

TRADUÇÃO

Capítulo 5 (Rational Psychology and the Pseudorational idea of the soul), do livro de Michelle Grier: Kant's doctrine of transcendental illusion. New York: Cambridge University Press, 2001, pp. 143- 171.

PSICOLOGIA RACIONAL E A IDEIA PSEUDO-RACIONAL DE ALMA

Vimos no capítulo precedente que a doutrina da ilusão é central para a teoria do intelecto ou da razão de Kant. No núcleo dessa teoria está a perspectiva de que a razão, por natureza, é obrigada a procurar por conhecimentos que ultrapassam toda e qualquer experiência, ela encontra esse conhecimento por meio de um sistema de ideias que fornecem um conjunto de princípios explicativos. Embora essas ideias sejam consideradas por Kant como necessárias, elas também carregam consigo uma ilusão inevitável. De acordo com isso, Kant argumenta que as conclusões extraídas pelos metafísicos dogmáticos no âmbito da psicologia racional, cosmologia e teologia são todas baseadas nessa espécie de ilusão.

Nesse contexto, é crucial manter em mente a distinção entre ilusões e falácias na Dialética. Mais uma vez, a posição de Kant é baseada na “inevitável ilusão” que os metafísicos recaem quanto aos raciocínios falaciosos ou, ao que Kant relaciona com esses, má aplicação transcendental dos conceitos. As *falácias* na Dialética, no entanto, não são inevitáveis, mas fundadas (além disso) no realismo metafísico transcendental, que é o erro desse realismo em distinguir entre fenômeno e as coisas em si. Consequentemente, ao explicar essas falácias, espero mostrar como a doutrina da ilusão de Kant fornece a base, além de serem distintas, tanto do realismo transcendental quanto dos juízos errôneos e das conclusões da metafísica dogmática.

A posição de Kant é complicada pelo fato de que ele está comprometido com duas maneiras nas quais a ilusão transcendental origina o erro metafísico. Ainda, eu defendo que, enquanto os paralogismos e o ideal funcionam, de maneira imprecisa, a partir do mesmo “modelo de erro”, as críticas das antinomias estão baseadas em outros fundamentos. O motivo para isso decorre da natureza problemática dessas ideias. No caso dos paralogismos e do ideal, o conceito da razão é “pseudo-racional”. O que Kant queria dizer com isso, presumidamente, é que as ideias de alma e Deus pretendem ser entidades “inteligíveis” (não-empíricas, espirituais) mas são, sub-repticiamente, consideradas objetos a partir dos quais as categorias poderiam ser conectadas sinteticamente. Contrariamente, a ideia de mundo é um conceito “pseudo-empírico”. Nesse caso, a ideia ilusória pretende ser empírica, entretanto, é considerada como objeto em geral. Diante disso, a ideia ilusória origina duas maneiras diferentes de aplicar conceitos “transcendentalmente”.

A IDEIA TRANSCENDENTAL NOS PARALOGISMOS

Tenho argumentado até o momento que as críticas de Kant acerca desses argumentos metafísicos, em particular, são originadas de uma certa concepção de ilusão transcendental que fundamenta esses erros metafísicos. Tomada em sua forma mais geral, a ilusão se refere à

adoção do “principal fundamento da razão pura”, P2 (“Se o condicionado é dado, o absolutamente incondicionado também o é”). Em relação aos paralogismos, essa “ilusão” pode, geralmente, originar a convicção de que algumas afirmações podem ser feitas sobre a constituição real do sujeito transcendental: de acordo com esta convicção, a psicologia racional argumenta sobre a substancialidade, simplicidade, personalidade e independência entre a alma e corpo¹. Para entendermos o que Kant acredita estar errado devemos considerar, primeiro, o que ele chama de “fundamento transcendental” das inferências paralogísticas (A341/B399).

Kant sugere que o que distingue sua “dialética transcendental” da simples identificação do erro tradicional é seu esforço em rastrear esse erro a partir da mente humana. Novamente, eu tomo o “fundamento transcendental” como o transcendental e necessário (apesar de ilusório) princípio P2, de acordo com o qual assumimos que é a partir do incondicionado que chegamos à explicação última das coisas que nos são dadas. Com respeito aos paralogismos, Kant quer assegurar que nós estejamos procurando o “incondicionado” em relação à uma série de condições particulares. O vocabulário de Kant nesse assunto é particularmente truncado e denso. Nesse ponto, quando falamos dos paralogismos, Kant afirma que procuramos a “totalidade” da “síntese das condições de um pensamento em geral” (A397). Em outro lugar, o filósofo diz acerca do que parece ser o mesmo ponto ao afirmar que os paralogismos são fundados numa tentativa de representar a “unidade incondicionada das condições subjetivas de todas as representações em geral” (A406/B433). Enquanto ambos os argumentos são formulados, ao que parece, em termos epistemológicos (a “totalidade” ou “incondicionado” que procuramos envolve a unidade da representação ou pensamento); em outros momentos, Kant sugere que o incondicionado que corresponde à psicologia racional é “unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante” (A 334/B391). O problema desse último argumento é que parece, claramente, um argumento metafísico acerca de um ser existente. Na verdade, é precisamente isso que Kant sugere como o que está errado na doutrina racionalista da alma.

Apesar das ambiguidades terminológicas, o ponto de vista de Kant é bastante simples. Dada a demanda racional subjetiva pela completa unidade do pensamento (P1), nós somos obrigados a procurar alguns princípios que oferecem o fundamento último (explicativo) para nossas representações. Devemos fazê-lo em relação aos três “modos de pensamento” colocados na Analítica: pensamento em geral, pensamento empírico, pensamento puro (cf. A397)². Dada a “virada transcendental” de Kant, a diferença entre os três pode ser pensada em termos de diferentes “condições epistemológicas”³. Ainda, com relação ao “pensamento em geral” (que é relevante aos paralogismos), Kant está preocupado com as condições sob as quais qualquer pensamento é possível. Aqui, então, abstrai-se de todo conteúdo do pensamento (bem como de qualquer consideração de um modo particular a partir do qual os “objetos” são correspondentes ao pensamento)⁴. Na medida em que Kant argumenta ter mostrado na Dedução que a unidade transcendental da apercepção é a condição para o pensamento discursivo em geral, o

1 Deve ser observado que a doutrina considerada na versão do quarto paralogismo da edição A não é a mesma considerada na edição B. Enquanto o tema da edição A é a idealidade da relação externa, a edição B é relacionada explicitamente à independência entre alma e corpo. Cf. A367-381; B409.

2 Como vimos no Capítulo 4, isso fundamenta os argumentos de Kant de que são três e somente três as ideias da razão. A tendência comum é rejeitar os argumentos de Kant sobre o assunto como frutos de sua aderência à uma arquitetura rígida e artificial. No entanto, parece-me que a posição de Kant sobre as ideias da razão se seguem naturalmente dos argumentos da Analítica. Para uma discussão geral sobre isso e assuntos relacionados, ver Robert B. Pippin, *Kant's Theory of Form* (New Haven: Yale University Press, 1982), esp. pp. 203-215.

3 O termo é de Henry E. Allison. Ver *Kant's Transcendental Idealism* (New Haven: Yale University Press, 1983), esp. pp. 10-34, 65-129.

4 Esse ponto é discutido na Dedução. Ver B144-145.

“incondicionado” que procuramos é o fundamento da possibilidade de qualquer pensamento, ou seja, procuramos a unidade da apercepção incondicionada.

Dessa maneira, temos considerado o problema do incondicionado a partir de uma “perspectiva subjetiva”, como um esforço de localizar o fundamento transcendental definitivo para um certo conjunto de representações. Entretanto, devemos também considerar o problema “objetivamente”. Isto é, devemos considerá-lo dado o estatuto transcendental (necessário) de P2. Neste caso, o incondicionado que procuramos é assumido a partir dos objetos em si mesmos. Esses objetos correspondem a cada modo de pensamento que são, epistemologicamente, definidos sob condições epistemológicas relevantes. Como, por exemplo, “phenomena” (os objetos do pensamento empírico) são objetos considerados como dados sob condições subjetivas do espaço e do tempo, enquanto “noumena” (os objetos do pensamento puro) são objetos considerados independentemente dessas condições. Mas, como a psicologia racional está preocupada com as condições de possibilidade de todo pensamento, ela abstrai de todo conteúdo de pensamento e considera somente a possibilidade de representações em geral. Nenhum “objeto” em particular pode ser dado sob as condições que consideramos; tudo o que nos resta é o “eu” da apercepção, que serve como fundamento para diversas representações internas. Todavia, a força de P2 ainda continua. Esse fato se baseia na tentativa de considerar o sujeito transcendental ou o “eu” como um objeto a partir do qual procuramos o incondicionado. Esse exato argumento é feito por Kant numa anotação atribuída ao período entre 1778 e 1779. Na *Reflexão* 5553, ele afirma que a primeira (isto é, paralogística) ilusão toma como “unidade da apercepção, que é subjetiva” pela “unidade do sujeito como coisa” (ver 18:224).

Então, devemos distinguir entre duas maneiras de considerar as ideias do “incondicionado”: subjetivamente e objetivamente. Relevante aqui é a distinção feita pelo próprio Kant entre *conceptus ratiocinati*, conceitos inferidos adequadamente envolvendo validade objetiva, e *conceptus ratiocinantes*, conceitos pseudoracionais (cf. A311/B368). O ponto de vista de Kant parece ser a de que nossa busca pelo incondicionado (de acordo com P1) origina certas ideias (por causa de P2) que devem ter validade objetiva, não só subjetiva. Apesar disso, ele afirma que embora a ideia transcendental seja, de acordo com as “leis da razão” (provavelmente P1/P2), um “produto necessário da razão”, não temos e não podemos ter nenhum objeto correspondente a elas (A339/B 397). Kant coloca esse ponto de outra maneira quando argumenta que, apesar das ideias transcendentais terem realidade subjetiva ou transcendental, falta-lhes “realidade objetiva” (A339/B 397).⁵

Isto sugere que as ideias por si mesmas, quando consideradas subjetivamente como princípios que originam nosso conhecimento, são aceitas como tais (certamente, para Kant, elas são necessárias), embora seu significado e uso sejam errôneos e elas sejam pensadas com o intuito de fornecer conceitos de objetos existentes, delas também provêm as origens do erro. Ademais, apesar de construídas erroneamente no primeiro caso, elas carregam consigo uma certa *ilusão* necessária (de acordo com isso, elas são tomadas como tendo uma validade objetiva), tal ilusão se torna enganosa somente quando construída no segundo caso (quando elas são tomadas como tendo realidade objetiva; cf. A643/B671). De acordo com isso, Kant argumenta que ao serem tomadas erroneamente quanto ao seu uso constitutivo (então, são pensadas para fornecer conceitos de objetos) elas se tornam “meros conceitos sofisticos (dialéticos)” (A644/B672- A645/B673). Nós examinamos o uso positivo, legítimo (isto é, regulativo) tanto da ilusão transcendental quanto das ideias no capítulo 8. Nesse momento, é suficiente observar que a visão kantiana é de que o uso inadequado das ideias (metafísico ou “constitutivo”) origina os erros metafísicos.

5 Na passagem citada (A339/B397), Kant argumenta que a realidade transcendental (subjetiva) das ideias depende de sermos levados a elas por meio de um silogismo necessário (*Vernunftschluss*). Apesar de Kant afirmar na *Crítica* que a tais ideias falta realidade objetiva, deve ser observado que o filósofo afirma que elas adquirem realidade (objetiva) na esfera prática. Ver *Kritik der praktischen Vernunft*, 5:48.

Esse ponto de vista está implícito em cada um dos argumentos metafísicos criticados por Kant. No caso da psicologia racional, as inferências paralogísticas são, repetidamente, criticadas a partir da origem da ideia de um incondicionado como condição do pensamento em geral (o “eu metafísico” ou alma) que é erroneamente tomado como tendo realidade objetiva. A refutação de Kant sobre esse aspecto é que não temos e não podemos ter nenhum *objeto* que corresponda a essa ideia⁶. Apesar de Kant sugerir que os erros dos paralogismos resultam do fato de que embora o “eu” seja somente a condição formal (expressa a unidade lógica de todo pensamento) no qual abstraio de todos os objetos, isto é representado, de maneira estranha, como um objeto que penso (A398). Posto isso, ele afirma que uma “ilusão natural” nos leva a considerar a unidade da consciência aperceptiva como uma intuição do objeto (A402). Essa visão também pode ser confirmada na passagem em que, também com respeito aos paralogismos, toda ilusão (*Schein*) consiste em tratar “a condição *subjetiva* do pensamento [...] pelo conhecimento do objeto” (A396-397).

Kant assume essa ilusão como “tomar a unidade, na síntese dos pensamentos por uma unidade percebida no sujeito desses pensamentos” (A402) e fundamental no projeto da psicologia racional. Essa perspectiva é evidente não só nas seções dos paralogismos, mas também nos *Prolegômenos*. Neste, Kant diz que o problema é que na consciência de nós próprios, parece que possuímos este “elemento substancial” numa intuição imediata (*Prol.*, AA04:333-334;82)⁷. Experiência, ele afirma, parece nos fornecer a intuição imediata do “próprio sujeito absoluto” como objeto, e não somente a “ideia” de “totalidade na relação dos conceitos, dados como predicados a um sujeito” (ibid.). Kant parece ter argumentado, em momento anterior, que nós temos sim, quanto ao “eu”, uma intuição sobre a própria substância, o que sugere quão sério ele leva a “ilusão”⁸. Embora os argumentos na *Crítica* devam ser vistos como uma tentativa de correção de Kant quanto à sua posição pré-crítica, ele continua comprometido com a perspectiva de que há uma tendência natural e inevitável de pensarmos a nós mesmos como objetos dados na experiência. Novamente, essa tendência é fundada na necessidade de tomar as condições subjetivas do nosso pensamento como válidas objetivamente.⁹

De fato, alguns comentadores reconheceram o argumento de Kant de que a “ilusão” na psicologia racional é inevitável; entretanto, como Brook notou, poucos se arriscaram a especular o que isso significa para Kant¹⁰. Além disso, é comum para aqueles que tentam dar sentido a isso, interpretarem o argumento sobre a ilusão na *psicologia racional* de tal maneira que a distinguem completamente da parte mais geral da teoria da ilusão transcendental na Dialética como um todo. Essa abordagem é estabelecida por Brook, segundo a qual a ilusão na psicologia racional consiste em assumir que podemos concluir algo sobre as características da estrutura da mente tanto em termos do seu funcionamento quanto de nossa representação em relação a

-
- 6 Esse problema é discutido, em profundidade, por Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, pp. 286-293.
- 7 Na tradução desse capítulo de M. Grier, utilizei-me da tradução portuguesa *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2003. (*Prol.* AA04:333-334, 82). [NT].
- 8 Kant é assinalado por Pölitz de ter falado em suas leituras (28: 226). Karl Ameriks observa esse ponto e o discute brevemente em *Kant's Theory of Mind* (Oxford: Clarendon Press, 1982), p. 31.
- 9 Nesse sentido, Andrew Brook sugeriu que a ilusão relevante aos paralogismos pode ser localizada na dedução subjetiva, e sua tendência quanto a ressaltar certas características da apercepção. Ver *Kant and the Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994). Ver também Patricia Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology* (Oxford: Oxford University Press, 1990), pp. 181-183. Deve estar claro acerca do capítulo anterior, porém, que a doutrina da ilusão de Kant permanece independente dos erros particulares dos paralogismos e, mais, que ele toma a ilusão e a ideia de alma como necessárias.
- 10 Brook, *Kant and the mind*, p. 157.

ela.¹¹ Apesar de Kant afirmar que a ilusão na psicologia racional envolve certa combinação de características da apercepção com afirmações metafísicas “objetivas”, é importante não confundir esta sub-repção com a ilusão transcendental que a fundamenta.¹² Kant introduz a doutrina da ilusão a fim de considerar os erros ou sub-repções não só da psicologia, mas também nos âmbitos da cosmologia e da teologia. A “ilusão” da psicologia racional deve ser entendida como uma instância da ilusão mais geral que ocorre quando adotamos o princípio ilusório P2 (“Se o condicionado é dado, o incondicionado também o é”).

Ao tomar a ilusão como inevitável, entretanto, Kant *não* está dizendo que nós somos *necessariamente* enganados por ela, como ele mostra na sua distinção entre *ilusão* e *inferências enganosas* da psicologia racional. No capítulo dos paralogismos, assim como na *Dissertação Inaugural*, a “ilusão” (aqui, na psicologia racional) é referida como a própria “sub-repção” transcendental, ou seja, a “sub-repção da consciência hipostasiada [*apperceptionis substantiatæ*]” (A402).¹³ No entanto, Kant claramente deseja distinguir entre “ilusão natural” na psicologia racional do erro “lógico” que caracteriza as *inferências* dos paralogismos. Mais tarde, como veremos, isso é articulado em termos do mau uso transcendental das categorias (cf. A403).

A caracterização kantiana das *falácias lógicas* envolvidas nos silogismos paralogísticos devem ser compreendidas em contraste com esse cenário, provavelmente, com base nessa ilusão que procedem os erros das inferências silogísticas dos paralogismos. Em última instância, essas inferências dizem respeito a progredir do conceito ou regra do entendimento (o “eu penso”)¹⁴, a partir da demanda racional de P2, para a ideia de um incondicionado obtido “objetivamente”. Observe-se que a inferência paralogística envolve a conclusão “eu infiro do conceito transcendental do sujeito [provavelmente o “eu” ou o “eu penso”], que não contém nenhum diverso, a unidade absoluta desse mesmo sujeito, do qual não tenho, dessa forma, qualquer conceito” (A340/B398).

Ao fazermos isso, Kant argumenta, deslizamos de um princípio legítimo transcendental para outra coisa (a unidade incondicionada do sujeito pensante) de que “não temos o conceito e ao qual, ainda assim, daremos realidade objetiva através de uma ilusão inevitável” (A339/B397). Observe que o problema, estritamente falando, não recai na inferência da ideia do incondicionado com relação à “unidade do pensamento em geral” (já vimos que Kant a considera como necessária), mas na inferência da unidade incondicionada do *próprio* sujeito. A questão, então, é como a inferência dessa ideia necessária (considerada subjetivamente como máxima que conduz nossos questionamentos) é transformada em um argumento metafísico sobre a “unidade absoluta do próprio sujeito”. A respeito desse assunto, Kant é bastante claro. Tal inferência é esboçada em conjunto com a tentativa subsequente de determinar um pseudo-objeto (a ideia de alma) a partir das categorias puras: “A partir de tudo isso se vê que um mero mal-entendido deu origem à psicologia racional. A unidade da consciência, que serve de fundamento às categorias, é tomada aí por uma intuição do sujeito como objeto, e a categoria de substância é aplicada a ela [*und darauf die Kategorie der Substanz angewandt*]” (B421-422).

11 Ibid.

12 Uma discussão sobre a relação entre a teoria da apercepção de Kant e a interpretação colocada por mim aqui da ilusão na psicologia racional é apresentada por Camilla Serck-Hanssen “Transcendental Apperception: A Study of Kant’s Theoretical Philosophy and Idealism” (Ph.D diss., University of California, San Diego, 1996), esp. cap. 5.

13 Ver *Dissertação Inaugural* de Kant (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770; 2:385-420), esp. sec. 5.

14 Kant se refere explicitamente ao “eu penso” como um conceito transcendental no início do capítulo dos paralogismos. Ver A342/B400.

Sugiro que Kant quer assegurar que existem fundamentos independentes para sua última tentativa que está assentada no uso transcendental do entendimento e, com isso, a confluência dos fenômenos e as coisas em si mesmas. Como vimos no Capítulo 3, essa confusão entre fenômenos e coisas em si, amplamente, condiz com a adoção da posição metodológica do realismo transcendental¹⁵. De acordo com este, há um erro em reconhecer que o único modo sob o qual os objetos podem nos ser dados é sob condições subjetivas da sensibilidade (espaço e tempo). Novamente, como vimos no Capítulo 3, esse erro de levarmos em consideração as condições subjetivas restritas sob as quais os objetos podem nos ser dados nos impele à convicção de que podemos fazer julgamentos sobre os “objetos” independentemente das condições sensíveis do espaço e tempo. Dada essa condição prévia, é natural assumirmos (seja implicitamente, seja explicitamente) que, em virtude da sua necessidade lógica ou subjetiva, vários requisitos racionais (P1 / P2) são estendidos para tais “objetos”¹⁶ (Isto é, não existe nesse caso restrição na aplicação dos requisitos racionais necessários).

Essa leitura da posição de Kant parece fazer sentido no tocante à função positiva dos princípios e ideias da razão. Primeiro, note-se que apesar de ser necessário adotar P1/P2, assim como as ideias que daí decorrem, ao fazê-lo não temos a causa das inferências enganosas. Esse último aspecto é estabelecido a partir de uma base independente do mau uso transcendental das categorias, um mau uso do qual o realismo transcendental é inevitavelmente vítima. Ao refutar o realismo transcendental (ou, paralelamente, estabelecer seu idealismo transcendental), Kant toma para si a possibilidade de que, ao criticar as inferências em concordância com as ideias construídas de maneira inadequada, também permite que essas ideias sejam (assim como seu estatuto ilusório) necessárias subjetivamente. Observe-se que tal posição admite que o “estatuto transcendental” de P2 fique intocado. P2 somente requer a aceitação de uma unidade incondicionada nos “objetos” do nosso pensamento. Isso muda o local do erro para a identificação de algo como sendo um objeto. Como vimos, a virada transcendental de Kant interpreta esses objetos em termos de condições epistemológicas; mais especificamente, isso indica que as condições sob as quais algo se torna objeto para nós são, definitivamente, “subjetivas”. O erro em reconhecer isso (mais genericamente, o erro em realizar, em conjunto com a distinção empírica, a distinção *transcendental* entre fenômenos e coisas em si) vincula-se à posição do realismo transcendental a partir da qual fenômenos são tomados como coisas em si (cf. A45/B63). Nesse caso, o realismo transcendental aplica inadequadamente o requisito racional (P2) a objetos falaciosos, como a “alma”, ao invés de se utilizar do conhecimento dado por meio do uso real do entendimento. Por fim, essa leitura é capaz de contabilizar que o problema com ambos argumentos dialéticos para Kant é que eles envolvem uma aplicação dos requisitos racionais de uma unidade sistemática para “as coisas em si mesmas” (A297/B354), e com a convicção de Kant que seu procedimento crítico da reflexão transcendental pode remediar tais erros sem, contudo, nos livrar da ilusão que os fundamentam.

Esses resultados podem ser facilmente aplicados aos paralogismos. Nesses, o erro em reconhecer que o único objeto do sentido interno que nos pode ser dado em conformidade com as condições de sensibilidade (como fenômeno) leva à convicção de que podemos ter uma psicologia racional *a priori*. Kant caracteriza a posição da psicologia racional a seguir:

15 Para uma discussão sobre a posição de um realista transcendental, ver Allison's *Kant's Transcendental Idealism*, esp. pp. 14-34. Ver também do mesmo autor “Kant's Refutation of Realism”, *Dialectica* 30 (1976): 224-253. Sou grata, obviamente, a Allison e sua interpretação acerca da conexão entre a posição metodológica do realismo transcendental e a confluência de aparências e coisas em si. Eu discordo de Allison, entretanto, na distinção da posição metodológica do realismo transcendental da ilusão transcendental.

16 Embora P2 afirme uma necessidade objetiva, o princípio em si é necessário subjetivamente.

Eu, enquanto pensante, sou um objeto do sentido interno e me denomino alma [...] por isso a expressão “eu”, como um ser pensante, já designa o objeto da psicologia, que pode ser denominada doutrina racional da alma se sobre esta só quero saber aquilo que, independentemente de toda a experiência (que me determina de maneira mais precisa e *in concreto*), pode ser inferido desse conceito *eu* enquanto presente em todo pensamento (A 342/B400).

O problema é que, uma vez que abstraímos do conteúdo empírico do sentido interno, o único objeto que nos seria disponível seria o “eu” da apercepção e, sobre esse último, ele não é *objeto* de maneira alguma que poderia produzir as conclusões da psicologia racional. Kant sugere que a psicologia racional erra ao delinear a distinção transcendental entre fenômeno e coisa em si, o que originaria fundamentos independentes para os erros paralogísticos. Aliás, Kant diz que é o fato do psicólogo tomar os fenômenos pelas coisas em si mesmas que o envolve no “mal-entendido quanto ao modo de raciocinar, sofisticadamente”, característico da psicologia racional (A380-381).

Em suma, os silogismos paralogísticos são originados por uma demanda inerente à razão pelo incondicionado porque o conceito transcendental “eu penso” é tomado como se pudesse fornecer (por si mesmo) o conceito de um objeto (isto é, a alma), e a demanda racional pela completa ou sistemática unidade do pensamento requer a aceitação de um princípio transcendental a que todos os objetos deveriam se conformar. Quanto ao âmbito do sujeito transcendental, este é confundido inicialmente como um objeto que é dado independente das condições de sensibilidade e os conceitos do entendimento são aplicados ilicitamente a ele. Com base nessa confusão, a razão infere por meio de um silogismo necessário, a “unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante” (A334/B391). Essa ilusão funda cada uma das inferências paralogísticas.

A FALÁCIA DO PRIMEIRO PARALOGISMO

Vimos na seção anterior que Kant toma como fundamento das falácias formais da psicologia racional a ilusão transcendental. Apesar dos erros das inferências paralogísticas serem baseados nessa ilusão transcendental, eles são independentemente motivados por um mau uso transcendental das categorias. Mais tarde, eu afirmo, que não é inevitável, mas esses problemas são derivados de falhas em relação à distinção transcendental entre fenômenos e coisas em si. Isto posto, estamos em condições de avaliar as críticas específicas de Kant quanto aos erros lógicos envolvidos nos paralogismos.

É de se notar, entretanto, que a crítica de Kant é especificamente identificada como uma “objeção crítica” (A389). Ao contrário tanto da objeção “cética” quanto da objeção “dogmática” (cada uma delas deve “arrogar-se um discernimento do objeto suficiente para afirmar algo sobre ele, seja positiva, seja negativamente”), uma objeção crítica se limita a apontar que “é do tipo que derruba uma teoria mostrando apenas que alguém supõe algo nulo ou meramente imaginado em benefício de sua afirmação, na medida em que, desse modo, retira dela a base sem pretender estabelecer algo sobre a constituição do objeto” (A389).

O objetivo da crítica de Kant ao mostrar que o argumento paralogístico é baseado em algo como um pressuposto errôneo ao invés, por exemplo, dele ter um material cuja demanda, a rigor, é falsa. É de se notar que a interpretação apresentada aqui é capaz de acolher e de fazer sentido a partir dessa crítica kantiana. Como vimos, a reivindicação fundamental de Kant nos paralogismos “pressupõe” que a ideia de alma tenha realidade objetiva ou, de maneira equivalente, que se refira a um objeto real. É somente com base nessa “ilusão” que o projeto racionalista empreende a obtenção de conhecimento de um objeto como esse.

O diagnóstico de Kant acerca da falácia dos paralogismos reflete esse ponto importante. Ele não critica simplesmente as premissas particulares; de fato, ele argumenta que cada uma das premissas, se tomadas particularmente e compreendidas, cada uma delas pode ser permitida. O problema com os argumentos dos paralogismos é que envolve o uso coletivo de várias premissas em cada inferência silogística¹⁷. Apesar dessa posição parecer um obstáculo para os intérpretes dos argumentos de Kant¹⁸, eu sustento que esse é o centro do diagnóstico do erro.

Para compreender isso, temos que considerar atentamente o primeiro paralogismo, o qual reflete a tentativa dos racionalistas de demonstrar a substancialidade do “eu” ou alma¹⁹:

1. Aquilo cuja representação é o *sujeito absoluto* dos nossos juízos e, portanto, não pode ser usada como determinação de uma outra coisa, é a *substância*.
2. Eu, como ser pensante, sou o *sujeito absoluto* de todos os meus juízos possíveis, e esta representação de mim mesmo não pode ser usada como predicado de alguma outra coisa.
3. Logo, eu, como ser pensante (alma), sou *substância*. (A349)

De acordo com Kant, a falácia envolvida nesse silogismo é aquela da *ambiguidade* do termo médio (A402), caracterizada na edição A como um equívoco no significado ou uso do termo “substância”. A discordância de Kant se centra no fato de que, enquanto a premissa maior faz somente um “uso transcendental” da categoria, a premissa menor e conclusão utilizam-se da categoria “empiricamente” (A402-403). Kant já se utilizou da ambiguidade em recusa anterior (na Analítica) em relação a qualquer emprego transcendental do entendimento. Como vimos no Capítulo 3, o ponto básico de Kant é que as categorias puras são consideradas como princípios do conhecimento sintético somente na medida em que esses conceitos possam ser aplicados ao múltiplo da intuição sensível. Baseado nisso, como vimos, na ausência de algum “esquema” ao qual poderia ser subsumido qualquer objeto real sob conceitos puros do entendimento, o princípio é impossível. Tirando essas condições, o uso transcendental inadequado do entendimento dispõe das categorias não-esquemáticas, por exemplo, o conceito de substância na premissa 1, como princípios do conhecimento material que poderiam ser deduzidos, por exemplo, da verdadeira substancialidade da alma na premissa 3.

Apesar dessa crítica ser conhecida, existem muitos problemas decorrentes dela. Kant oferece um diagnóstico completamente diferente da ambiguidade na versão do primeiro

17 Eu parto do mesmo ponto que Ameriks, quando ele diz que “Kant, ele próprio, não contesta as premissas, e suas partes podem ser divididas em afirmações separadas o que não significa que elas sejam derivadas (inadequadamente) uma das outras; ver *Kant's Theory of Mind*, p. 68. Eu discordo da afirmação de Ameriks que isso mostra que o argumento que Kant apresenta não é objeto, explicitamente, de sua crítica.

18 O problema parece ser que vários comentadores têm dificuldade em reconciliar as acusações, por parte de Kant, de invalidez formal (compreendido como ambiguidade do termo médio) e seu aval das premissas e/ou conclusão. Ver Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, p. 185; Jonathan Bennet, *Kant's Dialectic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), pp. 72-78; Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, pp. 67-68. Essa dificuldade, como veremos, levará os comentadores ou a rejeitar o argumento de que os paralogismos são inválidos ou a rejeitar o diagnóstico de Kant da ambiguidade.

19 Em geral, a crítica mais explícita de Kant é dirigida a doutrina cartesiana da alma, embora sejam comumente reconhecidas que suas críticas possam se aplicar aos pontos de vista de Leibniz e seus seguidores. Sobre esse assunto, ver o artigo de Margaret Wilson sobre o segundo paralogismo, “Leibniz and Materialism”, *Canadian Journal of Philosophy* 3 (1974): 495-513.

paralogismo, na edição B. Apesar disso, ele argumenta nas duas edições que a falácia dos paralogismos é formal, não material. Isso parece simplesmente inconsistente com ambas as acusações de ambiguidade do termo médio e com a tentativa kantiana de articular tal ambiguidade com o mau uso transcendental das categorias. Para tornar o problema pior, muitos comentadores afirmam que o silogismo tal como formulado por Kant é válido formalmente. Para essa última afirmação existem várias (agora já familiares) articulações possíveis. Em sua discussão sobre o primeiro paralogismo, por exemplo, Bennet sustenta que o problema não é sobre o silogismo ser *inválido formalmente*, mas somente que o psicólogo racional “superestima, de certa maneira, a conclusão”²⁰. De modo similar, Ameriks coloca que não há “nada comprovadamente inválido” com o argumento como Kant o apresenta, e mais, ele diz que o alvo real da crítica de Kant é um argumento inválido diferente (“amplamente associado”)²¹. Não é surpreendente que, em ambos os casos, a renúncia da invalidade formal esteja lado a lado da perspectiva sobre o que Kant aprova em relação à implicação das premissas e conclusão²². De fato, como Patricia Kitcher observa, a aprovação de Kant quanto à premissa menor e conclusão parece ser um “dado interpretativo crucial” sobre o capítulo dos paralogismos.²³ Para que essas afirmações façam sentido, deve-se levar em consideração não somente a reivindicação de Kant de que os argumentos são invalidados por meio da ambiguidade do termo médio, mas também a sua tentativa de articular essa falácia em termos do mau uso transcendental das categorias.

Em relação a isso, merece ser observado que Kant está oferecendo o que parecem ser duas críticas, embora distintas (ainda que relacionadas) desse argumento, em que cada uma se envereda para um sentido diferente de “formalidade”. Apesar dessas duas críticas serem realmente consistentes, sua inexplicável justaposição no texto pode gerar possível confusão. O mais comumente citado acerca das objeções de Kant é o seu argumento de que o problema com o silogismo é que ele chega à conclusão falaciosa, *per sophisma figurae dictionis* (cf. B411). Aqui, claramente, o argumento de que o erro é do tipo formal se refere, simplesmente, ao suposto fato de que o silogismo em questão é inválido dedutivamente como resultado de termo médio ambíguo. Entretanto, na *Lógica Jäsche*, um silogismo falacioso é definido essencialmente como do tipo que é inválido formalmente, e um silogismo com *termo médio ambíguo* é colocado como principal exemplo de um paralogismo²⁴.

Em outro lugar, no entanto, Kant sugere que o problema do argumento está no uso inadequado das categorias²⁵. Embora a crítica precedente claramente exponha problemas de consideração da “lógica geral”; aqui, a crítica de Kant pode ser mais apropriadamente compreendida em termos da lógica transcendental. Um exemplo desse tipo é colocado em A398, no qual Kant desenvolve seu argumento de que o erro dos paralogismos é do tipo formal. Ali, Kant argumenta que a inferência dialética à condição incondicionada do pensamento em geral não comete um erro material precisamente porque ela abstrai de todo “conteúdo ou objeto”. É de se notar, de acordo com isso, que *qualquer* aplicação (transcendental) indevida dos conceitos puros é

20 Bennet, *Kant's Dialectic*, p. 72. Ele presumivelmente quer dizer com isso que as premissas estão corretas, mas também que o uso coletivo delas numa inferência silogística não é problemático.

21 Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, p. 67.

22 Ibid., pp. 67-68; Bennet, *Kant's Dialectic*, p. 72.

23 Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, p. 185.

24 A autora se utilizou da tradução J. Michael Young para a *Lógica Jäsche*. Em nossa tradução para o português, utilizamos a tradução de Guido Antônio de Almeida (KANT, I. *Lógica*. Editado por Gottlob Benjamin Jäsche. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992 – Log. AA09:134-135; §90). [N.T.]

25 Ver B410, em que Kant afirma que o problema é quando a psicologia racional assume que as proposições sintéticas *a priori* são aplicáveis às “coisas em geral e coisas em si mesmas”.

um erro *formal*, segundo a perspectiva de Kant. Porque conceitos como esses, como conceitos de objetos em geral, abstraem de toda matéria ou conteúdo do pensamento (ver Capítulo 3), o seu uso não envolve, para Kant, nenhuma afirmação (material) possível sobre qualquer objeto (real). Apesar de nos parecer estranho descrever o mau uso transcendental das categorias como um erro formal, isso é perfeitamente plausível nos argumentos kantianos. Relembremos que Kant, repetidamente, destaca o resultado quanto aos conceitos transcendentais serem mobilizados de modo errôneo em sua “aparência lógica” em casos como desse mau uso. Realmente, Kant assume já ter mostrado que, independentemente de qualquer condição sensível, eles são meramente “funções lógicas dos juízos em geral” (A244/B302-A245/ B303)²⁶.

Se mantivermos isso em mente, então, a tendência da crítica de Kant aos paralogismos (e, de fato, todos os silogismos dialéticos) se apoiar em dois fundamentos que envolvem o *termo médio ambíguo* e implica um mau uso transcendental dos conceitos puros é mais compreensível. A posição kantiana é de que todos os silogismos dialéticos estão baseados no esforço de adquirir conhecimento das coisas em geral ou coisas em si (alma) por meio dos puros conceitos do entendimento (substância). Por um lado (do ponto de vista da lógica geral), esses silogismos podem ser demonstrados inválidos dedutivamente por causa da ambiguidade do termo médio ou do uso do termo. Por outro lado (do ponto de vista da lógica transcendental) os silogismos são dialéticos porque eles apresentam um uso transcendental inadequado do pensamento.

Embora essas considerações possam iluminar um pouco a relação entre as acusações de Kant em relação à ambiguidade do termo médio e a falácia formal, assim como seu esforço em trazer à tona tais acusações nos termos de um uso inadequado transcendental dos conceitos, isso não coloca um ponto final no assunto. Por um lado, o diagnóstico de Kant sobre a ambiguidade ainda não é claro. Como vimos, Kant argumenta na primeira edição que a ambiguidade se situa no termo “substância”. Apesar disso, a ambiguidade poderia ser melhor situada quanto ao uso da frase “sujeito absoluto dos nossos juízos”. A posição de Kant é de que, em primeiro lugar (premissa 1), essa frase é usada transcendentalmente – ou seja, abstraindo de todas as nossas intuições sensíveis (espaço e tempo). Por conta disso, a definição de substância somente articula as condições formais sob as quais qualquer objeto subsequente, se dado, poderia ser considerado uma “substância” (isto é, poderia ser subsumido sob a categoria). É de se notar, entretanto, para que seja assim dado, qualquer objeto real poderia satisfazer certas condições “sensíveis” (permanência no tempo). Esse é outro jeito de dizer que, ao invés de ser aplicado a qualquer objeto real, a categoria de substância deveria ser “esquemmatizada”. Em relação a isso, Kant sugere em alguns momentos que a ambiguidade se origina em como a premissa menor dispõe a mesma frase empiricamente (“sujeito absoluto dos juízos”) – ou seja, de um modo que pressupõe que algum objeto foi dado (cf. A403). Assim, seu argumento é de que ao aplicar o conceito de substância ao “eu”, a psicologia racional está assumindo, implicitamente, que o “eu” é um objeto que pode ser subsumido sob a categoria de substância (esquemmatizada).

Entretanto, o que é mais interessante na crítica de Kant e o que parece deixar os comentaristas mais perplexos²⁷, é que o filósofo parece manter um outro tipo de ambiguidade – um que

26 Essa leitura parece coincidir com a distinção de Kant entre o mau uso transcendental das categorias e o mau emprego das ideias da razão. Ambos correspondem a um tipo particular de erro ou ilusão. O primeiro diz respeito à ilusão lógica, que é evitável; enquanto a última, a ilusão transcendental, não o é (A298/B355). O interessante disso é que, em A297/B354, Kant identifica a “ilusão lógica” com a “ilusão das falácias formais”.

27 A premissa menor (particularmente a primeira parte dessa premissa), é consistentemente citada na literatura secundária como a localização dessa dificuldade. Ver Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, p. 68; Allen W. Wood, “Kant's Dialectic”, *Canadian Journal of Philosophy* 5, no. 4 (1975): 601-604; Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, pp. 185-187; Bennet, *Kant's Dialectic*, pp. 72-76.

não está preocupado com o mesmo termo ou frase sendo usado diferentemente em diferentes premissas, mas que se centra numa ambiguidade mais profunda inerente à premissa menor. O argumento de Kant sugere que a psicologia racional parece ser bem-sucedida ao extrair conclusões metafísicas somente porque a premissa menor, por si mesma, conduz a duas interpretações diferentes. De um lado, ela [premissa menor] aparece como meramente formal e, nesse sentido, parece ser indiscutível em Kant o estatuto transcendental do “eu”. Aqui, a premissa menor (“Eu, como ser pensante, sou o *sujeito absoluto* de todos os meus juízos possíveis, e esta representação de mim mesmo não pode ser usada como predicado de alguma outra coisa”) poderia ser compreendida como uma afirmação acerca da representação “eu”. Como tal, a premissa também declara a possibilidade necessária de associar o “eu” ou o “eu penso” a todos os meus juízos possíveis, assim como a ideia de que essa representação transcendental não pode ser utilizada como determinação de qualquer outra coisa. Nesse aspecto, a premissa menor simplesmente reitera o princípio da apercepção encontrado na primeira parte da Dedução B²⁸. Alinhado a isso, a conclusão (que “eu” sou substância”) expressa o que, para Kant, apesar de necessário, seria condição subjetiva de qualquer pensamento. Consequentemente, na medida em que é considerada “formalmente” e é reconhecida por fazer uso da categoria de substância não-esquemática, a premissa é totalmente aprovada por Kant.

Por outro lado, a premissa menor nos convida a considerar o “eu” como um objeto. Aqui, a premissa menor poderia ser compreendida como uma afirmação acerca da “coisa” que pensa, ou seja, o “eu” em si mesmo. Como tal, a premissa afirma que o “eu” é um sujeito absoluto no sentido de que é o (incondicionado) fundamento *metafísico* do pensar. Embora possa ser natural, ou inevitável, que a *representação transcendental do eu* seja tomada como *representação metafísica do eu*, ou *da alma* (isto é, o ser pensante em geral), essa confusão tem consequências infelizes para o realista transcendental. Porque ele erra ao realizar a distinção entre fenômenos e as coisas em si, o realista transcendental tenta “determinar” esse “pseudo-objeto” por meio da categoria de substância. Nesse caso, a conclusão (que *o eu* ou *o ser pensante é substância*) expressa o que é uma condição objetiva em Kant, e o faz exatamente porque essa conclusão reivindica o estabelecimento do *modo de existência* do objeto metafísico. De fato, por isso é que se origina a denúncia supracitada de que a premissa menor utiliza da categoria de substância “empiricamente”.

Para compreender o que Kant considera como falácia, então, devemos voltar à doutrina da ilusão, em que a ilusão (ou o “fundamento transcendental”) do paralogismo (o erro, sob o princípio de P2, de tomar o “eu” da apercepção por um objeto) é manifesto na premissa menor. A natureza “ilusória” da segunda premissa, eu afirmo, fundamenta a base para a falácia paralogística. Esse ponto é claramente colocado nos *Prolegômenos*, em que Kant argumenta que a ideia paralogística é “um equívoco inteiramente natural”, um argumento “muito enganoso” (paralogístico). Na medida em que o filósofo caracteriza o “argumento muito enganoso” como uma tentativa de inferir a partir da natureza da alma um “pretense conhecimento do elemento substancial do nosso ser pensante”, eu sustento que o que Kant quer assegurar, mais uma vez, é que a ilusão é distinta da inferência falaciosa²⁹. Em resumo, na tentativa de *determinar* (aplicar a categoria de substância à) ideia transcendental do eu implícita na premissa menor, o realista transcendental está pressupondo que essa ideia não é meramente válida objetivamente; mas, de fato, é objetivamente real e se refere a um objeto.

28 Ver seções 15-21 (B130-146). Patricia Kitcher observa esse fato e desenvolve um argumento a partir do qual o primeiro paralogismo de Kant não é uma crítica aos seus predecessores racionalistas, mas contra uma possível má interpretação de sua própria doutrina da apercepção. Ver *Kant's Transcendental Psychology*, p. 192.

29 Ver *Proleg.* AA4:333-334; §46.

Um problema exegético relativo aos paralogismos se centra no fato de que Kant parece criticar o psicólogo racional por confundir o “eu” da apercepção com diferentes tipos de objetos. Por um lado, ele argumenta claramente que o problema é que o psicólogo racional toma o sujeito transcendental como um objeto que é dado de alguma maneira e que pode ser conhecido, independentemente das condições sensíveis da experiência. Na medida em que o filósofo argumenta isso, o psicólogo racional está tomando, claramente, o sujeito transcendental como objeto *numênico*. Por outro lado, o psicólogo racional quer associar sinteticamente predicados ao “eu”, ao invés de extrair conclusões dele. Nesse caso (pelo menos do ponto de vista kantiano), ele assume de maneira implícita que o “eu” é objeto da intuição sensível (isto é, um objeto fenomênico). Fornecidas tais críticas, não é surpreendente que os comentaristas discordem exatamente sobre como o erro paralogístico deve ser caracterizado. Alguns deles (por exemplo, Allison, Walker, Sellers) parecem tomar as críticas de Kant, principalmente, como dirigidas contra-argumentos numênicos sobre o sujeito transcendental³⁰; enquanto outros (por exemplo, Bennet) dirigem tais críticas, principalmente, aos argumentos fenomênicos³¹.

Ainda, evidências para ambas as posições podem ser encontradas no texto dos paralogismos. Como vimos, os argumentos paralogísticos envolvem a tentativa errônea ao dispor tanto premissas transcendentais quanto empíricas (ou, de maneira equivalente, uso das premissas) em um único argumento. Tal tentativa está baseada, finalmente, na interpretação inadequada do sujeito transcendental. Entretanto, como Ameriks sugere, Kant rejeita as duas identificações e ele o faz fundamentado no “eu” que não é objeto de nenhum tipo³². Com relação a isso, deve ser observado que somente com base numa ilusão original de acordo com a qual o sujeito transcendental é tomado como “objeto em geral” que a psicologia racional pode, então, fazer com que o “eu” seja objeto tanto numênico como também fenomênico³³. De fato, como eu já argumentei, o erro em realizar a distinção transcendental entre fenômenos e coisas em si fornece a base para a ambiguidade subsequente na compreensão de Kant e no uso do “eu”. Ao revelar essa ilusão inerente, Kant pode enfraquecer a doutrina racionalista da alma (mais especificamente, o argumento da substancialidade da alma) sem se comprometer, ele mesmo, com o argumento de que o “eu” deve ser numênico ou com o argumento de que o “eu” deve ser fenomênico. Isso é, precisamente, o que uma “objeção crítica” deve fazer. Dado que a confluência entre o “eu” da apercepção com um objeto é tão essencial na compreensão da natureza falaciosa do silogismo paralogístico, não é surpreendente que a reformulação de Kant desse argumento na segunda edição destaque precisamente esse ponto. Tanto é que, suas observações introdutórias servem somente para reiterar que é inaceitável pensar no “eu” como um objeto dado tanto numa intuição intelectual quanto numa intuição empírica. Considere-se o seguinte:

30 Sobre esse tema, Allison argumenta que o problema está no psicólogo racional confundir o conceito vazio ou formal de “sujeito em geral” com o conceito de número (no sentido positivo) quanto ao sujeito, ou de maneira equivalente, que ele “hipostasia o sujeito meramente lógico ou transcendental”. Ver *Kant's Transcendental Idealism*, p. 283. Como Sellers e Walker, então, ele toma os paralogismos como desafiadores dos argumentos numênicos acerca do sujeito transcendental. Ver Wilfred Sellers, “Metaphysics and the Concept of a person”, in *The Logical Way of Doing Things*, ed. Karel Lambert (New Haven: Yale University Press, 1969), pp. 236-238; Ralph Walker, ed., *Kant*, p. 114.

31 Bennett, *Kant's Dialectic*, p. 69.

32 Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, pp. 68-69.

33 Em B426, Kant declara que “ilusão dialética na psicologia racional se baseia na confusão de uma ideia da razão (de uma inteligência pura) com o conceito inteiramente indeterminado de um ser pensante em geral”. Compare B429, no qual o filósofo argumenta que o sujeito transcendental é pensado do mesmo modo como qualquer objeto em geral (isto é, em abstração de qualquer modo de intuição, seja empírica ou intelectual).

Antes de mais nada, a seguinte observação geral pode aguçar nossa atenção para esse tipo de inferência. Não é por meramente pensá-lo que conheço um objeto (*Objekt*), mas é porque determino uma intuição dada, com relação à unidade da consciência em que todo pensamento consiste, que conheço um objeto (*Gegenstand*). Não conheço a mim mesmo, portanto, por ser consciente de mim como pensante, mas sim quando sou consciente da intuição de mim mesmo tal como determinada em relação à função do pensamento. Por isso nenhum modus da autoconsciência no pensamento é, em si, um conceito inteligível de objetos (*Objekte*) (categorias), mas sim uma função meramente lógica que não dá qualquer objeto (*Gegenstand*) ao pensamento, portanto tampouco a mim mesmo como objeto (*Gegenstand*) (B406-407).

Não se ganhou nada, portanto, no que diz respeito ao conhecimento de mim mesmo como objeto, com a análise da consciência de mim mesmo no pensamento em geral. A exposição lógica do pensamento em geral é tomada, equivocadamente, por uma determinação metafísica do objeto (B409).

A EDIÇÃO B

Na edição B, Kant caracteriza o silogismo em questão como se segue:

- 1*. Aquilo que só pode ser pensado como sujeito também existe apenas como sujeito e, portanto, é uma substância.
- 2*. Ora, um ser pensante, considerado apenas enquanto tal, só pode ser pensado como sujeito.
- 3*. Logo, ele também só existe enquanto tal, isto é, como substância. (B411)

Como na primeira edição, Kant afirma que o problema dos paralogismos é que eles envolvem uma *ambiguidade do termo médio*. Apesar de Kant localizar essa ambiguidade no termo “pensado” numa nota de rodapé em B412, é claro que a ambiguidade está localizada mais propriamente no fato de que na primeira das duas premissas “aquilo” só pode ser “pensado como sujeito” significa duas coisas distintas³⁴. De acordo com Kant, na premissa maior, o psicólogo racional está falando de um ser “que pode ser pensado em geral, em todos os sentidos”, enquanto na premissa menor, ele está falando em um ser que “ele próprio se considera, como sujeito, apenas em relação ao pensamento e à unidade da consciência” (B411). Quanto à premissa maior, então, o “aquilo” que só pode ser pensado como sujeito é um objeto em geral. Dada a teoria do conhecimento kantiana, o único modo que se poderia ser gerado uma afirmação material (sintética) acerca dessa premissa de uso transcendental seria subsumindo um objeto de experiência sob a condição expressa³⁵. O “ser pensante” na premissa menor, no entanto, não é um objeto de

34 Esse ponto foi sugerido por Allison, de acordo com o qual a ambiguidade está localizada em toda a expressão: “O que só pode ser pensado como sujeito”. Ver *Kant's Transcendental Idealism*, p. 284.

35 Portanto, eu discordo de Kitcher que sugere que a premissa maior aqui seria empírica. De acordo com Kitcher, o papel da segunda edição representa uma “inversão” do que foi colocado na primeira. Logo, a comentadora argumenta que o diagnóstico de Kant sobre a ambiguidade no primeiro paralogismo é inadequado, pelo menos em parte, porque há uma imprecisão acerca de como exatamente a “confusão entre transcendental-empírico ocorre”. Ver *Kant's Transcendental Psychology*, p. 184. Entretanto, é claro que Kant não inverteu sua posição em relação a esse assunto; a premissa maior é transcendental em ambas as edições (ou envolve um uso transcendental de seus termos). Tanto é que na segunda edição é que Kant deixa particularmente claro que a premissa maior se refere a “um ser, que pode ser pensado em geral, em todos os sentidos” (B411-412).

modo algum; ao contrário, é o onipresente “eu”, que poderia ser sempre representado como o sujeito da consciência (B412n). Nessa última premissa, nós explicitamente abstraímos de todos os objetos e consideramos somente a relação entre o sujeito e seus pensamentos.

Na medida em que o “ser pensante” da premissa 2* (menor) não é um objeto que possa ser determinado a partir da categoria de substância, a conclusão – de que o ser pensante existe como substância – é claramente ilícita. Logo, o paralogismo parece envolver uma aplicação transcendental inadequada das categorias. Mais especificamente, o argumento tenta deduzir uma afirmação material (sintética) sobre um objeto a partir da premissa 2* formal ou transcendental. O erro do julgar é trazido à tona mediante uma falha em reconhecer as condições sob as quais as categorias podem ser aplicadas aos “objetos”. Tal erro é fundado, em si mesmo, numa ilusão a partir da qual o sujeito na premissa 2* é tomado como objeto que fornece a condição incondicionada (metafísica) para todo o pensamento.

Apesar dessa caracterização do argumento, assim como o diagnóstico de ambiguidade, que diferem da primeira edição, é bastante claro que as duas formulações são complementares. Como já vimos, a ambiguidade do uso de “substância” sugere uma ambiguidade inerente à construção do sujeito. “Substância” é usada de maneira ambígua precisamente porque o “eu” da apercepção é contrabandeado como um objeto a partir do qual as categorias poderiam ser aplicadas sinteticamente. Ao explicitamente revelar essa ilusão inerente na segunda edição, Kant destaca o fato de que é proibido associar sinteticamente “substância” ao conceito de “ser pensante, considerado apenas enquanto tal”.

Com base nisso, é possível reconstruir o argumento da crítica de Kant de maneira a iluminar a invalidade formal trazida pelo psicólogo racional³⁶. Considere-se o seguinte:

- i (x) (Ox → (Sx → Ex)) no qual, Ox:: x é um objeto da experiência possível.
- ii As Sx:: x só pode ser pensado como sujeito.
- iii Ea Ex:: x só como sujeito existe.

Aqui, fica claro que a condicional “se x só pode ser pensado como sujeito, então, x só como sujeito existe (isto é, substância)” é resultado se e somente se x for um objeto da experiência possível. Quando o x não é objeto da experiência possível, a condicional não se mantém. De novo, de acordo com Kant, o “ser pensante” da premissa 2* não é um objeto da experiência possível. Logo, isso não decorre do fato de que o ser pensante só pode ser pensado como sujeito e por isso, existe somente como substância. Essa formulação não só esclarece a invalidade formal das afirmações dos psicólogos racionalistas, como também deixa mais explícita a conexão entre essas afirmações e emprego inadequado das categorias. Note-se que a invalidade formal se origina precisamente porque e na medida que algo é subsumido como “um ser pensante, considerado apenas enquanto tal” sob condições expressas na premissa maior, apesar do fato de que esse ser falha em satisfazer as condições para que tal subsunção seja possível.

36 A rigor, essa formulação não leva em consideração para o argumento de Kant que o silogismo tem quatro termos, mas eu assumo que ele é consistente com esse argumento. De acordo com isso, existem dois silogismos separados (possíveis); um deles é válido, mas “vazio” (elaborado consistentemente com a interpretação transcendental dos termos), e outro suposto que é materialmente elucidativo, porém é inválido. A formulação oferecida por mim aqui articula o silogismo possível inválido (segundo).

O SEGUNDO E TERCEIRO PARALOGISMOS

O diagnóstico de Kant quanto às outras falácias paralogísticas resultam simplesmente do que já vimos. De fato, porque Kant acredita que o primeiro paralogismo exemplifica o erro de cada um dos argumentos que se seguem (A402; B411), ele reivindica que cada um desses argumentos decorre do mesmo modelo de erro: enquanto as premissas maiores fazem um uso “meramente transcendental” de um conceito particular, as premissas menores e conclusões usam os mesmos conceitos “empiricamente”. Então, cada um dos paralogismos é tanto inválido formalmente devido ao uso ambíguo dos termos e dialético em virtude do uso transcendental dos conceitos. No que se segue, estarei interessada, principalmente, em mostrar como a interpretação oferecida no caso do primeiro paralogismo também é capaz de esclarecer as críticas de Kant aos predicados paralogísticos restantes. Apesar de Kant alterar e realocar o argumento do quarto paralogismo na edição B, não estou preocupada com isso nesse trabalho³⁷.

O Segundo Paralogismo. O segundo paralogismo expressa o argumento da psicologia racional para a simplicidade da alma. Kant formula o argumento como no que se segue:

1. Aquela coisa cuja ação não pode jamais ser considerada como a concorrência de muitas coisas atuantes é *simples*.
2. Agora, a alma, ou o ser pensante, é tal coisa.
3. Logo, a alma (ser pensante) é simples. (A352)

Observe-se que, primeiramente, o silogismo representa o que para Kant é a tentativa “oficial” de deduzir a simplicidade da alma *a priori* de considerações filosóficas em geral. Em resposta a essa tentativa, Kant oferece diversas críticas que estão essencialmente de acordo com as críticas da falácia no primeiro paralogismo. Como no primeiro paralogismo, por exemplo, Kant sugere que o silogismo é falacioso devido à *ambiguidade do termo médio*, logo, parece resultar somente de um equívoco no uso dos termos. Nesse caso, Kant indica que, apesar da proposição “aquela coisa cuja ação não pode jamais ser considerada como a concorrência de muitas coisas atuantes” seja usada “transcendentalmente” na premissa maior, ela é ambígua na premissa menor. Se construída transcendentalmente, para Kant, ela representa um argumento puramente formal. No entanto, se é construída empiricamente, ela é problemática. E isso incentiva a conclusão ilícita de que a alma, por si mesma, existe como uma coisa simples.

Na premissa maior, então, “aquela coisa” (cuja ação não pode jamais ser considerada como a concorrência de muitas coisas atuantes) é um objeto em geral. Tomada dessa maneira, essa premissa não é questionável para Kant; ela assevera meramente que qualquer que seja a ação de um “objeto”, ela não pode ser atribuída à concorrência de muitas coisas atuantes,

37 Apesar do mesmo modelo geral, supostamente, manter-se para o argumento do quarto paralogismo, esse caso é consideravelmente mais difícil de se construir. Muito dessa dificuldade se origina no fato de que Kant oferece argumentos bastante distintos nas duas edições do quarto paralogismo. Diferente do primeiro paralogismo, as duas edições oferecem críticas a partir de dois argumentos completamente diferentes. Na edição A, Kant está claramente interessado com o status do nosso conhecimento do mundo externo, enquanto na edição B, o quarto paralogismo reflete o argumento racionalista (cartesiano) para a independência da alma. Eu assumo que a edição B representa o ponto de vista de Kant. O problema aqui é que o filósofo não apresenta uma formulação silogística do argumento que ele pretende criticar. Apesar de não discutir isso aqui, acredito que uma interpretação silogística do argumento poderia ser fornecida a partir do que Kant diz, contanto que seja um argumento analisado no mesmo sentido que os outros.

então, a ação em questão deve ser atribuída à unidade (não um composto) do ser³⁸. O problema com esse silogismo está relacionado à subsunção errônea da premissa menor sob a condição transcendental. O problema, tal como antes, é que a alma ou o “eu” pensante da premissa menor não é objeto de modo algum; assim, não se pode deduzir dos princípios direcionados aos “objetos em geral” as consequências sobre o “eu”. A doutrina da ilusão é, mais uma vez, crucial para compreender a crítica de Kant acerca dessa falácia, porque a representação ilusória do “eu” como um objeto (sob a orientação de P2) é introduzido na premissa menor e fundamenta a inferência ilícita.

Apesar dessas similaridades com a análise do primeiro paralogismo, Kant assume que o argumento da simplicidade da alma requer cuidadosa e mais ampla consideração. De fato, a inferência do segundo paralogismo é citada como “o calcanhar de Aquiles de todas as inferências dialéticas da doutrina pura da alma” (A352), presumivelmente porque a simplicidade do sujeito pensante é tomada por Kant como firmemente estabelecida, e também porque a simplicidade da alma é fundamental para assegurar a sua imortalidade e incorruptibilidade. Por causa de nossos interesses práticos acerca dela, a metafísica especulativa da alma é ainda mais fascinante. Infelizmente, a discussão de Kant sobre esse domínio é notadamente difícil de acompanhar. Essa dificuldade é muito bem documentada na literatura secundária, na qual se encontra uma variedade de interpretações da posição kantiana. Provavelmente a partir do esforço do filósofo em esclarecer o silogismo precedente, um problema essencial se origina no fato de que Kant apresenta uma discussão de temas que são obviamente diferentes daqueles que foram discutidos até o momento. Kant não só muda para uma nova linha argumentativa impulsionada por um mosaico na interpretação de Kemp Smith, mas também origina, ao que parece, uma disputa para ver quem encontra os argumentos diferenciados na seção do segundo paralogismo³⁹. Apesar disso, a preocupação central de Kant parece ser a seguinte: fortes razões nos levam a aceitar a premissa menor e a sua sugestão de que a “alma” é, de fato, um tipo especial de ser cuja ação (isto é, pensamento) não pode ser considerada como a concorrência de muitas coisas atuantes. Ao invés de examinar tais razões, Kant introduz um segundo argumento já apontado por mim, um argumento essencialmente leibniziano de que é impossível para o pensamento estar inerente ao que é fundamentalmente composto⁴⁰. Kant coloca esse argumento como se segue:

Pois suponham que o composto pensasse: cada parte do mesmo conteria uma parte do pensamento, e apenas todas elas tomadas em conjunto conteriam o pensamento inteiro. Mas isto é contraditório. Pois, uma vez que as representações distribuídas entre os diferentes seres (as palavras singulares de um verso, por exemplo), jamais constituem um pensamento inteiro (um verso), o pensamento não pode ser inerente a um composto enquanto tal. Ele só é possível, assim, em uma substância que não é um agregado de muitas, mas sim, portanto, uma substância absolutamente simples. (A352)

Kant observa, adequadamente, que o *nervus probandi* desse argumento se encontra na aceitação da proposição de que “muitas representações têm de estar contidas na unidade absoluta do sujeito pensante para constituir um pensamento” (A352-353). Porque essa proposição

38 Eu discordo de Patricia Kitcher, que argumenta que Kant não pode e não aceita esse princípio. Seu argumento é de que, se o princípio fosse aceito por Kant, ele estaria comprometido com a possibilidade de deduzir argumentos acerca da natureza da alma derivados das ações. Isso não é verdade. O princípio é mantido somente para “objetos em geral”. Kant negará que a alma pode ser um objeto que possa estar de acordo com tal princípio.

39 Ver Kemp Smith, *Commentary*, pp. 458-461.

40 Wilson argumentou, de maneira convincente, de que é Leibniz que está em questão aqui. Ver “Leibniz and Materialism”, pp. 495-513.

tem um papel crucial em basear nossa aceitação da premissa menor que Kant dá a ela um tratamento mais amplo. Observe-se, em primeiro lugar, que a perspectiva adequadamente construída de que um pensamento complexo singular requer a unidade absoluta do sujeito pensante é central na doutrina da apercepção kantiana. Segundo essa doutrina, como vimos, “toda unificação de representações exige unidade da consciência na síntese das mesmas” (B137). A proposição, então, é convincente para Kant precisamente porque parece reiterar um ponto primordial em sua doutrina da apercepção. Por causa disso, Patricia Kitcher argumenta que Kant apoia essa proposição, assim como a premissa menor do silogismo da qual faz parte (*Agora, a alma, ou o ser pensante, é aquela coisa cuja ação não pode jamais ser considerada como a concorrência de muitas coisas atuantes*). De acordo com a comentadora, Kant aceita a premissa menor “na medida em que ela expressa a unidade da apercepção”⁴¹. Kitcher compreende esta reivindicação da seguinte maneira:

Pensar não pode ser considerado como a concorrência de muitas coisas distintas desconexas atuantes. O pensamento é possível somente onde a reunião sintética permita que as diferentes partes do pensamento sejam reunidas em um pensamento singular ou estado representacional. Ele [Kant] expressa esse ponto de vista quando diz que “o eu subjetivo não pode ser dividido e distribuído” (A354)... Desde que o eu subjetivo abranja a reunião sintética de estados cognitivos, ele não pode ser dividido.⁴²

Apesar disso, existem razões para se pensar que Kant não considera a premissa menor do segundo paralogismo exatamente como o princípio da apercepção. Por um lado, o princípio da apercepção é apresentado, na Dedução, como um princípio analítico. Segundo Kant, “Esse princípio da unidade necessária da apercepção é de fato idêntico, portanto uma proposição analítica” (B135). Em sua discussão no segundo paralogismo, entretanto, Kant nega que a proposição sobre a unidade absoluta do sujeito pensante seja analítica. Ao invés disso, surpreendentemente, ele argumenta que a atual simplicidade do eu *não decorre* analiticamente da unidade do pensamento. Nas palavras do próprio Kant, “É bem certo que, com o eu, penso sempre uma unidade absoluta - mas lógica - do sujeito (simplicidade), mas não que conheça através disso a efetiva simplicidade de meu sujeito” (A356).

Na medida em que Kant nega que a proposição em questão não tem legitimidade alguma num sentido analítico, ele não pode supostamente identificá-la, de maneira consistente, com a dedução do princípio analítico da apercepção. Dado isso, é importante especificar de que modo e o porquê de Kant tomar essas duas proposições como diferentes. A resposta é que, distinta do princípio da apercepção, a proposição sobre a unidade do sujeito pensante no paralogismo está comprometida com uma reivindicação metafísica sobre o eu como objeto, enquanto o princípio da apercepção não.

Powell sugere que esse esforço metafísico é indicado pelo uso da palavra “absoluta”⁴³. A partir dessa leitura, Kant está afastando o deslize do psicólogo racional de um argumento puramente formal acerca de como o ser pensante deve ser representado para uma reivindicação metafísica que Powell nomeia de “eu em si mesmo”⁴⁴. De acordo com Powell, os termos “inerentemente composto” e “absolutamente simples” devem se referir às propriedades das coisas em si mesmas, e então, implicar numa reivindicação sobre a alma. Essa leitura tem um certo apelo. Como vimos, Kant parece estar comprometido com a proposição acerca da necessária

41 Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, p. 201.

42 Ibid.

43 Ver C. Thomas Powell, *Kant's Theory of Self-Consciousness* (Oxford: Clarendon Press, 1990), p. 96.

44 Ibid.

unidade do sujeito pensante pela sua própria doutrina da apercepção. A sugestão de Powell é que adicionar o termo “absoluto” acarretaria uma questionável referência ao “eu em si mesmo” metafísico, o que parece considerar a reivindicação de Kant de tal modo intocado que deixaria o estatuto do princípio da apercepção aceitável e analítico. E mais, tal interpretação certamente parece compatível com a natureza da crítica geral de Kant, orientada na tentativa errônea de deduzir verdades metafísicas de princípios formais.

Porém, infelizmente, essa explicação não é suficiente para explicar a objeção de Kant. Ela falha porque Kant não faz objeção ao uso do termo “absoluto” ou, pelo menos, não o desqualifica. De fato, o filósofo inclusive afirma que “com o eu, penso sempre uma unidade absoluta - mas lógica - do sujeito (simplicidade)” (A356). Exemplos não faltam. Como vimos, no primeiro paralogismo, por exemplo, Kant apoia, em certo sentido, a afirmação de que “Eu, como ser pensante, sou o sujeito absoluto de todos os meus juízos possíveis” (A349). Essas afirmações talvez precisem de um esclarecimento. No livro 1, seção 2 da Dialética, Kant adverte contra o mau uso do conceito “Absoluto”, um conceito que ele afirma ocupar muito a razão (A324/B381). Kant declara que o termo pode ser tomado de duas maneiras, uma para se referir a algo que é verdadeiro de uma coisa considerada em si (seu valor intrínseco), ou para indicar que algo é válido em todos os seus aspectos. Kant diz que é nesse segundo sentido, mais geral, que ele dispõe do termo o que, por sua vez, sugere uma distinção entre uma afirmação lógica ou metafísica. Enquanto a expressão que algo é válido em todos os aspectos parece fazer uma afirmação sobre a natureza irrestrita da expressão; a afirmação de que algo é verdadeiro de uma “coisa considerada em si” indica a metafísica da coisa em questão. Ao invés do problema residir diretamente na inferência de qualquer unidade “absoluta” do sujeito, a objeção de Kant é de que a “unidade absoluta (lógica)” é hipostasiada numa pressuposição sobre a unidade absoluta (metafísica) do sujeito considerado em si mesmo como objeto. Mesmo que concedamos à afirmação incontestável de Powell de que há um deslize na metafísica do eu, a questão é, por que esse deslize é cometido?

Felizmente, todos esses problemas podem ser resolvidos a partir do recurso à doutrina da ilusão. A posição geral de Kant é de que a ilusão se manifesta na tentativa de passar do conceito transcendental (o eu) para uma ideia da razão que representa a “unidade absolutamente incondicionada das condições de um pensamento em geral”. Por causa da ilusão, a unidade absoluta (irrestrita) e lógica do sujeito pensante (o “eu”) é hipostasiado em uma unidade absoluta e real de uma entidade metafísica. Tal hipostasiação é empreendida sob a orientação de P2, em concordância com uma condição que é meramente subjetiva do pensamento (a unidade absoluta lógica do “eu” pensante) que é tomada como condição objetiva do objeto (a alma). Essa ideia ilusória de alma, a qual Kant assume como inevitável e, mesmo que necessária subjetivamente, é claramente o que é introduzida na proposição em discussão. Além disso, essa versão hipostasiada da ideia está implícita na premissa menor, e funciona como fundamento transcendental para a inferência errônea da simplicidade da alma. O esforço de Kant em explicar a atratividade da premissa menor deve ser compreendida em conjunção com a teoria da ilusão que predomina em toda a Dialética.

Então, como no primeiro paralogismo, a doutrina da ilusão fornece a estrutura por meio da qual entendemos o erro lógico do segundo paralogismo. Como Kant mesmo salienta, um modo de examinar esse erro é por intermédio da tentativa de derivar o argumento material (metafísico) do conceito geral de simplicidade. A fim de atribuir qualquer predicado, o conceito deveria ser empregado empiricamente. Tal uso, porém, é esvaziado pelo fato de que não há objeto que seja fornecido pela premissa menor que poderia ser subsumido sob a condição expressa na premissa maior. Esse fato não é compreendido pelo psicólogo racional por causa da natureza ilusória da premissa menor.

O *Terceiro Paralogismo*. O argumento da identidade numérica da alma (isto é, o terceiro paralogismo) pode ser tratado mais rapidamente, conforme segue diretamente o modelo do primeiro paralogismo. O silogismo em questão é como se segue:

1. Aquilo que é consciente da identidade numérica de si mesmo em diferentes tempos é, nessa medida, uma *pessoa*.
2. Agora, a alma é consciente, etc.
3. Logo, ela é uma pessoa. (A 362)

O que vimos em relação aos dois primeiros paralogismos sugere que Kant argumenta usualmente tal como se segue: a inferência da identidade da pessoa é dialética porque se baseia na tentativa de deduzir uma afirmação material sobre o “eu” simplesmente de uma premissa formal ou transcendental. A inferência falsa, por si mesma, depende do uso ambíguo dos termos. Na premissa maior, o “aquilo” que tem consciência da identidade numérica de si mesmo é um objeto em geral. Entretanto, para deduzir uma conclusão metafísica, a premissa menor deve ser interpretada de maneira ambígua em relação à metafísica (consequentemente, empregando um uso empírico à frase). Nisto, porém, o conceito é aplicado erroneamente a um objeto fictício e, então, é usado independentemente das condições sensíveis que fundamentam seu uso real. Sob essa má aplicação transcendental dos conceitos há, é claro, a ilusão transcendental e a representação projetada do sujeito transcendental (ideia) como “coisa em geral”. Dado isso, a característica do problema do terceiro paralogismo se assenta na crítica de Kant à premissa menor. A afirmação que está em questão é de que “alma é consciente da identidade numérica de si mesma em diferentes tempos”. Como nos dois casos anteriores, a premissa menor é assegurada por Kant e, de fato, reflete um dos princípios fundamentais da doutrina da apercepção. Mais uma vez, o problema decorre da condição subjetiva do pensamento que é hipostasiada como condição objetiva da coisa pensante.

Independentemente dos detalhes desses argumentos, a lição geral que deve ser extraída dos paralogismos é de que nada de substancial decorre da análise das condições subjetivas do pensamento. De fato, o psicólogo filosófico acredita ser capaz de extrair conclusões substanciais como resultado da ilusão, de acordo com a qual essas condições subjetivas do pensamento são projetadas como condições objetivas. Tal ilusão é descrita por Kant, em última análise, a partir da analogia com a visão no espelho que é, no caso da psicologia racional, particularmente adequada, devido ao erro que envolve uma visão ou a adoção de uma perspectiva sobre o eu, que é completamente ilusória. Mais especificamente, ela implica a adoção de uma perspectiva superficial pela qual o eu se torna um objeto, dentro de um domínio de coisas que podemos obter conhecimento. O que Kant toma como “perspectiva” que será a base da psicologia racional é muito clara durante todas as seções dos paralogismos. Isso está em conformidade com sua posição inicial nos *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*, em que Kant se deparou pela primeira vez com o problema da doutrina do ser espiritual. Em relação à doutrina da ilusão, é interessante notar que, apesar de podermos evitar a obtenção de inferências falaciosas (de que “Eu sou uma substância simples”, etc.); contudo, o ponto de vista de Kant é de que continuaremos a nos ver como objetos. De fato, Kant parece comprometido com a consideração de que essa tendência objetificante é inerente à razão por ela mesma e é certamente necessária. Como veremos no Capítulo 8, Kant quer atribuir à ideia de alma até mesmo alguma necessidade devido aos questionamentos teóricos na psicologia empírica.

Esse último ponto novamente sugere que o ímpeto da psicologia racional em extrair conclusões metafísicas não é tomado por Kant como simplesmente ou exclusivamente como uma tendência da psicologia, ou uma inclinação cognitiva a confusões, ou ainda erros judicativos. De fato, numa mudança decisiva em relação ao *Sonhos*, Kant parece agora argumentar que temos objetivos teóricos mais amplos que motivam e fundamentam tais erros. Como expus no Capítulo 4, isso reflete o ponto de vista kantiano em desenvolvimento sobre a função da razão como normativa e uma orientação quanto às atividades teóricas e práticas do entendimento. Esses objetivos teóricos ou interesses da razão são catalogados por Kant em conjunção com a inevitável ilusão transcendental inerente à razão, uma ilusão que é inevitável precisamente porque é necessária para assegurar a unidade sistemática do conhecimento, sem a qual o entendimento seria desprovido de orientação e propósito. O interesse da razão em assegurar tal unidade demanda que examinemos o “eu” como um objeto da investigação especulativa ou teórica. Além disso, a necessidade de se proceder assim faz com que a ilusão persista ainda que erradiquemos os juízos errôneos que tenham nos levado prontamente a uma metafísica da alma. Logo, se isso estiver correto, se seguiria claramente que a objeção de Kant à psicologia racional, para ser compreendida adequadamente, deve proceder a partir da consideração da doutrina da ilusão transcendental. Isso é verdade tanto para a doutrina da cosmologia racional quanto para a doutrina da teologia racional. A primeira é o foco do próximo capítulo.