado nem como grandeza, nem como realidade, nem como substância, etc.. (A 288 / B 344).

Se a questão não é mais a análise do contrabando dos elementos de nossas faculdades, ela se assentará sobre um novo eixo de problemas: o fato de que o entendimento não é em si limitado pela sensibilidade e por isso acredita numa capacidade de dizer algo sobre as coisas para além do que a sensibilidade possibilita. O que está na *Crítica* em jogo são os alcances e os limites do entendimento. Será a extrapolação dos limites sensíveis por esta faculdade que nos possibilitará o estudo do erro na *Crítica*. Contudo, o pano de fundo, a causa que induz a este erro ainda permanece sendo a influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento.

Se na *Dissertação de 70* Kant denunciava o erro dos metafísicos como resultante da confusão que faziam entre o que é representável e o que é pensável, restringindo o segundo ao primeiro, na *Crítica da Razão Pura* o processo operado será o inverso: é a usurpação do representável pelo pensável. Se na *Dissertação de 70* a argumentação se baseava na denúncia de que, fora da esfera espaço-temporal, nada era representável - o que levou Kant a tomar como procedimento para resolver a questão a separação entre as condições sensíveis e das condições intelectuais do conhecimento - na *Crítica da Razão Pura* o problema será outro: a questão de saber se uma representação intelectual pode ter validade objetiva à parte das condições do espaço e do tempo. Temos, portanto, tanto na *Dissertação de 70* quanto na *Crítica da Razão Pura*, a denúncia de uma extrapolação ilegítima. O que difere tal uso dos conceitos puros para os objetos em geral em ambas as obras pode ser compreendido segundo a afirmação de Lebrun que na *Dissertação de 70*: “Os maus metafísicos são, assim os físicos inconsistentes, aqueles que de partida, sensualizam os intelligibilia”.²⁰, enquanto na *Crítica da Razão Pura*, os maus metafísicos serão “os numenólogos inconscientes” aqueles que, de partida, intelectualizam os fenômenos.

Contudo, se o eixo da análise na *Crítica da Razão Pura* muda, o problema persiste, pois há ainda um uso ilegítimo de uma de nossas faculdades e a negação de que uma delas não é fonte genuína de conhecimento ou que apenas é fonte de conhecimento confuso. Portanto, a razão do erro continua a mesma, pois no fundo deste erro está a influência despercebida da sensibilidade que induz o entendimento a julgar, confundindo os princípios subjetivos com os princípios objetivos do conhecimento. Isso, novamente, nos remete à afirmação de que o problema não foi inteiramente resolvido, na *Dissertação de 70*, com a separação das esferas de cada faculdade de conhecimento, e de que também permanece a necessidade de outro tratamento, de outra resposta ao problema.

Seguindo o objetivo de Kant, que é analisar os limites e o alcance dos conceitos do conhecimento intelectual, faremos uma reflexão sobre a questão da ultrapassagem dos conceitos do entendimento para além dos dados da experiência sensível, isto é, o seu uso transcendental. Cremos que essas explanações iniciais corroboram nossa estratégia de discutir o que Kant aponta no segundo livro da *Crítica da Razão Pura*, na lógica transcendental, os erros advindos do uso lógico do entendimento, uma vez que se não atentarmos para o papel

²⁰ Lebrun, G. Aporética da coisa em si. In: **Sobre Kant**. (Org), Rubens R. T. Filho. 2. ed, São Paulo: Iluminuras, pp. 64, 2001, Biblioteca Pólen.

específico da lógica enquanto cânon do entendimento poderemos fazer confusão entre as funções lógicas e sermos tentados a produzir juízos de realidade a partir, simplesmente, dos conceitos de reflexão e assim deduzirmos de um juízo intelectual qualquer a existência das coisas. Portanto, se o fundamento da objetividade de nossas representações só poderá ser transcendental, logo uma desatenção para a distinção entre o formal e o transcendental poderá conduzir-nos, assim como muitos metafísicos foram vítimas, a fazer uma confusão entre essas duas dimensões do entendimento; desse modo, iríamos tomar ou reduzir a dimensão transcendental – que é fundamento da objetividade – à dimensão formal ou vice-versa. Tal procedimento nos torna vítimas de um ato sub-reptício que nos conduz a assimilar a possibilidade de pensar à efetividade do conhecimento. Sobre esse ponto Lebrun afirma:

Nós pensamos, portanto, o objeto em geral e o determinamos em parte sensivelmente, mas nós distinguimos, entretanto, o objeto em geral e representado in abstracto desse modo de intuicioná-lo; resta-nos então um modo de determiná-lo simplesmente pelo pensamento que é, é verdade, uma simples forma lógica sem conteúdo' mas que nos parece, entretanto, ser uma maneira de determinar como o objeto em si existente (númeno), sem prestar atenção à intuição que é limitada a nossos sentidos'. (B 231). O deslize efetua-se quando eu passo da representação do conceito da objetividade em geral à sua determinação como objeto formal, como se toda representação devesse ser conhecimento.²¹

O que Lebrun chama a atenção é que nesse proceder se dá uma passagem, um ato sub-reptício em que o objeto em geral é tomado como passível de ser determinado sensivelmente. Julgamos que na raiz desse problema está a confusão entre conhecimento e pensamento. Isto nos conduz a pensar tal confusão, segundo as considerações de Lebrun²², como semelhante ao problema da lógica, que de um mero cânon passa a ser considerada como órgãoon, isto é, um ato que conduz uma regra de pensar a se constituir no modo de uma ciência que pode prescrever algo sobre as coisas ou sobre o fundamento destas. A lógica formal torna-se um órgãoon, e por operar a priori as suas pretensões poderão converter a possibilidade da simples regras de pensamento em uma ciência das coisas em geral, como se das coisas em geral fosse possível qualquer determinação. Portanto, disso resultam inúmeros problemas, uma vez que é somente por intermédio da relação entre intuição e conceito será possível falar em conhecimento dos objetos. Para uma melhor compreensão dessa questão, analisaremos uma proposição de Gerard Lebrun, que em seu livro *Kant e o fim da Metafísica*, afirma que há dois problemas resultantes da confusão lógico-formal e lógico-transcendental:

²¹ Lebrun, G. **Kant e o fim da Metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, pp. 82-83, 1993, (col. Tópicos).

²² Idem, pp. 68

1 - Para ele há um nível de aplicação das formas em que o entendimento nada conhece objetivamente, mas que fora do enlace da experiência sensível o entendimento apenas pode pensar algo. Aqui ele é simplesmente forma de pensamento.

2 - Os conceitos do entendimento são impossíveis e não têm significação onde nenhum objeto é dado. Pois as categorias reduzidas a puros atos formais possuem apenas um sentido transcendental; contudo, permanecem vazias e seus conceitos “não permitem ainda decidir quanto à possibilidade de sua utilização teórica”. Aqui ele é apenas possibilidade de conhecimento dos objetos.

Dessa confusão e da não-atenção aos limites do entendimento e, acima de tudo, da ausência de distinção entre os momentos em que o entendimento conhece e os momentos em que ele apenas pensa, poderá surgir o erro como uma verdade aparente. Salienta Lebrun que: “O erro brota quando eu passo da representação do conceito da objetividade em geral à sua determinação como objeto formal. Eu passo de uma necessidade de pensar a uma possibilidade de conhecer”.²³ Resulta desse movimento – quanto à pretensão de produzir conhecimento – que a não-referência dos conceitos aos dados sensíveis torna a função lógica do entendimento fundamento de proposições errôneas, o que para Kant é representado na usurpação do entendimento que, conseqüentemente, engendrará o erro (B 219). Para Lebrun, o que se passa é que o entendimento, apenas ao operar a priori, toma o objeto em geral como se fosse objeto sensível, ou seja, toma aquilo que apenas serve de referência para as categorias, o objeto em geral, como se fosse conceitos de objeto e na tentativa de conferir-lhe validade, produz falsos axiomas, uma vez que faz apenas um uso transcendental de seus conceitos. Portanto, segundo ele uma questão importante que deve sempre ser colocada é que:

O sentido lógico e o sentido transcendental de uma categoria são apenas um. [...]. Por um lado, as categorias ‘conservam, depois de separadas de toda condição sensível, a significação apenas lógica da simples unidade das representações, mas nenhum objeto, portanto nenhuma significação que poderia fornecer um conceito de objeto é dada (a essa)’ (B. 208).²⁴

A confusão e a ausência de distinção entre o uso lógico formal e o uso transcendental do entendimento conduz a uma questão crucial, essencial para a compreensão do erro na Analítica: em que consiste o emprego transcendental do entendimento? Ou como coloca Lebrun: O que são, por outro lado, as categorias em seu uso transcendental?

²³ Lebrun, G. Kant e o fim da metafísica. trad. Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993, pp 83. (Col. Tópicos).

²⁴ Lebrun, G. Kant e o fim da metafísica. trad. Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993, pp 81. (Col. Tópicos).

Dada a importância dessa discussão para a compreensão do erro, recorreremos à afirmação de Kant segundo a qual o entendimento só tem um único uso legítimo, o empírico, e jamais um uso transcendental de seus conceitos (A 238; B 297). Se para ele o domínio do empírico é a única possível para o uso do entendimento, isso, necessariamente, conduz à afirmação de que a validade dos conceitos consiste em referir os conceitos puros aos dados sensíveis, isto é, aos objetos da experiência possível, pois somente neste âmbito sua aplicação é legítima. Em contrapartida, um uso transcendental do entendimento consistiria em ter uma referência às coisas em geral, o que se constitui em erro. Para Kant as formas a priori do entendimento nada significariam se não houvesse a possibilidade de referirem-se aos fenômenos. Teríamos conceitos, mas privados de sentido, sem significação, puros atos de pensamento; e se não há possibilidade real de uso desses conceitos, restará apenas sua possibilidade lógica. Dessa perspectiva lógica, o entendimento também não poderá ter um uso transcendental, como demonstramos; contudo, não há contradição em afirmar que poderá haver um significado transcendental do entendimento. No que concerne a tal possibilidade, a *Crítica da Razão Pura* afirma:

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 objecto nesses conceitos (A 248 / B 305).

Contudo, Kant continua a afirmar que fora dessa validade, se tal aplicação do entendimento não servir nem para o uso empírico e nem para o uso transcendental, as categorias perdem todas as suas funções e de “nada servem” quanto ao conhecimento dos objetos. Pois, desligada da sensibilidade, não terá aplicação a objetos possíveis e será apenas formas do entendimento em “relação aos objetos em geral e ao pensamento” (B 305). Essa reflexão é importante porque revela um dos momentos principais da crítica kantiana à metafísica tradicional, uma vez que na anfibologia dos conceitos de reflexão, Kant afirmou que o erro de Leibniz e Locke consiste em que o primeiro privilegiou o entendimento, enquanto o segundo, a sensibilidade no processo de conhecimento, sem notar que ambas as faculdades contribuem conjuntamente para produzir juízos objetivamente válidos. A intelectualização dos fenômenos resulta da ação do entendimento que, a priori, pretende produzir representações dos objetos exteriores ao sujeito, enquanto na sensualização dos

conceitos, toma-se uma atividade que é própria das categorias do entendimento como se resultasse das formas da intuição.

Na discussão desse problema, Michelle Grier²⁵ afirma ser preciso considerar o emprego transcendental do entendimento sob dois aspectos: um sentido negativo e um sentido positivo. A correlação entre os dois sentidos seria o equivalente, para ela, à distinção entre o núneno no sentido positivo e o núneno no sentido negativo. Para ela, o sentido positivo caracteriza-se por denotar um uso errôneo dos conceitos do entendimento que, ao pretender ser fonte de conhecimento, toma lugar inteiramente independente da contribuição da sensibilidade, ou seja, não a considera como tributária da possibilidade do conhecimento e acredita que pode produzi-lo por si só. Esta noção do uso transcendental do entendimento expressa uma confusão e denota uma indeterminação do papel transcendental das regras do entendimento, isto é, considera-se como logicamente válido que os conceitos puros do entendimento são instrumentos que possibilitam um uso a priori. A simples razão de tais conceitos serem a priori não lhes permite que tenham um uso transcendental. O problema decorre, portanto, do fato de, ao invés de tomarmos tais conceitos como necessariamente aplicáveis aos objetos da experiência sensível, acabamos por tomá-los como capazes de uma aplicação transcendental, o que, em última instância é dialético. Resulta que de uma possibilidade de antecipação a priori dos objetos da experiência em geral pelas categorias, a consideramos como realmente capazes de um uso a priori, sem nenhuma relação com os dados sensíveis. Acreditamos ser por essa razão que Grier afirma que é possível fazer uma analogia entre o sentido positivo do emprego transcendental do entendimento e o núneno em seu sentido positivo, pois ambos supõem um poder ilimitado, sem fronteiras, do entendimento. Isso equivaleria à afirmação de que possuímos uma intuição não sensível, logo, uma intuição intelectual.

Quanto à analogia entre o sentido negativo do emprego transcendental do entendimento e o núneno em seu sentido negativo, é possível estabelecer tal comparação pelo fato de que expressa um emprego considerado não como uma determinação de qualquer dado sensível, mas segundo a sua referência na demonstração da “atividade sintética do entendimento”, concebido como abstraído das “condições sensíveis atuais”. O termo negativo não expressa aqui um uso transcendental do entendimento, mas o sentido de ser a priori e

²⁵ Grier, Michelle. Kant's doctrine of transcendental illusion. Cambridge: Cambridge University Press, , pp. 80, 2001.

condição necessária da experiência. Pelo sentido negativo, é possível demonstrar, a priori, as possibilidades de uso do entendimento. Uma vez que tal possibilidade diz respeito às condições a priori de como se daria uma aplicação possível e não a afirmação de uma aplicação atual dos conceitos do entendimento.

Uma explicação plausível desse problema é apresentada também por Juan Bonaccini, no seu livro *Kant e o Problema da Coisa em Si no Idealismo Alemão*. Podemos pensar a questão desses sentidos do emprego transcendental do entendimento segundo as duas análises tecidas por Grier e também por outra vertente proposta por Juan Bonaccini. A referência a priori das categorias aos dados da experiência sensível não implica em si nenhuma contradição. Todavia é preciso pensar tal referência sob um duplo aspecto, aos quais Bonaccini designa como possibilidade lógica e possibilidade real. A primeira exprime o que ela é em si, e a segunda, que ela “pode conhecer objetos”. É nessa segunda perspectiva que se localiza o âmbito transcendental e que pode ocorrer o emprego transcendental do entendimento; contudo, se assim for, incide-se em sofismas, pois é atribuída às categorias uma possibilidade lógica que é empiricamente impossível, mesmo que não-contraditória, abstraídas dos dados sensíveis elas apenas podem “antecipar a forma de uma experiência possível em geral” (A 245). Portanto, as categorias apenas poderão transcendentalmente referir-se ao múltiplo em geral, o que lhes garante, portanto, uma significação transcendental, mas jamais um uso transcendental.

Sobre este problema, Bonaccini faz uma distinção diferente da proposta por Grier, que pensa um sentido negativo e um sentido positivo quanto ao emprego do entendimento. Ele afirma haver uma diferença quanto ao duplo aspecto transcendental do entendimento: uma significação transcendental das categorias e um uso transcendental dos conceitos. Em que consiste tal diferença?

Para ele, significação transcendental das categorias diz respeito à “referência a priori a um múltiplo possível”, que corresponde ao que Kant chama de “referência indeterminada” (B 307). Essa indeterminação desfaz-se tornando algo determinado se algum elemento sensível nos for dado. São as categorias pensadas em total abstração do empírico. Ao contrário, quando não se atenta para esse modo de proceder e operar das categorias, segundo suas condições a priori, passa-se imediatamente da possibilidade de “referência indeterminada” a concebê-las como produtoras de um conhecimento determinado, como, segundo Bonaccini, se elas “servissem a priori de conceitos para as coisas em geral” independentemente das

“condições da sensibilidade”. De uma referência indeterminada passa-se a uma determinação de objetos como se fosse possível uma aplicação a objetos em geral. É a esse modo de proceder que Bonaccini chama de uso transcendental do entendimento. Em suma, ele expõe algo semelhante a que afirmara Lebrun: que de uma possibilidade de pensar passamos para uma possibilidade de conhecer, e, desse modo, para Lebrun, o uso transcendental das categorias é nada mais que “a forma pura do uso do entendimento relativamente aos objetos em geral – e do pensamento, sem que se possa todavia pensar e determinar por ela algum objeto”.²⁶

3.3 - A PERMANÊNCIA DA INFLUÊNCIA DESPERCEBIDA DA SENSIBILIDADE E A INTRODUÇÃO DO NÚMENO PARA A SOLUÇÃO DO PROBLEMA

A questão acerca do número é um problema que atravessa todo o idealismo alemão e, ainda nos dias de hoje, provoca longos e calorosos debates. Como o nosso propósito neste trabalho não é fazer uma pesquisa sobre o número no idealismo alemão ou mesmo nas obras de Kant, logo a nossa abordagem acerca dessa problemática versará apenas sobre a função do número, na medida em que serve de resolução para o problema do erro.

Segundo Kant, na *Crítica da Razão Pura*, o conceito de número é um conceito problemático: “Chamo problemático a um conceito que não contenha contradição e que, como limitação de conceitos dados, se encadeia com outros conhecimentos, mas cuja realidade objectiva não pode ser de maneira alguma conhecida”. (B 310). Além desse caráter de problematicidade, o conceito de número, para Kant, também nos remete a duas distinções, dois sentidos, um positivo e outro negativo.

1 – Sentido Negativo do Número □ Em B 307, Kant o define como sendo as coisas na medida em que não são objetos da intuição sensível, mas abstraídas, das formas sensíveis, é um número no sentido negativo.

2 – Sentido Positivo do Número □ Para Kant se admitirmos uma coisa abstraída do fenômeno que caracteriza o número em sentido negativo e passamos a admitir algo que é

²⁶ Idem.

objeto de outra intuição que não a nossa, uma intuição intelectual, temos um númeno no sentido positivo.

Como as categorias têm seu uso limitado à intuição sensível e não podem ultrapassá-la, logo, o conceito de númeno deverá apenas ser “entendido em seu sentido negativo”, como um conceito limite para refrear as pretensões de nossas faculdades de conhecimento e não no seu sentido positivo, já que postularia a existência de objetos de uma intuição não-sensível. Duas passagens nos remetem diretamente ao problema a ser tratado, vinculando o conceito de númeno ao problema das pretensões da influência despercebida da sensibilidade.

Além disso, esse conceito é necessário para não alargar a intuição sensível até as coisas em si e para limitar, portanto, a validade objectiva do conhecimento sensível (pois as coisas restantes, que a intuição sensível não atinge, se chamam por isso mesmo númeno, para indicar que os conhecimentos sensíveis não podem estender o seu domínio sobre tudo o que o pensamento pensa) (A 255 / B 310).

O conceito de númeno é, pois, um conceito-limite para cercear a pretensão da sensibilidade e, portanto, para uso simplesmente negativo. Mas nem por isso é uma ficção arbitrária, pelo contrário, encadeia-se com a limitação da sensibilidade, sem todavia poder estabelecer algo de positivo fora do âmbito desta (A 255 / B 311).

As duas passagens supracitadas nos remetem à solução do problema do erro que Kant propôs na *Dissertação de 70*. Se lá o remédio para estancar a influência da sensibilidade foi a separação das faculdades de conhecimento, aqui na *Crítica da Razão Pura* o remédio será evidentemente outro: um limite que se impõe para as pretensões sensíveis: o númeno. O númeno aqui não poderá ser entendido em seu sentido positivo, pois, se assim fosse, seria objeto de uma intuição intelectual, um correlato do fenômeno, isto é, a coisa em si²⁷. Ele é considerado em seu sentido negativo e, desse modo, poderá exercer o papel de limitar as pretensões sensíveis. Portanto, ele se constitui em um campo de pensamento sobre o qual as condições sensíveis nada podem dizer: “As coisas restantes que a intuição sensível não atinge, se chamam por isso mesmo númeno, para indicar que os conhecimentos sensíveis não podem estender o seu domínio sobre tudo o que o pensamento pensa”. (B 311).

²⁷ Na análise do pensamento de Kant sobre o númeno, Allison afirma que o númeno se refere a um tipo de objeto caracterizado em sentido epistemológico como correlato de um objeto não-sensível, ou seja, uma cognição intelectual. Enquanto suposição seria um objeto de uma intuição intelectual, e “conceitualmente determinado”, não para o nosso intelecto. Para ele, não há possibilidade real de conhecermos o númeno, mas transcendentemente ele é um conceito necessário, porque, como Kant já o definia, o númeno exerce uma função “de limite ou fronteira do conhecimento”. (Allison, Henry E. **Kant's transcendental Idealism**. Rev. And enl. Ed. P. cm. New Haven and London: Yale University press, pp. 323, 2004).

Se, de um lado, o conceito de númeno limita as pretensões sensíveis e impede a sua extensão aos objetos em geral, por outro, que resposta Kant dará às pretensões intelectuais de estender-se aos objetos em geral? O remédio para as pretensões de ambas as faculdades é o mesmo: o conceito de númeno:

O nosso entendimento recebe, deste modo, uma ampliação negativa, porquanto não é limitado pela sensibilidade, antes limita a sensibilidade, em virtude de denominar númenos as coisas em si (não consideradas como fenômenos). Mas logo, simultaneamente, impõe a si próprio os limites, pelos quais não conhece as coisas em si mediante quaisquer categorias, só as pensando, portanto, com o nome de algo desconhecido (A 256 / B 312).

A ampliação negativa do entendimento limita a sensibilidade e ao mesmo tempo limita o próprio entendimento, já que, neste campo, as categorias do entendimento não têm nenhum uso real e apenas podem pensar algo em geral. Qual é, então, o estatuto do númeno como conceito-problemático e o que lhe confere a força de refrear ao mesmo tempo tanto as pretensões sensíveis quanto as pretensões intelectuais ao estenderem-se às coisas em geral? Kant responde que:

Assim, o conhecimento de objetos puros, simplesmente inteligíveis, é totalmente destituído de quaisquer princípios da sua aplicação, porque se não pode conceber o modo como deveriam ser dados; e o pensamento problemático, que deixa vago um lugar para eles, serve apenas como um espaço vazio, para limitar os princípios empíricos, sem todavia conter ou mostrar qualquer outro objecto de conhecimento fora da esfera destes últimos (A 260 / B 315).

O númeno como conceito problemático deixa aberto um espaço vazio, em que os conceitos puros não podem ter nenhuma aplicação, já que nada sensível foi dado, e as condições sensíveis não podem pretender qualquer pretensão, pois, ali, também nada pode ser dado. Para Kant, o conceito de númeno em seu sentido negativo cria um limite para refrear a influência despercebida da sensibilidade que está na origem do erro metafísico, no domínio da relação entre a sensibilidade e o entendimento, e ao mesmo tempo não cria e nem excogita um “outro objeto de conhecimento fora da esfera” do sensível:

O conceito de númeno não é, pois, o conceito de um objecto, mas uma tarefa inevitavelmente vinculada à limitação da nossa sensibilidade: a de saber se não haverá objectos completamente independentes desta intuição da sensibilidade, questão esta que só pode ter resposta indeterminada, nomeadamente a seguinte: visto que a intuição sensível não se dirige a todos os objectos, indistintamente, sobeja lugar para muitos outros objectos diferentes, que ela não nega absolutamente, mas que, por carência de um conceito determinado (sendo para qual impróprio qualquer categoria), também não podem ser afirmados como objectos para nosso entendimento (A 287 / B 344).

Essa citação não deixa dúvida sobre o carácter conceitual do númeno que, em seu sentido negativo, não é objeto, não é um correlato de objeto, nem um ente de uma intuição

intelectual; é somente uma tarefa, um espaço vazio para limitar as pretensões sensíveis. Ao limitar nossa intuição à intuição sensível, restringe o alcance e o âmbito daquilo que é empiricamente representável, e essa mesma limitação prescreve as condições daquilo que pode ser pensável, desde que tomemos o cuidado para não atribuímos ao que é pensado um “estatuto de coisas”. Se o númeno não é um conceito de objeto e a ele não tem referência alguma e se seu papel se vincula à tarefa de limitar a sensibilidade, como ele procede nessa tarefa limitadora?

Para Kant, ele atua ao mostrar que fora da sensibilidade não há validade objetiva, mas sobeja um campo de possibilidades que não é alcançado por essa mesma validade:

Porém, como não podemos aplicar-lhe nenhum dos nossos conceitos do entendimento, esta representação mantém-se para nós vazia e serve apenas para delimitar as fronteiras do nosso conhecimento sensível e deixar livre um espaço que não podemos preencher, nem pela experiência possível, nem pelo entendimento puro (A 288 / B 345).

Essa passagem novamente reafirma o caráter crítico do conceito de númeno como expediente para evitar o erro metafísico, originado pela influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento.

Diante do que foi exposto, que papel o númeno exerce sobre as nossas faculdades de conhecimento? Para Kant, uma função segundo um duplo aspecto, uma vez que o númeno limita duplamente as nossas faculdades de conhecimento. Ele limita a sensibilidade ao demonstrar que “ela não se dirige a todos os objetos”, abrindo, desse modo, um espaço para o pensamento de outros objetos que, contudo, por causa de nosso limite cognoscível, não é possível conhecê-los. A questão, aqui, é saber se este limite já não é um ato do entendimento sobre a sensibilidade, uma vez que é somente por seu intermédio que se pode pensar um númeno, e tal ato, de modo algum, diz respeito às condições do sensível. Sobre isso Kant afirma que:

O entendimento limita, por conseguinte, a sensibilidade, sem por isso alargar o seu próprio campo e, ao adverti-la de que não deva aplicar-se às coisas em si, mas apenas aos fenômenos, pensa um objecto em si, mas apenas como objecto transcendental que é a causa do fenómeno. (A 288 / B 344).

Se o entendimento contribui para limitar a sensibilidade por pensar um númeno, é porque ele também é limitado pela sensibilidade, uma vez que, segundo Kant, não podemos aplicar nenhum dos conceitos do entendimento ao númeno, já que nele não há nada de sensível, permanecendo assim um campo vazio que serve para limitar tanto a sensibilidade

quanto as pretensões do entendimento, visto que neste campo nada de empírico é dado, e este campo não poderá ser preenchido por nenhuma de nossas faculdades de conhecimento. Como não é possível “criar um campo novo de objetos” nem divagar “por mundos inteligíveis”, nem sequer pelos conceitos destes, resta que não temos outra possibilidade além do que nos permite o mundo fenomênico quanto à produção de conhecimentos.

Diante do exposto podemos afirmar que o erro, no âmbito do entendimento resulta de uma má aplicação de suas regras (por causa de uma influência não percebida sobre ele) que o induz a um uso transcendental ou puramente lógico dos seus conceitos, uma vez que em si ele não é determinado pelas condições sensíveis, mas apenas limitado quanto à produção de conhecimento. Contudo, este erro é para Kant compreensível, ainda que não justificável, pois, tem por fundamento um mau uso, ou uma má aplicação das regras do entendimento, tornando essa aplicação puramente transcendental em que as intuições sensíveis se regem pelos conceitos ao invés dos conceitos se regerem por elas. Em suma, qual é então uma das causas deste erro?

Segundo Kant:

[...] é, por seu turno, a percepção – e com ela o pensamento – precederem qualquer possível ordenação determinada das representações. Pensamos, pois, algo em geral e determinamo-lo, em parte, de maneira sensível, mas distinguimos, contudo, o objecto em geral e representado in abstracto, deste modo de intuir, resta-nos um modo de o determinar pelo pensamento, que é apenas uma mera forma lógica sem conteúdo [...]. (A 289 e B 346)

Novamente, na raiz da questão está a influência despercebida, que induz o entendimento a se comportar como se possuíssemos outro modo de intuição e, conseqüentemente, pudéssemos produzir conhecimento sem o auxílio dos dados sensíveis. Assim, o pensamento, como mera forma lógica e sem conteúdo, é “tomado como faculdade de intuição” não-sensível, ou seja, como uma faculdade que pode determinar os “objetos em si”.

A delimitação das faculdades e a devida demarcação do papel de cada uma no processo de conhecimento contribuem para o desvelamento da fonte da aparência, dos limites da ação do entendimento e da sensibilidade no processo de conhecimento, auxiliando na superação do erro metafísico. Cremos que, de certo modo, o problema do erro liga-se ao problema do limite, seja ele o limite do campo da experiência sensível, seja o limite da aplicação das regras do entendimento ou do próprio númeno que serve e estabelece as

fronteiras em que conceitos e intuições têm validade e aplicabilidade. Portanto, o não-reconhecimento desses limites e dessas fronteiras pode resultar em erro e confusão.

Acreditamos que o númeno na *Crítica da Razão Pura*, em seu sentido negativo e como conceito problemático, tem uma função específica, a saber, sanar um problema não resolvido na *Dissertação de 70*: a influência despercebida da sensibilidade. Por isso compreendemos que o seu papel é ser um conceito-limite e não um mero ente de razão, ou seja, um ente pensado como elemento de outro intelecto. Seria perfeitamente possível pensá-lo como um ente de outro intelecto se o considerássemos em seu sentido positivo, mas não é esse o sentido que Kant lhe atribui na *Analítica*, mas apenas o negativo, como um conceito-limite, que permite evitar o erro proveniente da influência não percebida da sensibilidade ou das pretensões do próprio entendimento em estender-se aos objetos em geral.

Os três capítulos que apresentamos permitem concluir que o erro para Kant é corrigível, porque surge sempre de uma confusão entre os fundamentos subjetivos e objetivos de nosso conhecimento, ora através da intelectualização dos fenômenos, ora através da sensualização dos conceitos. Mas o elemento-chave aqui para a compreensão de que o erro é corrigível é o papel do juízo, já que Kant o responsabiliza pelo erro (cf. *Crítica da Razão Pura* B 350). No comentário desta passagem, Lebrun explica a relação do juízo com o erro de modo bastante elucidativo:

A indeterminação do conhecimento depende da coisa, mas o erro provém de uma razão positiva de julgar, malgrado a indeterminação do conhecimento; ele se enraíza em uma ignorância (Unwissenheit) não da coisa, mas ‘da indeterminação do conhecimento e da inclinação a julgar’.²⁸

Portanto, podemos afirmar que o estatuto do erro é de algum modo decorrente dos atos do juízo. Tal ato ou surge da “indeterminação do meu pensamento”, isto é, da insuficiência para julgar, ou da “fé-institiva” no poder de julgar que nos conduzem a dizer algo sobre a realidade a partir do mero conceito de reflexão. Se o erro não é produzido pela sensibilidade, “porque ele não julga” nem pelo entendimento, em sua reta “aplicação aos dados sensíveis”, já que é nele que está toda possibilidade de correção do erro, a questão que sobeja é: Por que é o juízo que erra? Segundo Kant:

Para distinguir a ação própria do entendimento, da força que interfere, será pois necessário considerar o juízo errôneo como a diagonal entre duas forças que determinam o juízo em duas direções diferentes, formando como que um ângulo, e resolver esse efeito composto em dois efeitos simples, o do entendimento e o da sensibilidade. (A 295).

Na tentativa de compreensão dessa citação recorreremos a outra de Kant que afirma em B 350: “Eis porque só no juízo, ou seja, na relação do objecto com o nosso entendimento, se encontram tanto a verdade como o erro e, portanto, também a aparência, enquanto induz a esse último” (B 350). E em A 294, Kant afirma que: “[...], segue-se que o erro só é produzido

²⁸ Lebrun, G. **Kant e o fim da Metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, pp. 62, 1993, (col. Tópicos).

por influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento, pela qual os princípios subjectivos do juízo se confundem como os objectivos e os deviam de seu destino” (A 294). Aqui, Kant apresenta a fonte do erro, que é o juízo, e também mostra que ele é conduzido a julgar resultando no erro, ou seja, ele erra porque é vítima de uma influência que o induz a tomar um dado aparente por um dado verdadeiro, mas o que o induz a agir na constituição do erro é a influência despercebida da sensibilidade. Portanto, em que consiste esta influência?

Para Kant, ela surge devido a uma não-atenção às regras da sensibilidade, que resulta numa aparência que induz o juízo a considerar por “fundamentos objetivos fundamentos de determinação do juízo” que, na verdade, são simplesmente subjetivos. Aqui, temos, portanto, a chave para a compreensão de toda esta problemática e do que seja, de fato, a influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento: por intermédio dessa desatenção o juízo “é induzido a deixar que tenha a validade de verdadeiro segundo as suas próprias leis o que só é verdadeiro segundo as leis da sensibilidade”²⁹. Assim, um juízo errôneo será aquele que confunde a aparência da verdade com a “própria verdade”. O que torna o erro possível é, assim, a aparência que confunde, no juízo, o que é apenas subjetivo com o que é objetivo. Portanto, segundo Lebrun, o que nos induz ao erro é nosso “pendor para julgar” e afirmar algo sobre o que, por causa de “nossa limitação”, não estamos “aptos a julgar e decidir”. Se a fonte do erro é o juízo, o elemento que o conduzirá ao erro é a aparência. Logo, há no fundamento do erro uma aparência que precisa ser eliminada, já que ela é tão só, uma aparência do verdadeiro e que tem por base fundamentos meramente subjetivos.

Em resumo, apresentaremos um breve esquema do que é conforme Kant a produção do erro segundo as nossas faculdades de conhecimento:

1- Há uma influência da imaginação sobre o entendimento. A imaginação é uma faculdade que contribui para a produção do conhecimento quando submetida às outras faculdades, mas, quando age como faculdade livre que é, acaba criando imagens que, ao não se relacionarem e nem expressarem nada dos dados sensíveis, são apresentados para o julgamento do entendimento, que faz um juízo sobre a realidade a partir de meras ficções, constituindo assim as fantasias e o erro, segundo o âmbito da aparência empírica.

2 – Há uma influência da sensibilidade sobre o entendimento, que resulta na ação do entendimento em julgar que as condições sensíveis são também condições dos objetos em

²⁹ Kant, Immanuel. **Manual dos Cursos de Lógica Geral**. Tradução Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; pp. 109-115, 2003, (col. Multilíngues de Filosofia Unicamp), série A – Kantiana I.

geral e que, fora do âmbito do espaço e do tempo, nada é possível. O que caracteriza, na denominação kantiana, a sensualização dos conceitos. Esta expansão da sensibilidade às coisas em geral é a abordagem feita na *Dissertação de 70*, e a proposta de Kant para estancamento desse erro, em que há uma confusão entre os elementos de nossas faculdades, é a separação de ambas e a devida limitação do papel de cada uma na construção do conhecimento.

3 – É fruto de um *fascínio* do entendimento e resulta de seu poder de acreditar-se capaz de sobrevoar a própria realidade. Assim, também, temos como causa desse erro, a influência despercebida da sensibilidade, que induz o entendimento a considerar os fundamentos subjetivos e objetivos num juízo, isto é, confunde-se ao considerar os fundamentos subjetivos do conhecimento como, por si, capazes de serem objetivos. Desse modo, torna-se vítima ao confundir as suas condições de possibilidades de conhecimento dos objetos com a possibilidade efetiva de conhecimento dos mesmos. O que caracteriza, na denominação kantiana, a intelectualização dos fenômenos. Portanto, temos o erro segundo a *Crítica da Razão Pura*, em que a faculdade de julgar é desviada de seu reto agir pela influência não percebida da sensibilidade. A correção desse erro dá-se pela introdução do nûmeno como conceito-limite, que cerceia tanto as pretensões da sensibilidade quanto as pretensões do entendimento em expandir-se às coisas em geral.

4 – É decorrente de um fascínio pela totalidade. Tal fascínio é exercido pela razão, que busca a totalidade do conhecimento acreditando-se na possibilidade de um conhecimento total, universal e sistematizado da realidade, isto é, um conhecimento último de tudo. Aqui se dá a aparência Transcendental. Diferentemente dos dois outros modos de produção de erro, para Kant, a “Aparência Transcendental não cessa, ainda mesmo depois de descoberta e claramente reconhecida a sua nulidade pela crítica transcendental”. (A 297). Sobre essa forma de aparência, trataremos no capítulo que segue.

Nos três primeiros tópicos, nós temos o erro que é corrigível e, no quarto, o anúncio de uma aparência que resulta numa ilusão, que é em si inevitável. E por ser natural não denota nenhum erro, mas pode conduzir a ele.

II – PARTE

DA APARÊNCIA TRANSCENDENTAL

DO ERRO CORRIGÍVEL AO PROBLEMA DA ILUSÃO INEVITÁVEL

Na segunda parte desta pesquisa, investigaremos outra questão não menos intrigante e que somente na *Crítica da Razão Pura*, com a separação entre entendimento e razão, veio à tona, que é a ilusão inevitável. Se, na *Dissertação de 70*, a análise sobre o erro foi impulsionada pela tentativa de construção de um método para uma metafísica especulativa válida (§ 23), cremos que somente com a *Crítica da Razão Pura* é possível afirmar que esse projeto se torna inviável. Qual é a causa dessa inviabilidade? Se na *Dissertação 70* Kant apresenta o esboço do método para uma metafísica especulativa válida ou para esquivar-se do erro e, mesmo assim, o problema persistia a ponto de ser retomado e reelaborado na *Crítica da Razão Pura*, isso indica que, além dos dois modos de aparências que ora apresentamos e que conduzem ao erro, há outro, já que nem a denúncia do contrabando dos elementos das faculdades e sua devida separação, e nem a denúncia de que há um emprego lógico-transcendental ilícito do entendimento foram suficientes para sanar o problema e permitir a construção de um conhecimento especulativo metafísico válido. Esse terceiro modo de aparência é a transcendental: há um princípio que é inevitável e ilusório *no coração da razão* que a impulsiona a buscar o incondicionado, a totalidade das condições dadas. Assim, a análise kantiana da relação entre sensibilidade e entendimento conduzia ao problema do erro e abria a possibilidade para a construção de um método que pudesse evitar o erro e, por fim, auxiliar na construção de uma metafísica positiva válida. Agora, com o deslocamento da análise para a relação entre o entendimento e a razão, Kant chega à conclusão de que além do problema do erro é necessário pensar outro bem mais complexo: a de que a análise entre o entendimento e a razão aponta não apenas para o erro, mas também para uma ilusão que não é empírica, mas transcendental. Se o erro é corrigível e se há método que o possa evitar, o mesmo não será possível com a ilusão, que é natural e inevitável. Portanto, para Kant, o problema da metafísica deverá ser analisado não mais segundo a ótica do erro, mas sob a ótica da ilusão, como fonte positiva do erro.

Ou seja, se o diagnóstico do erro aponta para uma extensão ilícita, ora dos objetos da sensibilidade e ora dos conceitos do entendimento, para os objetos em geral bastando nesse

movimento a introdução do númeno para refrear tal extensão ilícita, agora, o diagnóstico da ilusão inevitável apontará que há outro movimento não decorrente da relação entre as duas faculdades de conhecimento, mas da própria razão. Não se trata mais de uma extensão ilícita dos conceitos puros aos objetos em geral, mas de uma extensão aos objetos incondicionados pensados pela razão.

Segundo Lebrun, em *Kant e o Fim da Metafísica*, o que nos ajuda a diferenciar erro e ilusão é que, no primeiro, temos uma influência disfarçada operando sobre o entendimento, ora pela imaginação ora pela sensibilidade. E, no segundo, na ilusão inevitável que caracteriza a aparência transcendental, “não há uma distorção despercebida que a sensibilidade impõe às leis do entendimento”: o que nos conduz a deformar as noções inteligíveis “é, ao contrário, a exigência intelectual que nos desorienta”. Se no erro do juízo há uma influência que induz o entendimento a desviar-se do seu destino, no caso da razão não há desvio, ela segue sua aparente objetividade seguindo seu curso natural. Enquanto na esfera do erro o entendimento é conduzido a forjar um objeto para além dos dados sensíveis, na ilusão, ao contrário, a pretensão da razão não é forjar um objeto, mas, segundo Allison, é estimular a síntese até um grau que supere toda a experiência possível³⁰.

Para que possamos compreender o que é a ilusão transcendental faremos um breve recorte e estudaremos apenas, na Teologia Transcendental, a idéia de Deus. Devido à extensão e complexidade que o tema da ilusão transcendental apresenta, fomos levados a tal recorte e a elegermos apenas o problema de Deus como objeto da pesquisa. Elegemos tal problema e não outro para a compreensão da ilusão porque, segundo Kant (A 335; B 392), a razão é conduzida, por causa de seu objetivo, ao conhecimento da “coisa que contém a condição suprema da possibilidade de tudo o que pode ser pensado (o ente de todos os entes)”, isto é, o incondicionado. Compreendemos que a idéia que expressa essa condição mais geral ou causa de todo conhecimento é a de Deus, para Kant (A 579; B 607), compreendido não como ser real, necessário e existente, mas como princípio ou ideal que conduz a razão na busca da unidade absoluta.

Além da compreensão do que seja a ilusão transcendental, segundo a análise da idéia de Deus, apontaremos também as maneiras pelas quais, segundo Kant, a ilusão

³⁰ Allison, Henry E. **Kant's transcendental Idealism**. Rev. And enl. Ed. P. cm. New Haven and London: Yale University press, pp. 326, 2004.

transcendental, se relaciona com o erro, ou seja, dá-se a passagem da ilusão transcendental para a ilusão dialética. A relação a ser feita entre ilusão transcendental e ilusão dialética nos auxiliará na compreensão da distinção e, conseqüentemente, da relação entre erro e ilusão. Demonstraremos o movimento que a razão percorre para transformar uma idéia sua em um ser real, necessário e existente - nesta pesquisa, Deus - através da sub-repção transcendental, da hipostasiação e por fim, da objetivação. Este movimento conduz a razão a tomar um ideal seu, a busca do conhecimento da totalidade de todos os predicados possíveis e que por via de uma sub-repção transcendental transforma tal ideal (de uma totalidade de todos os predicados possíveis) na idéia de um todo da realidade (*omnitude realitatis*); depois hipostasia a idéia do *omnitude realitatis* na idéia de um ser (objeto individual – *ens realissimum*) e, conseqüentemente, a personifica em um ser objetivo, necessário e existente, Deus.

Desse modo, podemos afirmar que do problema do erro e da ilusão resultam dois tipos diferentes de extensão ilícita das categorias:

I – Extensão dos objetos da experiência possível às coisas em geral. Este processo conduz ao erro e basta a introdução do númeno como conceito problemático para refrear a influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento.

II – Extensão dos objetos condicionados do entendimento aos objetos incondicionados da razão. Esse procedimento caracteriza a ilusão inevitável.

No primeiro, há uma confusão entre os elementos das faculdades de conhecimento (sensibilidade e entendimento) que induz o entendimento a julgar e a errar. Para Kant, uma reflexão no âmbito do próprio entendimento é suficiente para sanar o problema. No segundo caso, não se trata mais de uma confusão entre os elementos das faculdades de conhecimento, mas de um ato natural da razão ao buscar o incondicionado, a totalidade das condições dadas. Assim, neste proceder que força uma extensão ilícita das categorias do entendimento, temos uma dupla relação com diferentes objetos: a do entendimento com coisas em geral de um lado e a da razão com um conjunto especial de objetos transcendente de outro, ou seja, uma aplicação transcendental de um lado e uma aplicação transcendente do outro, em que a ilusão origina-se da natureza dos princípios envolvidos, enquanto o erro resulta de um uso enganoso dos conceitos do entendimento.

CAPÍTULO I

A ILUSÃO TRANSCENDENTAL E O PROBLEMA DO *ENS REALISSIMUM*

No decorrer das investigações sobre os problemas dialéticos da razão pura, Kant faz várias críticas aos metafísicos dogmáticos por elaborarem descrições sobre a realidade sem, ao menos, se interrogarem se tais verdades se assentavam em fundamentos objetivamente válidos. Vejamos o que Kant diz, em A 593 / B 621, sobre as afirmações que os metafísicos fizeram sobre Deus como um ser absolutamente necessário:

Em todos os tempos se falou do ser absolutamente necessário, mas envidaram-se mais esforços para provar a sua existência do que para compreender como se poderá e até mesmo se se poderá pensar uma coisa desta espécie. Ora, é muito fácil dar uma definição nominal do que seja este conceito, dizendo que é algo cuja não-existência é impossível; mas nem por isso ficamos mais cientes das condições que tornam impossível considerar a não-existência de uma coisa como absolutamente impensável e que são, na verdade, aquilo que se pretende saber, isto é, se através desse conceito pensamos ou não em geral qualquer coisa.

A crítica de Kant aos metafísicos decorre do fato de que afirmavam a existência necessária de algo, sem se preocuparem em demonstrar a fonte que lhes possibilitariam fazer tais afirmações. Para ele, é necessário conhecer o fundamento em que um discurso se assenta, a fim de saber se suas proposições têm validade ou se são inconsistentes. O seu objetivo na análise dos problemas da metafísica é pesquisar a dialética da razão. Desse modo, ele acredita que apenas uma análise da verdade das proposições não é suficiente para galgar o objetivo, mas que será necessário apontar as fontes em que elas se assentam, ou seja, ele, na Teologia, por exemplo, não tem a mera preocupação em afirmar que há de fato um ser necessário e real, mas a preocupação em conhecer o que nos possibilita afirmar que de fato há um ser real e necessário. No seu esforço para demonstrar as fontes que possibilitam ou não a afirmação de uma existência necessária de um *ser realíssimo*, Kant chega a uma dupla conclusão:

I – A de que a idéia de Deus é necessária;

II – A de que a tentativa da razão especulativa em determinar a priori essa idéia é dialética.

Neste esforço para descrever os problemas da razão, em especial o da ilusão, Kant faz uma exposição demonstrando as diferenças entre entendimento e razão e as maneiras que ambos procedem, sendo tal diferença primordial para distinguir também o erro e a ilusão, uma vez que o primeiro situa-se no âmbito das relações do entendimento e o segundo no âmbito das relações da razão. Estabelece-se, primeiramente, uma distinção entre as categorias do entendimento e os princípios (idéias) da razão pelos modos e capacidades de procedimentos que cada um diferentemente opera. As categorias se relacionam com os dados sensíveis, mas de modo algum refletem as qualidades intrínsecas dos objetos em si, isto é, elas não exprimem características estruturais e necessárias da realidade considerada em si mesma. Portanto, toda a sua atividade diz respeito à estruturação do conhecimento, que é possibilitado porque algo foi dado, mas jamais se referem (imediatamente) às coisas fora da relação com as faculdades de conhecimento. Ao contrário do proceder do entendimento, as inferências da razão não formam nenhum juízo empírico objetivo, mas somente procuram reduzir a diversidade dos conceitos do entendimento a “número mínimo possível de princípios”:

Se, como ordinariamente acontece, a conclusão é apresentada como um juízo, para ver se este se deduz de juízos já dados, pelos quais é pensado outro objeto completamente diferente, procuro no entendimento a asserção desta conclusão, a fim de ver se ela não se encontra antecipadamente no entendimento, sob certas condições, segundo uma regra geral. Se encontrar tal condição e se o objeto da conclusão se puder subsumir na condição dada, a conclusão é então extraída duma regra que também é válida para outros objetos do conhecimento. Por aqui se vê que 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 (A 305).

Portanto, as inferências da razão não dizem respeito às intuições e à sua subsumição a conceitos, mas somente aos conceitos e juízos do entendimento. Enquanto o proceder do entendimento, por intermédio do juízo, perfaz uma unidade do dado sensível no conceito, a razão procura a unidade do conhecimento, segundo a *Crítica* em B364:

[...] no seu uso lógico, procura a condição geral do seu juízo (da conclusão) e o raciocínio não é também mais que um juízo obtido, subsumindo a sua condição numa regra geral (a premissa maior). Ora, como esta regra, por sua vez, está sujeita à mesma tentativa da razão e assim (mediante um pro-silogismo) se tem de procurar a condição da condição, até onde for possível, bem se vê que o princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade.

Eis a característica mais geral da razão: enquanto o entendimento opera com o que foi dado (o condicionado), isto é, confere uma unidade sintética à diversidade da percepção, a

razão, por sua natureza intrínseca, busca o incondicionado, ou seja, uma série integral de condições do condicionado para o que foi dado:

A função da razão nas suas inferências consiste na universalidade do conhecimento por conceitos, e o próprio raciocínio é um juízo determinado a priori em toda a extensão da sua condição. Pelo simples entendimento, poderia extrair da experiência a proposição: Caio é mortal. Todavia, procuro um conceito que contenha a condição pela qual é dado o predicado (asserção em geral) deste juízo (ou seja aqui o conceito de homem) e, depois de subsumido o predicado nesta condição em toda a sua extensão (todos os homens são mortais), determino deste modo o conhecimento do meu objeto (Caio é mortal). (B378).

O intuito da razão é construir uma unidade absoluta e sistemática do conhecimento daquilo que foi dado. Poderemos pensar o exemplo que Kant sugere na citação e que expressa essa busca da razão pelo máximo de conhecimento, através da proposição: se afirmamos a premissa “todo filósofo é mortal”, devemos relacionar esta premissa a uma premissa maior, como “todo homem é mortal”, que necessariamente deriva de uma premissa mais geral, “todo animal é mortal” (de que se segue que todo homem é animal), que não diz respeito apenas a todos os filósofos, ou a todos os homens, mas a todos os animais. Esse proceder em busca de uma unidade cada vez mais geral (causa última) é o ato da razão que busca um repouso ao perfazer toda a série, causa de toda condição. O proceder da razão não é uma determinação de novos juízos empíricos sobre objetos, mas uma determinação dedutiva entre juízos do entendimento, ou seja, relaciona essas séries de proposições em uma unidade sistemática ao visar a causa de toda a série. Portanto, a razão age buscando a unidade sistemática do conhecimento por vias de seus princípios. Nestes princípios se radicam os conceitos de Deus, alma e mundo.

Essa breve distinção entre as funções do entendimento e as funções da razão é importante para que possamos discutir o porquê a ilusão se situa no âmbito da razão e como ela ao proceder da causa ao incondicionado busca superar as sínteses, os conceitos e a unidade que o entendimento perfaz. Essas duas questões nos auxiliarão na discussão de dois problemas distintos que norteará nossa pesquisa: a ilusão transcendental e a ilusão dialética. Ou seja, como que de um processo natural a razão conduz os seus princípios a forjar um ser que é causa e fundamento de tudo e que pode ser por estes mesmos princípios conhecido. Esse problema em última estância nos possibilitará uma chave de leitura e de interpretação que contribuirá para que possamos distinguir erro e ilusão.

Se, para Kant, a função das categorias é dar unidade ao dado sensível no conceito, diferentemente, a função dos princípios da razão será dar unidade sistemática aos conceitos e

juízos do entendimento. Disto decorre que, se algo foi dado para síntese e unidade do entendimento, a razão logo pressupõe que algo também foi lhe dado - a causa das condições sensíveis, o incondicionado, que ela busca ao submeter os conceitos e juízos do entendimento tentando realizar a unidade sistemática. A busca pelo incondicionado é um processo natural da razão, uma vez que ela, na tentativa da completude do conhecimento, procura por algo que encerra toda a série em uma condição última. Nesse proceder, a razão não entra em nenhum conflito dialético, uma vez que tal ato é constituinte do seu próprio movimento em busca da unidade absoluta do conhecimento. Sendo assim, em que consiste a ilusão transcendental?

Estamos diante de uma questão que nos impõe certa dificuldade. Primeiro: por que Kant faz uma distinção entre os princípios da razão, a ilusão transcendental e, por conseguinte a ilusão dialética? As abordagens feitas por Kant na Dialética Transcendental tornam menos penosa a discussão acerca do estatuto das idéias da razão e do ideal da razão. Mas, segundo Grier³¹, Kant não é tão claro quanto à distinção entre ilusão transcendental e ilusão dialética:

Not immediately clear is whether the illusion just in the 'hypostatization', or whether the illusion is the 'dialectical substitution of the collective unity for distributive unity' (i.e., the 'subreption'), or again, whether it is something entirely different from either of these. Without downplaying the obvious and serious textual ambiguities as regards the relation between transcendental illusion and the metaphysical errors.³²

No que segue a essa citação, numa nota de rodapé, Grier afirma que “Kant é simplesmente ambíguo quanto aos argumentos dialéticos, se eles são gerados por uma ilusão ou se eles próprios geram uma ilusão”³³. A questão para ela é saber se para Kant eles fundam a ilusão ou, ao contrário, se são decorrentes dela, isto é, ela se pergunta pelas relações estabelecidas entre ilusões dialéticas e ilusão transcendental. Diante das dificuldades apresentadas, tentaremos discutir a ilusão transcendental e em que medida, se possível, ela se distingue de uma ilusão dialética.

Para Kant, a ilusão transcendental, natural e inevitável consiste na tentativa de uma extensão “enganadora” da unidade do dado sensível, elaborada pelos conceitos do entendimento, para além dos limites da própria experiência, por intermédio das idéias da

³¹ Grier, Michelle. Kant's doctrine of transcendental illusion. Cambridge:Cambridge University Press, pp 252, 2001.

³² "Não é imediatamente claro se a ilusão é justamente a 'hipostasiação', ou se a ilusão é a substituição 'dialética da unidade coletiva pela unidade distributiva' (ou seja, a 'sub-repção'), ou ainda, se ela é algo totalmente diferente destes. Sem minimizar o óbvio e as sérias ambigüidades textuais no que se refere à relação entre a ilusão transcendental e os erros metafísicos".

³³ Idem

razão. (A 298 / B 354). Portanto, há na razão regras e máximas para o seu uso, que, apesar de subjetivas, possuem o aspecto de princípios objetivos. Tais regras e máximas pertencem à necessidade subjetiva da razão que, por sua natureza, tenta unificar os conceitos do entendimento em uma unidade. Contudo, pode suceder que a razão toma esta necessidade subjetiva, a de conduzir a unidade do entendimento a mais alta unidade, por uma necessidade objetiva, a de que ela pode por si fazer determinações das coisas em si. Para Kant, a passagem de um princípio subjetivo para um princípio objetivo num intuito de determinar as coisas em si é causada por uma ilusão. Todavia, não se trata de ilusões acidentais e evitáveis, mas de algo que é natural à razão, e mesmo que sejam descoberta as fontes desta ilusão, ela jamais será evitável.

Se a razão age no intuito de dar sistematicidade aos conceitos do entendimento, ela age em conformidade com a sua natureza; todavia, ela pode se enveredar por sofismas quando, no seu processo natural de sistematização, acredita ter alcançado um ponto de repouso, isto é, ter encontrado o incondicionado. Assim, ela sai de seu proceder natural de sistematização do conhecimento e cai em ilusões e conseqüentemente, em erros.

Disto devemos distinguir dois aspectos, dois movimentos da razão:

I - A razão é movida por uma necessidade intrínseca, natural, de conduzir o conhecimento (juízos) do entendimento a uma unidade absoluta e unificar o que é condicionado no incondicionado. Esse princípio da razão, que remonta à série do que foi dado na busca do incondicionado, é um princípio subjetivo que diz respeito à sua organização interna, e visa dar unidade e sistematicidade aos conhecimentos e juízos do entendimento; logo, não diz respeito algum à organização dos objetos, uma vez que tal ato caracteriza a atividade do entendimento na submissão dos dados sensíveis aos conceitos.

II - A razão, que é movida por uma necessidade intrínseca e natural de unificar e sistematizar os conceitos e juízos do entendimento, acredita ser possível conduzi-los à unidade mais elevada, logo incondicionada. Ela assim procede porque há aspectos próprios de sua natureza que a impulsiona a buscar o incondicionado, uma vez que a faz acreditar que tal busca é possível e realizável. Portanto, ela é impulsionada por uma ilusão que Kant denomina de inevitável, já que isso é próprio de sua natureza. Por mais que haja na razão uma ilusão natural (transcendental) que a impulsiona a buscar o incondicionado, para Kant aqui não há erro e menos ainda conflitos dialéticos. Todavia, os problemas surgem quando a razão acredita ter chegado a termo no seu processo de unificação e encontrado o incondicionado.

Assim as suas idéias deixam de serem princípios de organização interna e, por influência da ilusão inevitável, passam a ser princípios de organização dos objetos, isto é, passam por um modo de conhecimento, assumem uma atividade própria àquela do entendimento. Para Grier, aqui se dá a passagem da ilusão transcendental, um ato natural da razão que busca o incondicionado, para a ilusão dialética, que é caracterizada pela a certeza da razão de que encontrou e conhece o incondicionado. No primeiro caso, temos os princípios da razão; no segundo, temos a ilusão transcendental, que pode gerar a ilusão dialética. Com base nessas afirmações, podemos distinguir as idéias da razão, que dizem respeito à sua organização interna em vista do conhecimento do entendimento, da ilusão transcendental, que é a propensão natural da razão em buscar o incondicionado; e, por conseguinte, também entre a ilusão inevitável e a ilusão dialética. Deste modo, a ilusão transcendental consiste na propensão da razão a tomar um princípio subjetivo por um princípio objetivo, ou seja, a razão ao invés de buscar a unidade mais geral (absoluta) do conhecimento, tenta, a priori, determinar representações dos objetos. Essa propensão da razão em buscar o incondicionado é natural e, por assim ser, é inevitável. Mas para Kant a razão pode ser poupada daquilo que é o seu grande fiasco: a certeza (falsa) de ter encontrado o incondicionado e de que o conhece, como um ser necessário, real e existente. Se a ilusão transcendental que conduz a razão a buscar o incondicionado é inevitável, a ilusão dialética (a aparência da verdade), que é gerada a partir desta ilusão, ao contrário, é evitável. Deste modo, acreditamos ser possível distinguir entre ilusão transcendental e ilusão dialética: a primeira é caracterizada pela busca do incondicionado e a segunda é caracterizada pela certeza da razão de que o incondicionado foi encontrado (e é plenamente conhecível).

Para que possamos compreender este duplo movimento da razão, que apresentamos, seguiremos o raciocínio de Michelle Grier, que, em seu livro ³⁴*Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, faz uma distinção entre princípios da razão e ilusão transcendental ao basear-se na afirmação de Kant, segundo a qual, que de um lado, as idéias da razão são subjetivamente necessárias e, de outro, que “algum uso delas como conceito de objeto” real e existente é dialético. Desse modo, a exigência do incondicionado não tem nada de dialético, mas pode gerar a substituição dialética (sub-repção transcendental) de um princípio por um objeto. Qual é a causa disto?

³⁴ Grier, Michelle. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Retomemos o raciocínio de Grier. Ela tenta explicar a distinção entre as idéias da razão e a ilusão transcendental (e, conseqüentemente, a ilusão dialética que decorre da ilusão transcendental) através de um princípio de explicação do incondicionado que ela denomina de P1 e P2:

1 - "... o princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade" (A308 / B364). Grier nomeia essa proposição de P1, e P1 expressa o princípio subjetivo da razão que tem por função governar o uso de nossa faculdade intelectual conduzindo o conhecimento a mais alta unidade, ou seja, é uma exigência formal da razão, uma máxima lógica, uma exigência subjetiva.

2 - "... dado o condicionado, é também dada (isto é, contida no objeto e na sua ligação) toda série das condições subordinadas, série que é, portanto, incondicionada" (A308 / B364). Para Grier, essa segunda proposição representa P2, que não mais expressa uma exigência subjetiva para direcionar o entendimento a mais alta unidade, mas conduz à passagem de um princípio que representa uma necessidade subjetiva da razão para um princípio transcendental que afirma uma realidade objetiva e necessária das coisas.

Se, para Grier, P1 conduz o entendimento a mais alta unidade, P2 "conduz-nos a assumir que nossa exigência pela unidade incondicionada do pensamento pode ser satisfeita objetivamente, isto é, que o incondicionado que proporciona a explicação definitiva (sistemática) ou metafísica para nossas investigações é dado"³⁵. Deste modo, P2, que expressa a exigência da busca do incondicionado que supostamente foi dado, é que gera, isto é, que faz a passagem das idéias para a ilusão transcendental. Enquanto P1 expressa uma possibilidade lógica (nunca atingível) de conduzir o condicionado ao incondicionado, P2 expressa a possibilidade real (atingível) de que com o condicionado, o incondicionado foi dado e pode ser conhecido. Tal movimento desencadeia um processo que conduz da sub-repção, passando pela hipostasiação e por fim a objetivação de uma idéia da razão, nesta pesquisa; a de Deus, em ser real e objetivamente existente.

I - SUB-REPCÃO, HIPOSTASIAÇÃO E OBJETIVAÇÃO

³⁵ Grier, Michelle. Kant's doctrine of transcendental illusion. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Tentaremos demonstrar, a partir das análises de Kant, o processo pelo qual se dá a passagem de uma atividade natural da razão, a busca pelo incondicionado, para a ilusão dialética, o ato em que a razão afirma ter encontrado o incondicionado e o conhece. Iniciamos essa discussão com uma nota que Kant faz em A 583 / B 611:

Esse ideal do ser realíssimo, embora seja apenas uma simples representação, é, primeiramente, realizado, isto é, transformado em objetos, depois hipostasiado e, finalmente, por um processo natural da razão, dirigido para o acabamento da unidade, mesmo personificado, como em breve mostraremos, porque a unidade reguladora da experiência não repousa sobre os fenômenos (sobre a sensibilidade isolada), mas sobre o encadeamento pelo entendimento (numa apercepção) do que há de diversos; por conseqüência, a unidade da realidade suprema e a completa determinabilidade (possibilidade) de todas as coisas parecem residir num entendimento supremo, portanto, numa inteligência.

Essa nota aponta os passos que a razão percorre para fazer a passagem de um ato natural seu, a busca do incondicionado, para uma ilusão dialética, ou seja, converte um ideal num objeto plenamente conhecido; no caso de nossa pesquisa, Deus. Como podemos notar essa conversão do ideal num objeto dá-se segundo um processo que perfaz três passos: sub-repção transcendental, hipostasiação e objetivação (personificação do ideal da razão).

A nossa discussão sobre a sub-repção transcendental, a hipostasiação e a objetivação tem por meta mostrar como a razão produz o *ens realissimum* (Deus como ser necessariamente existe). Para Kant a idéia de Deus é necessária como princípio ou ideal da razão, mas jamais como uma realidade objetiva; assim, Deus só é pensado como ser real e necessário (ilusoriamente) porque a razão o concebe. As pesquisas de Kant, na Dialética Transcendental, sobre o *ens realissimum* têm por propósitos mostrar como foi possível à razão, ao longo da história, poder afirmar que conhece Deus, como um ser real, necessário e absoluto. Para refletirmos sobre a aparência transcendental (ilusão dialética), que, segundo Kant, possibilitou à razão a afirmação de ter encontrado uma verdade segura e inabalável da existência de Deus, demonstraremos as suas explicações através de três passos: a sub-repção transcendental, a hipostasiação e a objetivação.

Para Kant, a pretensão da razão tem por fundamento um princípio válido: a busca do incondicionado ao procurar a completude absoluta do conhecimento. Mas, para que a razão alcance a unidade absoluta e sistemática, é necessário o conhecimento de todos os predicados possíveis e saber quais pertencem a cada coisa e quais não pertencem. Ao conjunto de todos

estes predicados possíveis, Kant chama de princípio da determinação total da experiência sensível. Para ele, o que a razão faz primeiramente, no processo de busca do incondicionado, é uma sub-repção da totalidade de todos os predicados possíveis na idéia de um todo da realidade (*omnitude realitatis*); depois hipostasia a idéia do *omnitude realitatis* na idéia de um ser (objeto individual) e, conseqüentemente, a personifica em um ser objetivo (Deus). Portanto, a idéia de Deus como ser real e necessariamente existente não é nada mais do que a hipostasiação da idéia de uma totalidade de todos os predicados possíveis em um objeto. Logo, a razão se envereda por aparências dialéticas ao tomar um ideal transcendental, o da totalidade de todos os predicados, que é válido para a unidade e sistematicidade do conhecimento empírico, por um princípio constitutivo do conhecimento dos objetos.

Retomemos os três passos que, segundo Kant, a razão percorre para transformar um ideal num ser real, objetivo e necessário:

I - Formação da idéia de uma totalidade de toda possibilidade, isto é, do princípio da determinação completa (onde pensamos a totalidade de todos os predicados possíveis), (A572 / B600). A idéia de uma totalidade de toda possibilidade é um ideal da razão, logo uma idéia singular, a de uma entidade individual (Deus, alma, mundo). Ela é o substrato que contém todo o material para a determinação dos objetos ou o substrato para que a possibilidade absoluta de alguma coisa seja pensada. Desse modo, constitui-se como fundamento para toda determinação (A574/ B602).

II - Passagem da idéia de uma totalidade de toda possibilidade a um todo da realidade (*totum realitatis*). O que equivale à idéia de objeto individual, à idéia de um todo da realidade (A576 / B605).

III - Conexão entre a idéia de um todo da realidade (*omnitude realitatis*) e um ser necessariamente existente (*ens realissimum*) e, conseqüentemente, a afirmação da existência objetiva da idéia do *ens realissimum* (A 577 / B 605). Vejamos o que diz Kant em A 573 / B 601:

A proposição: todo o existente está integralmente determinado significa que, não só de cada par de predicados opostos dados, mas também de todos os predicados possíveis, há sempre um que lhe convém; mediante esta proposição não somente se confrontam logicamente entre si os simples predicados, mas a própria coisa se compara, transcendentalmente, com o conjunto de todos os predicados possíveis. Tal proposição equivale a dizer que, para conhecer inteiramente uma coisa, é preciso conhecer todo o possível e desse modo determiná-la, quer afirmativa, quer negativamente. A determinação completa é, por conseguinte, um conceito que nunca podemos representar in concreto na sua totalidade e funda-se, pois, sobre uma idéia

que reside unicamente na razão, a qual prescreve ao entendimento a regra do seu uso integral.

Para Kant, todo conhecimento de algo e toda unidade absoluta resultante do conhecimento de uma coisa estão sujeitos ao princípio da determinação. O conhecimento do primeiro será possível pela conveniência ao objeto de um entre dois predicados opostos, segundo uma operação do entendimento. E quanto ao segundo, para que haja uma determinação, deverá ser submetido ao princípio da determinação completa, e tal determinação somente será possível pela conveniência de um predicado entre todos os predicados possíveis e a si opostos, segundo uma operação da razão. Para Kant, a determinação do primeiro tem seu fundamento no princípio da contradição porque considera cada coisa em relação a dois predicados contrários; a determinação do segundo tem o seu fundamento no princípio da determinação completa, pois não considera cada coisa apenas em sua relação a dois predicados, mas ao conjunto de todos os predicados das coisas em geral.

Esta reflexão é importante para que possamos compreender o porquê, segundo Kant, a razão, por uma analogia, converte este princípio - o da totalidade da possibilidade da determinação empírica - na idéia do todo da realidade (*omnitude realitatis*). Uma vez que este todo jamais poderá ser determinado ou ser apresentado *in concreto*, já que tem o seu fundamento no ideal da razão, que possui somente papel regulador para o uso das regras do entendimento, como diz Kant em A 576 / B 604:

Se a determinação completa tiver, pois, na nossa razão, por fundamento, um substrato transcendental que contenha, por assim dizer, a provisão de matéria de onde podem extrair-se todos os predicados possíveis das coisas, então este substrato não é senão a idéia de um todo da realidade (*omnitude realitatis*).

Portanto, a totalidade possível da determinação empírica é convertida no *omnitude realitatis*, que, para Kant, diz respeito “à unidade central da razão, uma idéia ou proposição implícita em algum princípio racional de determinação”. Até esse passo, Kant apenas demonstra como as idéias da razão, ao operarem na atribuição de uma unidade sistemática aos conceitos e juízo do entendimento, criam a idéia de um todo da realidade (*omnitude realitatis*). Analisaremos pormenorizadamente cada um desses passos que a razão percorre até chegar à afirmação do *ens realissimo* como ser necessariamente existente e real: a sub-repção transcendental, a hipostasiação e a objetivação

1º PASSO: A SUB-REPEÇÃO TRANSCENDENTAL

A conversão que acima salientamos, a do princípio da totalidade da possibilidade da determinação empírica em um princípio transcendental da determinação das coisas em geral, é o que Kant chama de sub-repeção transcendental:

Ora, de fato, só os objetos dos sentidos nos podem ser dados e unicamente no contexto de uma experiência possível e, por conseguinte, nada é objeto para nós, a menos de pressupor o conjunto de toda a realidade empírica como condição da sua possibilidade. Por uma ilusão natural, consideramos isto um princípio válido para todas as coisas em geral; mas, na verdade, só o é para aquelas que são dadas como objetos dos nossos sentidos. Sendo assim, se suprimirmos esta limitação, converteremos em princípio transcendental da possibilidade das coisas em geral o princípio empírico dos nossos conceitos da possibilidade das coisas como fenômenos (A 582 / B 610).

Essa transformação equivale a uma sub-repeção, uma confusão (contrabando) entre as condições objetivas e as condições subjetivas da razão, e é decorrente da carência de uma distinção entre um princípio empírico como possibilidade de todas as coisas como objetos da experiência possível e um princípio transcendental que diz respeito apenas às coisas em geral. Eis, então, a pré-condição para que a razão possa transformar tal princípio na idéia de um ser individual que se pressupõe fundamento de toda realidade. Para Allison, esse passo é fundamental para a transformação da totalidade da experiência possível na idéia do *omnitudo realitatis*³⁶. Para ele este passo é a pré-condição para a hipostasiação de um princípio da razão em um ser individual, ou, após serem dadas as pré-condições (a sub-repeção transcendental de um princípio válido para a experiência sensível em um princípio válido para as coisas em geral) abre-se a passagem para o segundo passo, que é a constituição da idéia de um objeto individual.

³⁶ ALLISON, Henry E. **Kant's transcendental Idealism**. Rev. And enl. Ed. P. cm. New Haven and London: Yale University press, pp. 399, 2004.

2º PASSO: A HIPOSTASIAÇÃO

Para Grier, “a visão geral de que as idéias funcionam como pressuposição necessária para transição do princípio da determinação completa para a idéia de Deus” é o que Kant denomina hipostasiação. Seguindo essa mesma ordem de investigação, Allison acredita que a ilusão natural tem por meta a idéia do *ens realissimum* e, para obter êxito, se apóia na idéia do *omnitudo realitatis*. Desse modo, o conceito do *omnitudo realitatis* é uma etapa do processo dialético em que é fornecido o conteúdo de uma idéia e funciona como um passo importante para a hipostasiação do *ens realissimum*. Voltemos a Kant (A 574 / B 602) para que possamos compreender este processo, o da hipostasiação:

Embora esta idéia do conjunto de toda a possibilidade, na medida em que tal conjunto subjaz como condição da determinação completa de cada coisa, seja ainda indeterminada em relação aos predicados que podem constituir esse conjunto e, por seu intermédio, nada mais pensemos que um conjunto de todos os predicados possíveis em geral, no entanto, examinando-a de mais perto, encontramos que esta idéia, como conceito originário, exclui uma porção de predicados que já são dados como derivados através de outros ou são incompatíveis entre si e que se depura até formar um conceito integralmente determinado a priori, convertendo-se assim no conceito de um objeto singular, completamente determinado pela simples idéia, e que se deve por conseguinte chamar um ideal da razão pura.

Para Kant, tal idéia do conjunto de toda a possibilidade, presumindo-se pelo conceito de um objeto que é completamente determinado, é idéia de uma entidade individual ou objeto singular como ele afirma:

Se prosseguirmos nesta nossa idéia e a hipostasiarmos, poderemos determinar o Ser originário, mediante o simples conceito da realidade suprema, como um ser único, simples, totalmente suficiente, eterno, etc., numa palavra, determiná-lo na sua perfeição incondicionada por todos os seus predicamentos. O conceito de um tal ser é o de Deus, pensado em sentido transcendental e, deste modo, o ideal da razão pura é objeto de uma teologia transcendental... (A 580 / B 608).

Neste segundo passo da explicação, temos a ultrapassagem dos limites e das atribuições do ideal da razão, em que ela se apossa do conceito de toda determinação completa da realidade, que é um ideal e nada diz respeito à determinação completa das coisas em geral, e o toma por uma realidade dada objetivamente. A denúncia de Kant é que a razão converte um princípio válido para a determinação do uso dos conceitos do entendimento em algo aplicável às coisas em geral. O processo de hipostasiação levado a termo pela razão

identifica a idéia de um todo determinado, que caracteriza a possibilidade da determinação empírica, em um conceito de um objeto individual: a *omnitude realitatis*. Para Allison essa identificação do princípio de totalidade da possibilidade da determinação empírica com um todo da realidade (*omnitude realitatis*) é o primeiro passo para a conversão da *omnitude realitatis* no *ens realissimum*. Desse modo, toma-se um princípio válido para os objetos da experiência em geral como se fosse um princípio válido para as coisas em geral, ou seja, “convertemos em princípio transcendental da possibilidade das coisas em geral, o princípio empírico de nossos conceitos da possibilidade das coisas como fenômenos” (A 583 / B 611).

3° PASSO: OBJETIVAÇÃO DA IDÉIA DO *ENS REALISSIMUM*

Este movimento procede da própria razão, que, primeiro, transforma um princípio subjetivo na idéia de um objeto (ser individual) e, conseqüentemente, toma tal idéia como um ser necessariamente existente:

Tal é pois o curso natural da razão humana. Primeiro convence-se da existência de qualquer ser necessário. Reconhece neste uma existência incondicionada. Procura então o conceito do que é independente de qualquer condição e encontra-o naquilo que é, em si, a condição suficiente de tudo o mais, isto é, no que convém toda a realidade. Mas o todo sem limites é unidade absoluta e implica o conceito de um ser único, ou seja, do Ser supremo; a razão conclui assim que o Ser supremo, como fundamento originário de todas as coisas, existe de modo absolutamente necessário. (A 587 / B 615)

O que era um princípio para toda experiência possível foi sub-repticiamente transformado em uma idéia, a da *omnitude realitatis*, e, assim então, hipostasiada na idéia de um ser supremo, por fim, a idéia de um ser é tomada como a idéia de um ente absolutamente determinado, que, segundo Kant (A 576 / B 604), possui em si todos os predicados positivos possíveis. Desse modo, a realidade toda está nele, uma vez que é a idéia de um todo da realidade.

Kant, ao falar do *ens realissimum* e da pretensão da razão em transformá-lo em um ser objetivo e determinado, conclui que tal pretensão conduz a uma proposição que é em si sub-reptícia, pois a necessidade da razão em postular o todo da realidade de modo algum implica

na afirmação de que o *ens realissimum* existe, uma vez que a necessidade de um todo da realidade serve somente como princípio que norteia a unidade e sistematicidade dos dados sensíveis segundo conceito. Disto resulta que, dentre todos os predicados possíveis que a razão prescreve para a unidade da experiência sensível, nenhum pode ser atribuído a Deus ou ao *ens realissimum*, que é caracterizado pelos atributos de perfeição e onipotência, uma vez que tais atributos nada possuem de sensível, e, portanto, não podem corresponder a nenhum objeto dado à sensibilidade. Logo, resta ao conceito especulativo da idéia de Deus apenas um papel diretivo (regulador) do conhecimento, mas de modo algum uma possibilidade objetiva; se assim for, tal concepção será a nítida expressão da ilusão dialética.

Retomemos a questão da objetivação do *ens realissimum*, segundo o princípio de explicação do incondicionado apresentado por Grier na distinção entre P1 e P2. Em princípio, temos duas considerações acerca da idéia do *ens realissimum*. A primeira é que ela é uma idéia subjetivamente necessária e a segunda é que, ao tomarmos como um dado objetivo e existente, caímos numa ilusão dialética. Sobre o primeiro ponto, em B 384 Kant afirma que:

Entendo por idéia um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda. Os conceitos puros da razão, que agora estamos a considerar, são pois idéias transcendentais. São conceitos da razão pura, porque consideram todo o conhecimento de experiência determinado por uma totalidade absoluta de condições. Não são forjados arbitrariamente, são dados pela própria natureza da razão, pelo que se relacionam, necessariamente, com o uso total do entendimento.

Ou,

Embora tenhamos de dizer dos conceitos transcendentais da razão que são apenas idéias, nem por isso os devemos considerar supérfluos e vãos. Pois ainda quando nenhum objeto possa por eles ser determinado, podem, contudo, no fundo e se serem notados, servir ao entendimento de cânone que lhe permite estender o seu uso e torná-lo homogêneo; por meio deles o conhecimento não conhece, é certo, nenhum objeto, além dos que conheceria por meio dos seus próprios conceitos, mas será melhor dirigido e irá mais longe neste conhecimento.

Portanto, para Kant a idéia do *ens realissimum*, como um ideal da razão, é subjetivamente necessária e tem por função auxiliar no processo de conhecimento buscando a maior abrangência possível dos conceitos do entendimento em vista de uma sistematicidade. Mas o contrário também ocorre e é próprio da natureza da razão, que assume como verdadeiro que o conhecimento do incondicionado pode ser plenamente realizável. Uma análise interessante dessa confusão é feita por Robert Theis em seu artigo *L'illusion*

*transcendentale*³⁷: diz que Kant faz uma afirmação importante do incondicionado e da ilusão que daí resulta:

Celle-ci [= l'illusion R. T.] nous ne pouvons l'éviter, parce que nous devons penser que celui qui est lié à la nature particulière de notre sujet. Comment faut-il comprendre cette explication de Kant? La difficulté du texte réside dans la première partie de la justification: 'parce que nous devons penser un objet de manière inconditionnée (weil wir ein Objekt unbedingt denken musen)'. Il faut éviter ici en premier lieu un malentendu. Kant ne dit pas: parce que nous devons penser un objet inconditionné (ein unbedingtes Objekt), mais: un objet de façon inconditionné. Le problème de l'illusion doit ainsi être posé au niveau de la pensée de l'objet.³⁸

O que nos interessa nesta afirmação de Theis é o fato de que ela é concordante com as várias explicações de Kant na Dialética Transcendental segundo as quais o incondicionado jamais poderá ser dado, mas pode ser pensado sem nenhuma contradição. Logo, pensar algo de modo incondicionado é pensá-lo segundo uma posição, em que o condicionado é colocado em vista da possibilidade do incondicionado, ou seja, da possibilidade de sua completa determinação, mas que jamais poderá ser realizado e jamais também poderá sair do horizonte da simples possibilidade. Portanto, o incondicionado deve ser pensado como uma posição, um horizonte para a completude do conhecimento, pois pensar algo segundo um modo incondicionado é pensá-lo segundo um ideal da razão, que tem por função um papel regulador para todo conhecimento. Desse modo, o incondicionado não pode ser concebido como um modo de conhecimento ou como um objeto a ser conhecido, mas como um ideal que conduz o conhecimento a alcançar cada vez mais uma sistematicidade sem, contudo, encontrar um repouso, isto é, a totalidade absoluta de suas possibilidades.

Para concluirmos a discussão sobre a sub-repção transcendental, a hipostasiação e a objetivação do incondicionado, retomamos ao princípio de explicação do incondicionado, tal como analisado por Grier em termos de P1 e P2. Para ela, o que conduz a razão à hipostasiação é o "princípio transcendental ilusório P2, que impele a razão a assumir que dado todo condicionado, necessariamente foi dado também o incondicionado e que a exigência do pensamento que busca a mais alta unidade pode ser plenamente satisfeita".³⁹ Desse modo,

³⁷ Theis, Robert. "De l'illusion transcendental". In: **Kant-Studien**, Berlim, pp. 120-30, 1985.

³⁸ " esta [= a ilusão R. T.] nós não a podemos evitar, porque devemos pensar que isto está/é ligado à natureza particular de nosso sujeito. Como se deve compreender esta explicação de Kant? A dificuldade do texto reside na primeira parte da justificação: ' porque devemos pensar um objeto de modo incondicionado (weil wir ein Objekt unbedingt denken musen) '! É necessário evitar aqui em primeiro lugar um mal-entendido. Kant não diz: que devemos pensar um objeto incondicionado (ein unbedingtes Objekt), mas: um objeto de modo incondicionado. O problema da ilusão deve assim ser posto a nível do pensamento do objeto "."

³⁹ Grier, Michelle. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. Cambridge:Cambridge University Press, 2001.

para ela, é a “exigência do incondicionado que gera a substituição dialética”, isto é, a sub-repção transcendental e a hipostasiação. Logo, P2 está na base da transformação da idéia de Deus em um objeto real.

Após esta breve discussão, nos deteremos no que é para Kant a ilusão transcendental, o incondicionado e os modos como a razão hipostasia o seu ideal em objeto, ou seja, como por intermédio da idéia do *ens realissimum* a razão faz a passagem da ilusão transcendental (da propensão natural da exigência do incondicionado) para a ilusão dialética (o conhecimento da existência real e necessária do *ens realissimum*). Para isso, retomemos a afirmação de Kant de que Deus (*ens realissimum*) é algo necessário da razão (A 585 / B 613):

Ora, a razão procura o conceito de um ser a que convenha uma prerrogativa de existência, como a necessidade incondicionada, não tanto para concluir a priori do seu conceito para a sua existência (pois se a tal se atrevesse, teria apenas que procurar entre simples conceitos e não precisaria de tomar para fundamento uma existência dada), mas somente para encontrar, entre todos os conceitos de coisas possíveis, aquele que não implique nada que repugne à necessidade absoluta, pois que, mediante o primeiro raciocínio, é certo e seguro para a razão que deve existir algo absolutamente necessário. Se puder então eliminar tudo o que não se compadece com essa necessidade, exceptuando uma coisa, esta coisa será o ser absolutamente necessário, quer possa ou não conceber-se a sua existência, isto é, deduzi-la somente do seu conceito.

Para Kant o *ens realissimum* é o ideal da razão, pois, se o entendimento atribui a um objeto um único predicado entre dois predicados contraditórios, a razão atribui a um conceito do entendimento um predicado não mais entre dois predicados contraditórios, mas entre todos os predicados possíveis. Desse modo, no intuito de fazer a determinação completa, a mais alta unidade a que o conhecimento da realidade pode chegar, a razão pensa, entre todos os predicados possíveis, um conceito que sobre si possa reunir todos os predicados possíveis. E entre todos os conceitos, um em particular pode reunir todo o diverso, isto é, a razão busca entre todas as possibilidades de determinações das coisas apenas uma em que todas as outras podem ser reunidas e derivadas. Isso é o que caracteriza o ideal da razão na busca da determinação completa do conhecimento. Entre todos os conceitos, qual deles pode em si reunir todos os predicados possíveis? Para Kant, é o do *ens realissimum*. Desse modo, eis que a razão encontra um princípio a partir do qual a determinação completa do conhecimento de todos os predicados possíveis pode ser derivada, contudo, tal princípio é somente o ideal não um objeto. Mas, como salienta Grier, dado P1, a razão necessariamente busca P2 como o fundamento em que P1 é possível.

Nas suas investigações sobre o *ens realissimum*, Kant se deparou com um duplo aspecto a partir do qual girou toda a discussão na dialética transcendental sobre a tese do ser, o que poderíamos chamar um aspecto positivo e um aspecto negativo. O aspecto positivo se caracteriza pela tácita afirmação de que o *ens realissimum* é um ente real e necessariamente existente e, por isso, plenamente conhecível. O aspecto negativo expressa que o ser não é um predicado real (nada diz sobre os dados da experiência sensível), o predicado de uma *res*. Desse modo, segundo o aspecto negativo podemos afirmar que a realidade, por sua dimensão sensível, não se identifica com o ser, ou seja, nega ao ser, que não denota nenhuma característica sensível, a possibilidade de existência; esta dimensão expressa que o *ens realissimum*, por não poder ser um objeto real, será a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. O que para Kant em A 599 / B 627:

Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico é simplesmente a cópula de que têm os seus objetos: Deus é onipotência; a minúscula palavra *é* não é um predicado mais, mas tão-somente o que põe o predicado em relação com o sujeito. Se tomar pois o sujeito (Deus) juntamente com todos os seus predicados (entre os quais se conta também a onipotência) e disser Deus é, ou existe um Deus, não acrescento um novo predicado ao conceito de Deus, mas apenas ponho o sujeito em si mesmo, com todos os seus predicados e, ao mesmo tempo, o objecto que corresponde ao meu conceito.

Disso resulta que Deus, sujeito, não pode ser tratado segundo o modo como são tratados os predicados. Não pode ser tratado como coisa, como os dados sensíveis e tampouco poderá ser tratado em termos de existência. Em seu aspecto negativo, ele deve ser tratado como uma posição (ideal), uma vez que a posição não põe as coisas na realidade efetiva (na existência), senão cairia na hipostasiação ao tomar uma posição (ideal) por um objeto; portanto, somente põe as condições para que algo possa ser conhecido. A posição não faz com que uma coisa exista, mas somente nos dá a possibilidade de reconhecer um objeto como existente. Eis porque a idéia do *ens realissimum* é um ideal da razão. Logo, em seu sentido negativo o *ens realissimum* é uma idéia necessária da razão e, em seu sentido positivo, ele é construção falaciosa da razão, que está na base da ilusão dialética.

II - A TENTATIVA DA RAZÃO EM DETERMINAR O *ENS REALISSIMUM* É DIALÉTICA

O processo pelo qual a razão transforma o seu ideal no *ens realissimum* (um Deus necessariamente existente e dotado de perfeição e onipotência) dá-se por via dos passos que anteriormente apresentamos: sub-repção transcendental (identificação da determinação completa da realidade com *omnitudo realitatis*), hipostasiação (passagem da idéia do *omnitudo realitatis* à idéia do *ens realissimum* como ser plenamente conhecível) e objetivação (personificação de uma idéia em um ser necessariamente existente). Contudo, o que conduz a razão a fazer tal processo que vai da identificação completa da realidade ao *omnitudo realitatis*, e a identificação deste ao *ens realissimum* e, conseqüentemente, a afirmação de sua existência, é P2.

Apoiado nas suas investigações que apontam para a impossibilidade do *ens realissimum* como ser objetivamente existente e necessário, Kant faz duras críticas aos metafísicos dogmáticos, que acreditavam ter provas seguras e suficientes da existência necessária e absoluta do *ens realissimum* (Deus). Ao analisar as provas apresentadas pelos metafísicos, Kant conclui que só há três provas possíveis que tentam provar a existência do *ens realissimum*: a ontológica, a cosmológica e a físico-teológica. Para ele, as duas últimas têm por fundamento a prova ontológica. Discorreremos brevemente somente sobre a prova ontológica, primeiro porque o nosso objeto de pesquisa é o erro e a ilusão transcendental e como a razão, por intermédio da idéia do *ens realissimum*, opera a passagem de um ideal para um ser real, produzindo uma ilusão dialética, isto é, como da ilusão transcendental pode resultar a ilusão dialética (o erro). Mas, contudo, tentaremos compreender a ilusão transcendental através da idéia de Deus e em especial a prova ontológica, já que para Kant, ela serve de fundamento para as outras provas.

Kant afirma que todas as provas de Deus, em especial a que tratamos aqui, a ontológica, têm sido tratadas a partir de “grandes porções de exemplos”, denunciando que todas são pautadas apenas em juízos, derivados não das coisas, mas de princípios lógicos. Quer dizer, a necessidade lógica de um juízo não é uma necessidade absoluta do existir das coisas. Isso nos possibilita, de antemão, afirmar que tais provas se fundamentam em princípios meramente subjetivos de nosso conhecimento e não nas condições objetivas

(princípios objetivos) que tornam possível a aplicação dos princípios subjetivos, em vista da produção de conhecimento:

Contudo, esta necessidade lógica demonstrou um tão grande poder de ilusão que, embora se tivesse formado o conceito *a priori* de uma coisa, de tal maneira que na opinião corrente a existência esteja incluída na sua compreensão, julgou-se poder concluir seguramente que, convindo a existência necessariamente ao objeto desse conceito, isto é, sob a condição de pôr esta coisa como dada (como existente), também necessariamente se põe a sua existência (pela regra da identidade), e que este ser é, portanto, ele próprio, absolutamente necessário, porque a sua existência é pensada conjuntamente num conceito arbitrariamente admitido e sob a condição de que eu ponha o seu objeto (A 594 / B 622).

O que Kant aqui denuncia é a tentativa dos metafísicos que buscavam derivar a existência da essência, apoiados na afirmação de que não poderiam pensar um ser absolutamente necessário sem o pensá-lo como concomitantemente existente. Recorreremos novamente à análise de Grier, para melhor compreendermos a crítica de Kant aos metafísicos: dado P1, segue necessariamente P2. Os metafísicos afirmavam que um ser necessário é, portanto, um ser cuja não-existência é impossível. Temos aqui a passagem do pensamento do ser absolutamente necessário (P1) para um ser necessariamente existente (P2). A crítica de Kant é que os metafísicos faziam essa passagem porque se apoiavam no princípio da necessidade lógica do juízo ao não considerar o princípio da necessidade absoluta do existir das coisas, e acabavam por confundir possibilidade e realidade. Podemos demonstrar esses argumentos em dois exemplos segundo duas formas:

I – Podemos conceber a possibilidade do ser absolutamente real.

Ora, em toda a realidade está compreendida também a existência.

Portanto, a existência está contida no conceito de possibilidade.

II – Temos a idéia de um ser perfeito.

Ora, se ele não existisse seria imperfeito.

Portanto, ele existe.

Ora, o que Kant novamente denuncia é o sofisma que resulta da passagem da simples possibilidade de conceber um conceito a deduzir daí a existência de algo real, ou seja, a confusão entre possibilidade e realidade. É o que Kant chama de sub-repção transcendental. Para ele, o que torna possível distinguir entre algo real e algo possível não é o conceito, mas

somente a existência, isto é, a experiência. Desse modo, para Kant a existência não é uma perfeição, a “existência não se prova, experimenta-se”. Sobre este movimento vejamos uma afirmação de Otfried Höffe, que explicita com maior clareza o problema da prova ontológica:

A afirmação mais radical de Kant a respeito da teologia natural não é que não se pode demonstrar Deus teoricamente, mas que a razão teórica nem sequer tem uma possibilidade legítima para perguntar pela existência de Deus. Pois, ‘existência’ é uma categoria, de modo que a pergunta pela existência de Deus pressupõe que Deus é algo determinável por categorias. Assim, a pergunta confunde uma idéia transcendental com um conceito transcendente; a representação de uma completude absoluta do saber, imprescindível para a razão pura, é trocada pelo conceito de objeto possivelmente existente. Não só os diversos passos da demonstração, mas já o conceito de título de ‘existência de Deus’ envolvem a teologia especulativa na ilusão dialética.⁴⁰

Assim, Kant refuta as provas da existência de Deus e mostra o proceder dialético da razão que transforma um princípio seu que é meramente subjetivo em um princípio objetivo. Portanto, poderemos concluir a discussão sobre a prova ontológica de Deus com o que afirma Kant em A 602 / B 630:

Por conseguinte, em vão se despendeu esforço e cansaço com a célebre prova ontológica (cartesiana) da existência de um Ser supremo a partir de conceitos, e assim como um mercador não aumenta a sua fortuna se acrescentar uns zeros ao seu livro de caixa para aumentar o seu pecúlio, assim também ninguém pode enriquecer os seus conhecimentos mediante simples idéias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

⁴⁰ HÖFFE, OTTRIEF. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Viktor Hamn e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, pp. 164, 2005. (col. tópicos).

O nosso intento neste trabalho foi pesquisar, na *Crítica da Razão Pura*, o que é o erro e a ilusão inevitável para Kant. A pesquisa teve por fio condutor a advertência de Kant: que as indagações sobre o erro, sem a preocupação em demonstrar as fontes que o possibilita, trouxeram poucas contribuições para a investigação das questões metafísica, uma vez que tal procedimento poderia nos conduzir a analisar o problema somente pela via de uma vertente psicológica e assim apontarmos como o fundamento do erro a vontade ou outros mecanismos, sem jamais descobrirmos a sua fonte positiva. Apenas um esclarecimento do que seja o erro, sem uma investigação de suas fontes positivas, pouco contribuiria para pensar questões como as colocadas pela razão, acerca de Deus, da alma e do mundo. No decorrer desta pesquisa percebemos, segundo uma leitura de Lebrun, que há duas grandes contribuições ou novidades introduzidas por Kant: uma que se refere ao tratamento do erro e outra que se refere ao tratamento da ilusão:

I – Em primeiro lugar, o estatuto conferido ao problema do erro: não se tratou de refutar diretamente os erros nem o atribuir à vontade ou a algum mecanismo psicológico; tratou-se de descobrir a fonte do erro. A atribuição kantiana de que o juízo é a fonte do erro trouxe-nos algumas dificuldades para a nossa reflexão, pois, se o juízo é um ato do entendimento e se o entendimento é a fonte da verdade, como poderia, então, o juízo ser fonte do erro?

A solução de Kant foi inovadora. Se o juízo erra, não é porque ele, em seu reto agir, produz o erro, mas porque há sobre o entendimento uma influência despercebida que o induz a tomar o aparente pelo verdadeiro. Tal influência é dupla: a da imaginação e a da sensibilidade. Contudo, o problema ainda persistia: como seria possível que sensibilidade exercesse uma influência - mesmo que despercebida - sobre o entendimento, se ela é, como estabelece o próprio Kant, uma faculdade passiva, que somente recebe o múltiplo sensível? O ponto central que nos possibilitou pensar tal questão foram dois conceitos que Kant apontou como o grande erro dos metafísicos, – em especial Leibniz e Locke – a sensualização dos conceitos e a intelectualização das formas sensíveis. Para Kant, ambos conduziam à confusão entre os fundamentos subjetivos e objetivos do juízo, segundo três condições:

→ O primeiro tem por fonte a influência despercebida da imaginação que induz o entendimento a julgar: ela apresenta imagens não-derivadas de dados sensíveis, como se fossem representações destes para o julgamento do entendimento, que as toma por verdadeiras e profere juízos de realidade. Poderemos assim resumir esse tipo de influência: conduz o entendimento a aceitar o que é uma mera construção subjetiva da imaginação como se necessariamente fosse uma representação de dados sensíveis.

→ O segundo tem por fundamento a influência despercebida da sensibilidade, que induz o julgamento do entendimento. Mas se há uma confusão entre as esferas dos fundamentos subjetivos e objetivos do juízo e que é gerada por uma influência despercebida, essa influência jamais poderá ser tomada como um indicativo de que há uma ação da sensibilidade, mas segundo Kant, algo que “conduz o entendimento a aceitar o que é sensível como se necessariamente pertencesse a um conceito seu (DI, § 24)”.

→ A terceira resulta da busca que a razão faz pelo incondicionado. A razão tem por ideal a busca da unidade completa de todo conhecimento - unidade esta que pressupõe o conhecimento do fundamento de toda condição. Com o objetivo de completar tal unidade, a razão acredita que o seu proceder é uma continuação necessária do processo que conduziu os dados sensíveis à unidade segundo os conceitos do entendimento e que tal unidade - a do entendimento - deve ser conduzida pela razão à unidade absoluta. Tal proceder é próprio da natureza da razão. O problema surge quando ela ao buscar o incondicionado, que é causa de toda condição, passa a operar não mais a partir da unidade feita pelo entendimento, uma vez que a unidade conduzida pelo entendimento pressupõe os dados sensíveis e o incondicionado que a razão almeja conhecer esta para além destes. Logo, ao não atentar para o fato de que está operando somente no âmbito de princípios subjetivos, uma vez que ela busca um fundamento de toda condição para além do que possibilita os dados sensíveis, a razão acredita que o incondicionado pode ser conhecido - no caso aqui analisado, Deus - como ser real e necessário. Poderemos resumir esse ponto desse modo: a razão conduz o entendimento a aceitar o que é um ideal, um princípio subjetivo dela, como se fosse uma apresentação objetiva de um ser real e existente.

Se há uma influência que induz o entendimento a uma confusão levando-o a tomar o que é subjetivo por aquilo que é objetivo, logo, tal confusão pode, pelos próprios atos do entendimento, ser dissipada. Eis que sempre há a possibilidade de correção do erro. Mas, é suficiente conhecer a fonte e os mecanismos que induzem o julgamento do entendimento ao

erro para dar conta dos problemas da metafísica? A afirmação de Kant de que todo erro é corrigível põe as condições para que haja a possibilidade de construção válida de uma metafísica especulativa?

Essa não é uma leitura possível em Kant, pois a Dialética Transcendental apontou para outra questão intrigante e não menos obscura. Até aqui Kant tem lidado estritamente com dois modos distintos de aparências, que conduzem o entendimento ao erro. Para além dessas formas de aparências Kant afirma em B 355 que há outra, a transcendental, que, ao contrário, é indissipável, uma vez que natural. Portanto, foram sobre esse segundo modo de aparência que as indagações acerca dos problemas da metafísica ganharam sentido. Aqui podemos perceber outra contribuição de Kant: no fundamento das questões metafísicas não há tão-somente erro, mas uma ilusão que poderá ser fonte positiva do erro.

II – a outra novidade, segundo Lebrun, é que Kant foi o primeiro a apresentar a estrutura do conhecimento a priori, além de ser o primeiro também a apontar “uma falha profunda que nenhum mapa da razão jamais indicou”.

Diante dessas duas grandes contribuições de Kant - a de que o juízo, por causa de uma influência despercebida, é a fonte do erro e que o próprio entendimento na observação de suas regras pode corrigir tal erro e a de que há uma ilusão natural no proceder da razão - restou-nos indagar o que fundamenta essa ilusão, por que ela é inevitável e em que medida ela se diferencia do erro. A ilusão transcendental diz respeito aos princípios a priori da razão e diferentemente da ilusão empírica, não pode ser dissipada. A ilusão empírica é um tipo de ilusão que para Kant é similar às ilusões ópticas, consistindo o caráter de inevitabilidade dessa ilusão no fato de que o seu fundamento não se assenta nas condições a priori do sujeito do conhecimento. Ela surge da relação de nossa subjetividade com os dados sensíveis: é “uma ilusão que não se pode evitar, assim como tampouco se pode evitar que o mar nos pareça mais alto ao longe do que junto à costa” (A 297 / B353). Portanto, o fato de assim o percebermos não configura nenhum erro. Ele surge, segundo Lebrun, a partir do momento que, ao não-considerarmos as “deformações perceptivas” emitimos juízos de realidade.

Ao contrário da ilusão empírica, a ilusão transcendental é um mecanismo da própria constituição da razão que acredita na possibilidade de que pode conhecer a totalidade: o incondicionado. Esse caráter ilusório, por ser natural, não é dissipável, mas algo subjacente à razão, que a impulsiona a buscar sempre a unidade mais geral para o conhecimento. Por isso, a ilusão, no sentido transcendental, também é radicalmente distinta do erro. Para Kant, se a

razão permanece na busca constante de um ponto de repouso para a série que ela pretende levar à unidade integral, ela age conforme a sua natureza; mas no momento em que afirma ter encontrado efetivamente tal unidade ou tal repouso, supondo ter alcançado o incondicionado, dá-se a passagem da ilusão para o erro, uma vez que converte um princípio subjetivo que exige a aplicação integral de um conhecimento dado em princípio objetivo que assume o incondicionado como dado nas coisas.

Desse modo, vê-se que o problema do erro não é suficiente para dar conta dos problemas da metafísica especulativa, uma vez que eles se assentam em questões muito mais amplas do que as que geralmente circunscrevem as questões relacionadas ao conhecimento (intuição e conceito). E, como vimos também, para Kant, não é possível nenhum conhecimento senão o que se assenta na relação entre sensibilidade e entendimento. Ora, isso, de modo algum nos permite afirmar que os problemas da metafísica especulativa estejam estritamente desvinculados da questão do erro, uma vez que eles podem conduzir ao erro na medida em que a razão tenta resolvê-los no âmbito das relações entre sensibilidade e entendimento, forçando a aplicação transcendental dos conceitos do entendimento na busca da unidade absoluta do conhecimento, isto é, do incondicionado. O que poderá resultar deste proceder da razão será a tentativa de uma aplicação transcendental dos conceitos do entendimento – resultando numa extensão ilícita deles, uma vez que nada sensível foi dado – e uma hipostasiação dos princípios da razão, no intuito de uma objetivação – a do incondicionado, que ela pressupõe poder ser conhecível.

Desse modo, podemos afirmar que a razão não produz o erro a não ser quando instiga o entendimento a ultrapassar as fronteiras do que é sensível. Assim, a razão se mostra como fonte positiva do erro, em virtude da ilusão transcendental que necessariamente subjaz ao princípio do incondicionado, legítimo em si mesmo como princípio meramente subjetivo: o entendimento faz-se um uso transcendental ilícito, de suas categorias, aplicando-as ao que jamais pode ser dado na sensibilidade ou representado por uma série por uma série temporalmente condicionada: o incondicionado como um a série integral de condições. Revelada, assim, a ilusão transcendental como fonte do erro do entendimento, o erro pode ser evitado ou corrigido, por mais que tal ilusão seja natural à razão e, por isso inevitável.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ALLISON, Henry E. **Kant's transcendental Idealism**. Rev. And enl. Ed. P. cm. New Haven and London: Yale University press, 2004.

ALLISON, Henry E. **El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defense**. Trad. Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 1992.

BONACCINI, Juan Adolfo. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão: sua atualidade e relevância para compreensão do problema da filosofia**. Rio de Janeiro: Relume Dumrá; Natal: UFRN. 2003. (Col. Metafísica; 3).

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

GAFFRÉE, Januário Lucas. **A Teoria do conhecimento em Kant: um ensaio**. 2.ed. Porto Alegre: Ed. PUCRS, 2000, (coleção Pensadores Gaúchos).

GRAYEFF, F. **Exposição e interpretação da filosofia teórica de Kant**. Lisboa: Edições 70, 1987.

GRIER, M. **Kant's Doctrine of Transcendental Illusion**. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

HÖFFE, OTRIEF. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Viktor Hamn e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (tópicos).

KANT, Immanuel. **A crítica da razão pura**. 3.ed. Lisboa: Fundação Calouste, 1994.

KANT, Immanuel. **Critique of Pure Reason**. Trad. Paul Guyer et all. Cambridge, Cambridge University Press, 1998

KANT, Immanuel. **Anthropologie du point de vue pragmatique**. Trad. Pierre Jalabert. Paris: Gallimard, 1986.

KANT Immanuel. **Correspondência Lambert/Kant**. Trad. Manuel J. Carmo Ferreira. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

- KANT, Immanuel. **Escritos pré-críticos**. Trad. Paulo R. Licht dos Santos...[et al.]. São Paulo: Unesp, 2005.
- KANT, Immanuel. **Manual dos Cursos de Lógica Geral**. Tradução Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; 2003, (col. Multilínguas de Filosofia Unicamp, série A – Kantiana I).
- KANT, Immanuel. **Prolegômenos a toda Metafísica futura**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1982.
- LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da Metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 1993, (col. Tópicos).
- LEBRUN, G. **Sobre Kant**. (Org), Rubens R. T. Filho. 2.ed, São Paulo: Iluminuras, 2001, Biblioteca Pólen.
- LOPARIC, Zeljko. **A Semântica Transcendental de Kant**, Campinas, Unicamp, CLE, 2000, (2 ed., 2002, XXXI).
- THEIS, Robert. De l'illusion transcendente. In: **Kant-Studien**, Berlim, 1985.
- THOUARD, Denis. **Kant**. Tradução Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. (Figuras do Saber; 8).