

Kant e os limites do idealismo¹

Resumo

Neste artigo, proponho uma discussão sobre o “anti-idealismo” do idealismo transcendental de Kant, situando-o em relação ao “anti-realismo transcendental”, que é a marca mais popular da filosofia kantiana. Procurarei indicar e comentar o processo de desenvolvimento desse anti-idealismo na Crítica da Razão Pura considerando as versões de 1781 e 1787, e defenderei que, apesar de claramente secundária do ponto de vista da gênese e da constituição do sistema crítico, a refutação kantiana do idealismo cético acaba se tornando uma peça-chave desse sistema, na medida em que, mais do que combater uma doutrina cética concorrente, dá razões para presunções que, na gênese do kantismo, são simplesmente pressupostos gratuitos.

Palavras-chave: refutação do idealismo; representação; coisa em si.

Abstract

In this paper, I discuss the “anti-idealism” of Kant’s transcendental idealism in its relation to the “anti-transcendental realism”, which is the most popular feature of Kant’s philosophy. I shall expose and comment the process of development of this anti-idealism in the Critique of Pure Reason considering its two versions of 1781 and 1787, and will I argue that the refutation of the skeptical idealism, although admittedly secondary from the standpoint of the genesis and constitution of the critical system, turns out nonetheless to play a key role in this system, as far as it, more relevantly than fighting a skeptical concurrent doctrine, gives reasons for certain claims that are in the genesis of the Kantian philosophy mere ungrounded assumptions.

Keywords: refutation of idealism; representation; thing in itself.

1 O texto que segue, roteiro de conferência proferida no Departamento de Filosofia da PUC-Rio no âmbito do projeto ‘Colóquios de Filosofia’ em 22 de agosto de 2014, foi produzido com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), através de Bolsa de Produtividade em Pesquisa.

* Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro/CNPq.

Porque a filosofia de Kant é amplamente reconhecida sob o título de “idealismo”, a saber, “idealismo transcendental”, impressiona que ela contenha, na sua obra principal, uma seção intitulada “refutação do idealismo”. É claro, entretanto, que não se trata aqui de auto-refutação. A filosofia de Kant é um enorme esforço especulativo comprometido com a tarefa de forjar um espaço conceitual a meio caminho entre realismo e idealismo. Nesse sentido, embora menos conhecidamente, Kant também se refere à sua filosofia crítica com o título de “realismo”, a saber, “empírico”. Trata-se, portanto, de uma filosofia que se reconhece como relativamente idealista e relativamente realista, de tal modo que ela pode, sem contradição, também se dizer anti-realista e anti-idealista. Infelizmente, no âmbito dessa discussão, os temas da contradição e da auto-refutação não são facilmente elimináveis, como veremos.

O que proponho nas páginas que seguem é, no principal, uma discussão sobre o anti-idealismo do idealismo transcendental de Kant, situando-o em relação ao anti-realismo transcendental, que é a marca mais popular da filosofia kantiana. Procurarei indicar e comentar o processo de desenvolvimento desse anti-idealismo na *Crítica da Razão Pura* (doravante CRP) considerando as versões de 1781 e 1787², e defender que, apesar de claramente secundária do ponto de vista da constituição do sistema crítico, a refutação do idealismo acaba se tornando uma peça-chave nesse sistema, na medida em que, mais do que combater uma doutrina cética concorrente, dá razões para presunções que, na gênese do kantismo, são simplesmente pressupostos gratuitos.

* * *

Podemos dizer sem muito risco que cerca de metade da CRP é uma condenação crítica de determinadas pretensões da metafísica, da ontologia e da gnoslogia pré-kantianas. Essas pretensões concentram-se em torno do projeto de produzir um acesso cognitivo, a partir de enunciados decidíveis em seu valor de verdade, aos entes e à entidade dos entes, isto é, seu fundamento ontológico. A posição crítica de Kant quanto a esse projeto afirma que

2 Como referência para as citações da *Crítica da Razão Pura* (CRP), utilizarei a edição da Felix Meiner: *Kritik der Reinen Vernunft*, Hamburg, 1990, seguindo, na maior parte das vezes, a tradução de Santos e Morujão (Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008). Como é praxe, indicarei no corpo do texto apenas a paginação das edições originais de 1781 e 1787, A e B respectivamente. Para as demais obras de Kant, utilizarei a Edição da Academia (doravante AA): Kant, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: 1900ff.

enunciados decidíveis do ponto de vista de seu valor de verdade não podem versar sobre os entes em seu ser, muito menos sobre o ser dos entes. O equívoco da tradição metafísica, assim prossegue a crítica de Kant, consiste precisamente em tratar o ser dos entes e os entes em seu ser como se fossem sua própria manifestação no âmbito do nosso enquadramento cognitivo. Não haveria, assim, nenhum motivo para ignorar o fato de que estamos comprometidos com nossas próprias condições de acesso às coisas, e para ignorar que essas coisas podem ser, independentemente dessas condições, de outro modo que não o modo segundo o qual elas aparecem no ambiente dessas condições.

É claro que tudo aquilo que nos concerne está submetido a determinadas condições de consideração que pertencem a nós. Isso, num certo sentido, nivela nosso acesso cognitivo a objetos e nosso pensamento de coisas em si mesmas: o objeto acha-se submetido a condições de sua dadidade a nós, assim como as coisas de que esses objetos são manifestações se acham submetidas às condições de sua pensabilidade por nós. Com efeito, é um equívoco achar que a crítica de Kant se baseia na distinção entre o em si e o para nós, e pretender anulá-la alegando uma suposta contradição no “pensamento de uma coisa em si”. A crítica de Kant à ontologia tradicional baseia-se, antes, na distinção entre condições suficientes e condições insuficientes da decidibilidade de juízos quanto à sua verdade. Com a expressão “coisa em si”, Kant não se refere a coisas que não são em nenhum sentido “para nós”. Refere-se às coisas na medida em que elas não estão submetidas àquelas condições que tornam os enunciados cognitivos sobre elas decidíveis. Enunciados só são cognitivamente decidíveis se aquilo a que remete seu conceito-sujeito estiver submetido às condições pelas quais algo nos é dado, que são condições de nossa receptividade. No sistema kantiano, isso significa: condições de nossa intuição sensível. Juízos só podem ser determinados em seu valor de verdade se aquilo de que eles falam puder nos ser dado.

É claro que a determinabilidade epistêmica dos enunciados também depende de que aquilo de que eles falam possa ser pensado sem contradição. Mas a pensabilidade, a não-contraditoriedade, que é uma condição plenamente suficiente para nosso acesso intelectual a coisas em si mesmas, é uma condição apenas necessária, e não suficiente, para a determinação da verdade de um enunciado. A tese crítica fundamental de Kant é, portanto, a de que aquele pensamento judicativo no qual o pensado está submetido apenas às condições da pensabilidade, que Kant designa como condições lógicas, é um pensamento indecidível do ponto de vista da verdade ou da falsidade. Ao passo que são decidíveis desse mesmo ponto de vista aqueles pensamentos judicativos, aqueles enunciados em que o conceito-sujeito está submetido

tanto às condições lógicas do pensar, quanto às condições de sua dadidade. A essas últimas, Kant chama de condições da cognoscibilidade, e alguns comentadores, de condições epistêmicas.

Em resumo, portanto, a crítica de Kant à ontologia tradicional expressa-se na tese de que essa pretensa ontologia confundiu condições epistêmicas com condições lógicas e, sob o pressuposto de que tudo o que é pensável, assimilou as condições lógicas da pensabilidade às condições ontológicas do ser das coisas. Com isso pretendeu conhecer o que podia no máximo pensar.

A estratégia de Kant, nisso que chamei de metade da CRP, para denunciar e demonstrar essa confusão consiste, em grande parte, em contrapor às teses da metafísica sobre o ser dos entes, contra-teses, anti-teses que afirmam a contraditória daquelas teses e são igualmente formuláveis do ponto de vista das condições lógicas da pensabilidade. O que Kant pretende mostrar com isso é que só podemos decidir o que e como são as coisas se as coisas mesmas nos derem essas informações sobre elas, e só permitimos que isso aconteça quando atentamos para aquilo que recebemos delas na nossa sensibilidade. É o mesmo que dizer que residem em nossa sensibilidade as condições epistêmicas de nosso acesso às coisas.

Se ignorarmos esse meio a fim de evitar determinados limites às nossas pretensões cognitivas, não passaremos a conhecer ilimitadamente, mais ou melhor. Em vez de conhecer, apenas refletiremos sobre a possibilidade lógica das coisas, sem decidir nada sobre sua efetividade. Na visão de Kant, a história da ontologia pré-crítica é a história da tentativa de evitar esses limites que nos impõem nossas condições epistêmicas, e é a isso que visa a indistinção entre condições lógicas, condições ontológicas e condições epistêmicas. Antes de condenar, “criticar” significa, assim, distinguir, delimitar, dirimir confusões de interesses suspeitos.

A consequência relevante de enfrentarmos a distinção entre esses grupos de condições é a de que o puro exercício da racionalidade não dá acesso cognitivo ao ser das coisas. O ser não é mais transparente ao puro pensar, apenas o é o poder-ser. Se o pensar quiser fazer de si mais que um ponderador de possibilidades lógicas, e se dispuser a conhecer o ser, terá que se conformar em se aplicar apenas àquilo que, do ser, se mostra no quadro da nossa sensibilidade. Terá que produzir enunciados sobre o ser apenas tal como ele se mostra, e não tal como ele é em si mesmo. A dadidade ao mesmo tempo fornece os critérios de decidibilidade desses enunciados, que somente assim passam a se tornar cognitivos, e restringe seu alcance às coisas “tais como se mostram”. O resultado é que nem se conhece o ser das coisas – o fundamento ontológico da totalidade do ente segundo os processos da cosmologia, psicologia e teologia racionais -, nem se conhece as coisas tais como são.

Se uma das metades da CRP pode ser legitimamente considerada uma condenação da pretensão ontológica de decidir cognitivamente sobre o ser, e se Kant não é um cético, mas sim um metafísico e um racionalista assumido, a outra metade só pode consistir em mostrar, positivamente, que o conhecimento necessário de objetos do mundo não é uma ilusão. É que para a ontologia tradicional, fenomenalidade e sensibilidade implicam contingência e subjetivismo, de modo que nada soa menos razoável do que pretender compatibilizar aparência com objetividade. O desafio do kantismo será, portanto, dissociar fenômeno, aparência (*Erscheinung*), de um lado, e ilusão, impressão (*Shein*), de outro, e assim assegurar a necessidade e a objetividade de nossos juízos cognitivos sobre o que aparece sacrificando aquilo que historicamente sempre as garantiu, a saber, a ipseidade do conhecido. Noutros termos, trata-se de mostrar que e como é o caso de que conhecemos objetivamente, segundo juízos de validade necessária e universal, as coisas apenas tais como elas se mostram, e não tais como elas são.

Essencial para esse projeto, com efeito, é reformar a interpretação tradicional da sensibilidade humana como filtro psicológico-privado (segundo a leitura racionalista), e como “folha branca” (segundo a empirista). Contra a última versão, a Estética kantiana advoga a tese do caráter formalmente - a saber, espaço-temporalmente - determinado de nossa receptividade. Contra a primeira, a tese da validade universal e necessária das chamadas formas *a priori* de nossa sensibilidade. Porque são universais, necessárias, formalmente determinadas e subjetivas as condições estéticas da fenomenalidade – bem como as condições lógicas da pensabilidade -, aquilo a que elas nos dão acesso é regido, tal como se nos mostra, por leis não menos necessárias e universais delas derivadas, merecendo, assim, o título de “objeto”, a despeito da sua incognoscibilidade “em si”. Por que “objeto”? A tese da Estética e da Analítica Transcendentais é a de que a ipseidade nem é possível, nem é condição necessária do conhecimento objetivo. Basta que se cumpram os requisitos da universalidade necessária dos enunciados – bem como das condições estéticas que os limitam -, e da alteridade daquilo sobre o que eles versam. “Objetos” de um mundo cognoscível em seu funcionamento são o caso na medida em que se os compreende como algo “fora de nós” a se nos mostrar segundo determinadas, universalmente válidas e identificáveis condições estéticas e lógicas “em nós”.

Com esse introito pedagógico e evidentemente vulnerável, meu interesse é chamar a atenção para o fato de que a gnosiologia kantiana se constrói fundamentalmente num diálogo com dois interlocutores, correspondentes às duas metades acima mencionadas da CRP: o crédulo racionalista e o cético

epistemológico. Buscarei mostrar que nenhum deles é o interlocutor da refutação do idealismo, o que torna, admitidamente, o debate kantiano com o “idealista problemático” secundário *do ponto de vista da gênese* do idealismo transcendental. Mas isso, infelizmente, conduziu muitos intérpretes a considerar esse debate como secundário também relativamente à *coerência do sistema* idealista transcendental, e a traduzir de modo completamente equivocado a tese da refutação do idealismo sobre a existência das coisas fora de nós, deixando o sistema kantiano se equilibrar sobre um pressuposto desnecessariamente gratuito.

* * *

O mal-entendido começa na primeira edição da CRP, notadamente na crítica kantiana, que encontramos na Dialética Transcendental, ao chamado “Quarto Paralogismo” (doravante QP), o Paralogismo da Idealidade (da relação externa) (A366-381). Essa seção é explicitamente dedicada a refutar a tese da possibilidade da inexistência do mundo externo, formulada ao final da Primeira Meditação cartesiana, quando apenas a existência do Eu pensante se mostra imune a todas as razões de duvidar. Com efeito, o idealista eleito por Kant como personagem a ser refutado é chamado, além de “idealista cético” (A377), “idealista empírico” (A369) e “idealista material” (B274), também de “idealista cartesiano” (A367, B274), numa referência direta a esse momento da indubitabilidade exclusiva do cogito, que não deve ser confundido com o momento da completude do sistema das *Meditações*. O objetivo da crítica ao QP é, portanto, provar a existência do mundo externo, das coisas “fora de nós”, para além da existência indubitável do Eu que pensa.

No início dessa seção, Kant apresenta o idealismo empírico a ser refutado como sendo uma espécie de derivação da doutrina contra a qual o kantismo luta com todas as suas forças, chamada de “realismo transcendental”. Mais precisamente, no QP Kant caracteriza o idealista empírico como sendo um realista transcendental decepcionado. E isso nos seguintes termos:

O realista transcendental representa, pois, os fenômenos exteriores (se se admite a sua realidade) como coisas em si, que existem independentemente de nós e da nossa sensibilidade (...). Este realista transcendental é, propriamente, aquele que, em seguida, desempenha o papel de idealista empírico e, após ter falsamente pressuposto que, se os objetos dos sentidos devem

ser externos, necessariamente devem ter uma existência em si mesmos e independente dos sentidos, acha insuficientes, neste ponto de vista, todas as nossas representações dos sentidos para tornar certa a realidade desses objetos (A369).

“Realismo transcendental” é um título genérico, que subordina sob sua extensão muitas doutrinas e anti-doutrinas metafísicas, porque remete a um pressuposto gnosiológico. Kant parece referir-se com ele a todo pensamento filosófico que compreende o projeto metafísico fundacional como um acesso cognitivo às coisas em si mesmas. Cabem, portanto, na sua extensão tanto os sistemas que pretendem explicar que e por que vias se dá o conhecimento metafísico, como as filosofias que advogam a inexequibilidade da metafísica como tal, justamente por também a compreenderem como projeto de uma transcendência cognitiva na direção do real em si. Nos termos da passagem acima, realistas transcendentais são aqueles para quem os fenômenos externos, a saber, as coisas tais quais se nos apresentam como estando fora de nós (e assim se fazem cognitivamente acessíveis), são as coisas tais como elas são em si mesmas.

A gênese do mal-entendido reside no fato de Kant apresentar o idealista empírico como uma versão frustrada do realista transcendental sem alertar minimamente o leitor de que esse idealista não é nem a única, nem a mais frequente consequência elaborada na CRP do fracasso daquele realismo. Com efeito, na parte analítica e dedutiva da obra, Kant argumenta contra um personagem que recusa o projeto positivo do realismo transcendental porque duvida da possibilidade do conhecimento necessário e objetivo das coisas fora de nós. Mas para advogar essa recusa, ele não precisa duvidar (e não é apresentado aí como alguém que duvida...) da existência mesma das coisas fora de nós em sentido ontológico, isto é, independente das nossas representações delas. O interlocutor kantiano da Dedução Transcendental aparece reiteradamente como um representante da dúvida sobre a possibilidade de reconhecermos os dados sensivelmente *recebidos* segundo leis necessárias, e como um advogado do caráter contingente das associações que fazemos entre nossas representações das *coisas que nos afetam*. Parece, portanto, plenamente possível decepcionar-se com o realismo transcendental e com as correspondentes pretensões cognitivas da metafísica colocando em questão *apenas* a legalidade *a priori* das relações entre os fenômenos, e não a existência mesma daquilo de que os fenômenos são fenômenos. Se chamarmos esse oponente da Dedução – que talvez não seja o único... – de *cético epistemológico*, porque duvida do conhecimento objetivo, é forçoso constatar que idealismo empírico

e ceticismo epistemológico são doutrinas heterogêneas, a despeito de sua derivação comum: o dia seguinte do realismo transcendental racionalista.

O importante a sublinhar aqui é que o interlocutor do projeto refutativo de Kant, chamado idealista empírico, problemático, cartesiano etc. é propriamente um *cético ontológico*, muito diferente do (ou pelo menos de um...) interlocutor do projeto dedutivo, que é um cético epistemológico. O primeiro duvida da existência do que é extra-representacional; o segundo, da conexão de representações segundo leis necessárias. E suas posições são independentes. É possível ser cético epistemológico sem ser cético ontológico, e vice-versa. Não há nenhum impedimento em aceitar que existem coisas fora de nós (em sentido absoluto) e duvidar da legalidade *a priori* dos seus fenômenos. Assim como, até que se prove o contrário, tampouco há alguma contradição em aceitar a subordinação de representações (ideias) a leis intersubjetivas recusando a existência de qualquer domínio ontológico (extra-representacional).

Ocorre, entretanto, que é o próprio Kant quem, no QP, confunde esses dois personagens, não somente ao mencionar, sem mais, a descendência a partir do realismo transcendental, mas sobretudo ao transformar, numa manobra meramente semântica, a dúvida sobre a existência de uma externalidade ontológica na dúvida sobre a existência de representações espaciais. Veremos a seguir que, nessa seção em que se inicia o projeto refutativo, a pergunta ontológica do cético cartesiano fica entre ignorada e desqualificada, e a refutação se torna mero pretexto para uma repetição sumária do programa gnosiológico da Analítica Transcendental. Isso, infelizmente, estimulou a proliferação de leituras do kantismo que consideram justificada na letra do texto a dispensa de uma discussão responsável e crítica sobre a existência da coisa em si, seja porque ela seria contraditória, seja porque seria desnecessária.

* * *

O idealista a ser refutado é apresentado na seção do QP da CRP A como autor do seguinte silogismo cético:

Aquilo, cuja existência só pode ser concluída como uma causa de percepções dadas, tem apenas uma existência duvidosa. Ora, todos os fenômenos exteriores são de natureza tal que a sua existência não pode ser percebida imediatamente, mas apenas concluída como a causa de percepções dadas. Portanto, a existência de todos os objetos de sentido externo é duvidosa (A367) (meu grifo).

O vocabulário escolhido revela de saída a estratégia de redução da tese cética. Refiro-me especificamente à escolha do termo menor do silogismo. O chamado cético cartesiano, vale dizer, o Descartes do final da Primeira Meditação, não duvida exatamente da existência de “fenômenos externos”, ou de “objetos do sentido externo”. Duvida da existência do “mundo externo”, expressão consagrada na filosofia moderna para indicar o correlato ontológico de nossas ideias.

É claro que para um realista transcendental, como é Descartes segundo Kant, o mundo externo pode ser entendido como “fenomenal”, no sentido de que se trata do mundo das coisas em si mesmas, que deveriam se *mostrar* tais como são em si mesmas, não fosse o duvidoso veículo do “sentido externo”. Sob o pressuposto da indistinção entre condições epistêmicas e condições ontológicas, os fenômenos externos são lidos como as coisas mostrando-se tais como são em si mesmas. Por isso, não é, a rigor, errado trocar “mundo externo” por “fenômeno externo” no silogismo cartesiano.

No entanto, não é produtivo, em se tratando de uma *reductio* da posição do cético cartesiano, ignorar que ele, no mínimo, duvida tanto dos fenômenos externos quanto da existência das coisas em si mesmas. Ou melhor, não é produtivo ignorar que ele duvida dos fenômenos externos *na medida em que* eles são tidos como manifestações das coisas tais como elas são em si mesmas. Esse ponto é importante sublinhar: se o cético cartesiano compreendesse “fenômeno externo”, “objeto do sentido externo” como “mera representação” no sujeito, portanto, como algo de *interno*, ele os chamaria de “ideias”, as quais são sempre dotadas de uma realidade formal e uma realidade objetiva, e cuja existência está garantida pela indubitabilidade imediata de um ato de consciência em que seu conteúdo objetivo se apresenta. Não é, portanto, um diálogo franco com esse interlocutor atribuir a ele uma desconfiança sobre a existência de atos de consciência dotados de conteúdos objetivos, ou de qualquer que seja o movimento representacional que, como tal, se produza no domínio interno da consciência. Para o verdadeiro interlocutor da refutação do idealismo, “fenômeno externo”, “objeto do sentido externo” só são duvidosos porque pertencem ao “mundo externo” e, portanto, são coisas em si mesmas.

Chamo a atenção para esse ponto porque essas expressões usadas como termo menor da versão kantiana do silogismo da idealidade não são anódinas. Elas antecipam a estratégia de Kant nessa seção, que consistirá essencialmente em internalizar o “mundo externo” para o imunizar contra a dúvida cética. A primeira se presta a isso porque o “sentido externo” é apresentado na Estética Transcendental como sendo a forma pura e *a priori* da espacialidade, a qual, de acordo com a grande novidade da inversão copernicana do

kantismo, é demonstrada como pertencente ao sujeito cognoscente, a saber, como uma condição epistêmica “em nós”: “...o próprio espaço está em nós...” (A370), argumento central do QP. E a segunda se presta à mesma função porque, diferentemente do realismo transcendental moderno, Kant compreende “fenômeno” como aquilo que se dá na instância de um conjunto de condições epistêmicas necessárias, universais, mas sobretudo subjetivas. Assim, num certo sentido inegável, a ser cuidadosamente interpretado, o mundo externo do kantismo é um mundo de representações, portanto, é “interno”.

Infelizmente, essa *internalização da externalidade* ocorre na seção do QP como um movimento meramente semântico, no qual Kant pressupõe toda a gnosiologia da Analítica Transcendental, exige que o cético cartesiano simplesmente aceite a aceção crítica da noção de fenômeno e retira da refutação toda a força de um argumento independente. Vejamos como ela se dá. Nessa direção, a passagem de A373 é chave:

Porque, entretanto, a expressão: fora de nós traz consigo um equívoco inevitável, significando ora algo que existe como coisa em si, distinta de nós, ora algo que pertence simplesmente ao fenômeno exterior, para colocar fora de incerteza este conceito tomado neste último sentido (...), distinguimos os objetos empiricamente exteriores daqueles que poderiam chamar-se assim no sentido transcendental, designando-os por coisas que se encontram no espaço (A 373).

Vemos agora por que Kant já evitara a expressão “mundo externo” na fórmula do silogismo. O que ele confessa nesse início de uma suposta *reductio* da posição cética é que não vai refutar a tese da dubitabilidade da coisa em si, mas sim, a da existência de representações espaço-temporais. Por que não vai, é o centro da controvérsia interpretativa quanto ao objetivo do projeto refutativo. Para uns, apenas *ainda* não vai. A existência da coisa em si tornar-se-ia o foco da refutação de 87. Para outros, porque seria anti-crítico, contraditório e desnecessário pretender conhecer a existência do que é suprassensível, ou simplesmente, se representar o que não é representação.

Seja como for, começa aqui a se desenhar o personagem que Kant elege como interlocutor idealista em 1781: alguém que duvida da existência do mundo externo, dos corpos, da matéria, enfim, do “fora de nós” *entendido como fenômeno na aceção kantiana do termo*: representação da matéria na forma a priori subjetiva do espaço. Por isso, e somente por isso, ele pode afirmar que:

na nossa teoria [no idealismo transcendental] desaparece a dificuldade em admitir a existência da matéria pelo mero testemunho da nossa simples consciência de nós próprios e em a considerar, assim, tão bem demonstrada como a minha própria existência como ser pensante (CRP, A 370).

Sumariamente: (i) é legítimo duvidar da existência daquilo de que não se tem percepção imediata (a inferência causal aqui não é confiável), e ilegítimo, daquilo de que se tem; (ii) do mundo externo, da matéria, na medida em que são compreendidos como fenômenos espaciais, tenho percepção imediata, porque residem “em mim” como o visado nos meus atos representacionais; (iii) conclusão: assim como é legítimo duvidar da existência de “nós próprios”, da “minha própria existência como ser pensante”, também o é duvidar da existência da matéria.

Gostaria de mencionar algumas passagens da seção que confirmam essa estratégia de internalização do objeto da dúvida cético-idealista, nas quais Kant carrega perigosamente na tinta do idealismo de sua gnosiologia.

Ora, afirma ele em A372, no nosso sistema essas coisas exteriores, a saber, a matéria com todas as suas formas e transformações são apenas meros fenômenos, isto é, representações em nós, de cuja realidade temos imediatamente consciência;

são “meros fenômenos, isto é, simples modos de representação, que nunca se encontram senão em nós, e cuja realidade, tanto quanto a consciência dos meus próprios pensamentos, repousa na consciência imediata” (meus grifos).

Em A375: “O próprio espaço, com todos os seus fenômenos, como representações, só existe em mim”. Isso posto, o “mundo externo”, a matéria, os objetos num espaço objetivo não podem ser tomados como: “alguma coisa separada dos sentidos” (A371); como consistindo de “coisas que se encontram em si fora de nós” (A372); como “alguma coisa, que pode estar fora de nós no sentido transcendental” (A372); como “algo que existe como coisa em si, distinta de nós” (A373); como “qualquer coisa de exterior a nós (no sentido transcendental)” (A375); como “coisas em si, que existem independentemente de nós e da nossa sensibilidade e, portanto, também estariam fora de nós, segundo conceitos puros do entendimento” (A369).

Confrontado como essa curiosa semântica do “fora de nós”, o cético cartesiano talvez viesse a considerar Kant ainda mais idealista do que ele próprio. Um idealista que não apenas renuncia ao mundo externo em sentido transcendental como também, surpreendentemente, descobre um mundo externo no interior da subjetividade, com o qual satisfaz suas necessidades cognitivas.

Com efeito, na sua crítica ao QP, Kant transmite a clara mensagem de que o mundo externo que lhe interessa, chamado “empiricamente externo”, constituído de *representações* espaciais, não tem nada a ver com o mundo externo “em sentido estrito”, a coisa em si, o absolutamente extra-representacional. Enquanto o primeiro é tão próximo e indubitável quanto um ato de consciência, ao segundo, remoto, cabe a modalidade da mera possibilidade, e um certo tom de desqualificação. Assim, em A372-3, Kant afirma que:

se pode sem dúvida admitir que alguma coisa, que pode estar fora de nós no sentido transcendental, seja a causa das nossas intuições externas, mas essa alguma coisa não é o objeto que compreendemos ao falar das representações da matéria e das coisas corporais [...]. O objeto transcendental é-nos igualmente desconhecido, quer se trate da intuição interna quer da externa. Também não está em causa este objeto, mas o empírico...” (meu grifo).

E de modo ainda mais incisivo: “o idealista mais rigoroso não pode exigir que se prove que à nossa percepção corresponda o objeto exterior a nós (no sentido estrito)” (A375-6).

Quanto à primeira passagem, não se discute a tese óbvia de que as “representações da matéria e das coisas corporais” não estão “fora de nós no sentido transcendental”. Afinal, elas são, justamente, representações. O que se discute é a tese, a meu ver, anti-kantiana, cética e no entanto aparentemente asserida por Kant, de que é *meramente possível* que exista algo fora de nós no sentido transcendental. Se dessa existência, o máximo que se pode afirmar é sua possibilidade, sua inexistência não contém nenhuma impossibilidade, o que implica que a gnosiologia kantiana, assim indiferente à existência da coisa em si, funciona perfeitamente caso não haja nada de extra-representacional.

Se na primeira passagem Kant não afirma com todas as letras que é *apenas* possível (e que não é necessário) que existam coisas em si, dificilmente se evita essa interpretação na segunda. É certo que Kant parece aqui propositalmente ambíguo, porque se sabe, assim creio, diante de uma dificuldade real. Qual prova exatamente “o idealista mais rigoroso não pode exigir” do idealista transcendental? A de que a cada realidade objetiva na representação corresponde o

mesmo objeto pré-determinado num mundo em si? A de que existem cadeiras e mesas em si, num mundo inteligível, correspondentes às nossas representações sensíveis delas? É muito pouco plausível que Kant desenhe um cético tão caricatural que só possa ser refutado por um platonismo improvável.

De acordo com a representação do silogismo, o cético cartesiano desconfia de uma existência em geral que seja independente de nossos atos de consciência (de nossa “percepção imediata”), e não da existência de um mundo inteligível de objetos pré-determinados. Assim, refuta-se um idealista cartesiano (indeturpado) provando-se que há algo não-representacional, vale dizer, demonstrando-se que a totalidade do existente não coincide com a extensão do conceito de representação. O Descartes que pára na indubitabilidade exclusiva do cogito só pode estender sua dúvida ao mundo inteligível platonista porque, mais fundamentalmente, não considera provável a existência de algo extra-representacional condicionando nossas representações. Mas não é precisamente essa prova que Kant recusa ao “idealista mais rigoroso”: a de que “à nossa percepção corresponda o objeto exterior a nós (no sentido estrito)”?

Se assim for, a crítica kantiana do QP é, de um lado, um argumento que inicia, sob a inspiração da (ou de uma certa ênfase da) Analítica Transcendental, mostrando que há algo “em nós”, cuja realidade coincide com a de um ato representacional, e que no entanto merece ser chamado de “mundo externo”, ou coisas “fora de nós”. E se completa com a demonstração que essa “parte” de nossa internalidade representacional tem de existir pelo motivo de que ela é condição da existência de uma outra parte dessa mesma internalidade, cuja existência seria de antemão aceita como indubitável, a saber, o domínio dos nossos estados mentais. Em resumo, tratar-se-ia na refutação de mostrar que representações espaço-temporais são tão ou mais imediatamente percebidas do que representações meramente temporais, e que aquelas não podem ser postas em dúvida se simplesmente temos que aceitar a existência destas em sucessão em nossa mente; a razão é que uma tal sucessão seria *condicionada* por representações espaciais.

De outro lado, uma refutação assim construída não somente não prova a existência do mundo externo “em sentido estrito” como parece declarar uma tal existência improvável, e o projeto de uma tal prova, filosoficamente irrelevante. Quanto a esse segundo aspecto da crítica ao QP, gostaria de o classificar como o momento de uma inegável cumplicidade entre o cético cartesiano e o idealista kantiano. Parece-me claro na letra do texto que, se considerarmos a coisa em si, o “fora de nós” “em sentido estrito” como sendo o alvo da desconfiança cética, Kant assina embaixo do silogismo da idealidade e concorda

integralmente com a tese da dubitabilidade do mundo externo. Mais que isso, a condicionada procede, porque o que a condicionante propõe não pode deixar de ser o caso: o cético cartesiano duvida da existência do mundo externo em si mesmo, e não da existência de representações subjetivas de um mundo como sendo externo.

Enfim, o Kant do QP A refuta um personagem filosoficamente irrelevante - a saber, um kantiano que aceita o conceito de um mundo externo meramente representacional mas, surpreendentemente, duvida de sua existência - e mostra seu próprio idealismo, o transcendental, como expressão de um idealismo cartesiano radicalizado: a existência do mundo externo “em sentido estrito” é indecível, irrelevante e o conhecimento objetivo não precisa dela. Não à toa, tantos e tão reputados leitores receberam e entenderam a versão de 1781 da CRP (e provavelmente a crítica do QP em especial) como expressão de um subjetivismo cético arquitetônico e sistematizado³.

Dessas críticas, certamente uma das mais populares e entusiasmadamente aplicadas pelos adversários do kantismo foi a de Jacobi em seu *David Hume sobre a crença...* (1787). É a seguinte a formulação que a consagrou: “sem a pressuposição [da afecção da coisa em si], não posso entrar no sistema [do idealismo transcendental]. Mas com essa pressuposição, não posso permanecer nele”⁴.

O tom e o teor da refutação kantiana do idealismo no QP de 1781 foram usados para promover e justificar essencialmente duas linhas de resposta da parte dos intérpretes do idealismo transcendental à objeção de Jacobi e, particularmente, esclarecer a relação, no kantismo, entre o projeto cognitivo e o problema da coisa em si. Uma delas, consiste em recusar a primeira metade do anátema. A outra, em aceitá-la, mitigando os efeitos da segunda. Ambas parecem-me equivocadas.

3 Mendelssohn, nas *Morgenstunden*, chamou Kant de *Alleszermalmer*, rolo compressor; Garve e Ebenhart acusaram o idealismo transcendental de berkeleyanismo recauchutado e sofisticado; na representação pictórica de Friedrich Stäudlin, publicada em 1794, Kant aparece ao lado de Hume, ambos encarnando o chamado “espírito do ceticismo”; Feder, nas intervenções que deu na recensão de Garve sobre a CRP, chamou Kant de representacionista diletante; Jacobi surpreendeu-se em ver Kant pressupor mas não assumir a ontologia da coisa em si no seu idealismo e lançou seu famoso anátema de inconsistência do sistema; Hamann chamou Kant de Hume prussiano; para Harold Prichard, o Kant de 81 é um cético cartesiano *malgré lui* etc. etc. etc. (Cf. Bouton, C. “Peut-on réfuter l’idéalisme?”, pp.77-88; Ferrari, J. “La recension Feder-Garve de la Critique de la raison pure, 1782”, pp.57-65. In: *Années 1781-1801. Kant. Critique de la raison pure. Vingt ans de réception. Actes du 5e Congrès International de la Société d’études kantienne de langue française, Montréal, 27-29 septembre 2001*, Paris, J. Vrin, 2002.

4 Jacobi F. *David Hume üben den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. In: Werke II. Leipzig 1815, 304: „Ich wurde unaufhörlich darüber irre, das sich ohne jene Voraussetzung (des affizierenden Dinges an sich) in das System nicht hineinkommen, und mit jener Voraussetzung darin nicht bleiben konnte“.

Quanto à primeira, que chamarei “indiferentista”, recusar que é impossível entrar no sistema kantiano sem a coisa em si equivale a sustentar que o kantismo, apesar de refutar o ceticismo epistemológico, convive pacificamente com o (e por que não dizer, “é” um...) ceticismo ontológico. Isso, por sua vez, significa que as conquistas positivas da Estética e da Analítica Transcendental independem absolutamente de que exista algo fora de nós “em sentido estrito”. Significa, portanto, que os fenômenos e os objetos do conhecimento podem ser meros produtos da subjetividade, que não se distinguiriam dos chamados “estados internos” ou “mentais” por conterem algo de realmente externo, mas sim, por serem produtos subjetivos contendo uma espécie de marca distintiva a lhes conferir uma aparência ou impressão de externalidade: a marca da espacialidade. Mas se a espacialidade distintiva dos objetos externos for um mero timbre, subjetivo e interno, cravado numa classe de eventos subjetivos e internos, dois pontos não parecem fazer sentido nenhum.

Um deles é a própria distinção entre tempo e espaço, o primeiro, como bem se sabe, consistindo na forma do sentido interno, o segundo, a forma do sentido *externo*. Se o que existe na forma do sentido externo são apenas representações *internas* (que nada contêm de “estritamente” externo), apenas com o timbre que produz a impressão de uma externalidade, o espaço simplesmente se reduz ao tempo. Mas, ao separar assim a *objetividade* kantiana da noção de *alteridade* “estrita”, e reduzi-la à de *intersubjetividade sob leis*, ao reduzir o espaço a uma porção timbrada do tempo, essa interpretação rouba à Estética Transcendental pelo menos a metade do seu conteúdo, e imprime no idealismo kantiano a marca de um solipsismo que agride tudo o que nele faz menção ao pressuposto da afecção externa.

O segundo ponto crítico da leitura indiferentista é o que ela faz da noção kantiana de “fenômeno”. No Prefácio à edição de 1787 da CRP, Kant fornece um argumento a favor da possibilidade lógica da liberdade que tem por base uma explicação da inversão copernicana por ele proposta a partir da chamada tese do “duplo ponto de vista”. Segundo essa tese, fenômeno e númeno não são duas classes de entes, mas dois modos segundo os quais é considerada uma única e mesma classe, simplesmente a das “coisas”. O argumento do Prefácio é, então, que não se *compreende o que é* fenômeno se não se é capaz de identificar no conteúdo ou intensão desse conceito o conceito de uma coisa em si. A possibilidade de se pensar a coisa em si estaria, assim, garantida na própria semântica da fenomenalidade, de tal modo que recusar essa possibilidade implicaria consequência absurda (*ungereumte Folge*) de “haver fenômeno sem que haja algo que aí aparece” (*Erscheinungen ohne etwas wãre, was da erscheint*) (BXXVII). É absurdo existir fenômeno e não existir coisa “fora de

nós em sentido estrito” pela razão de que *fenômeno é essa mesma coisa* a qual, é algo independentemente de nós - mostrando-se para nós. Assim, do mesmo modo que recusar a inteligibilidade, a pensabilidade da coisa em si implica não compreender o próprio conceito de fenômeno, assim também recusar a existência da coisa em si implica recusar a existência de fenômenos. Como não vejo como defender que o idealismo transcendental possa conviver com a possibilidade de não existir fenômeno, também não vejo como seria possível sustentar, à maneira do indiferentismo, que o idealismo transcendental prescindir da existência da coisa em si.

Quanto à segunda linha de defesa anti-jacobiana, que chamarei de “condicionalista”, ela tem o mérito de reconhecer, aquiescendo à primeira parte da objeção, que a gnosiologia kantiana simplesmente não funciona sem a pressuposição de algo exterior ao domínio representacional. Mas, estrangida com uma suposta exigência cognitiva anti-crítica daí decorrente (conhecer a existência de algo suprassensível), opta por manter a coisa em si na condição de um mero pressuposto necessário. Nesse sentido, seria possível permanecer no sistema do idealismo transcendental com a coisa em si, mas apenas na medida em que seria garantida e demonstrável a necessidade do *pressuposto* de sua existência, e não sua existência mesma.

É assim que esses intérpretes se esforçam por ler uma famosa passagem dos *Prolegômenos*, obra que é não apenas uma vulgata da CRP dois anos após sua primeira edição, mas também uma resposta aos críticos que viram nela (notadamente, na sua crítica ao paralogismo da idealidade) solipsismo, hiper-idealismo e alguma forma de ceticismo. A passagem que versa sobre a coisa em si é a que segue:

De fato, se considerarmos, como convém, os objetos dos sentidos como simples fenômenos, admitimos assim (so gestehen wir) ao mesmo tempo que lhes subjaz uma coisa em si, embora não conheçamos como ela é constituída em si mesma, mas apenas o seu fenômeno, isto é, a maneira como os nossos sentidos são afetados por este algo de desconhecido. O entendimento, pois, justamente porque aceita (annimmt) fenômenos, concede (gesteht... zu) também a existência de coisas em si mesmas, e nessa medida podemos dizer que a representação de tais seres que estão na base dos fenômenos, portanto, de simples seres inteligíveis, não só é permissível (zulässig), mas também inevitável (unvermeidlich) (Prol, AA 04: 314, 33-36; 315, 1-6).

Parece-me um dos maiores malabarismos da interpretação kantiana ler nisso algo diferente de uma confissão do autor do idealismo transcendental de que a existência da coisa em si, de um fora de nós “em sentido estrito”, é o caso, uma vez que ela é uma condição da própria fenomenalidade e, por conseguinte, de todo o sistema da cognição. Surpreendentemente, no entanto, a linha ultra-idealista da resposta a Jacobi é capaz de separar, na interpretação dessa passagem, o “admitir”, “aceitar”, “conceder”, como meros atos intencionais de consciência de um lado, *daquilo* que se admite, aceita, concede nesses atos, de outro. Desse modo, consegue ler na confissão dos *Prolegômenos* apenas a tese de que é *subjetivamente necessário* (e que se poderia eventualmente demonstrar...) que se *pressuponha* a existência de algo fora de nós em sentido estrito, e nada acerca da necessidade da existência mesma desse fora de nós. Assim, “mais que permissível, inevitável” para o kantismo seria, segundo Kant, não a existência da coisa em si, mas apenas o... *pensamento* de que ela existe.

Se o mérito dessa leitura era admitir que a gnosiologia kantiana pressupõe uma ontologia, seu demérito é enfraquecer a tal ponto o conceito dessa pressuposição que fica a meio caminho entre uma recaída na leitura indiferentista e a transformação do idealismo transcendental numa proposição condicional indecidível. Com efeito, quanto à primeira alternativa, se ao afirmarmos que “o sistema só funciona sob o *pressuposto de uma existência* (da coisa em si)” o que queremos dizer é que “o sistema só funciona sob a *existência de um pressuposto*”, a rigor, repetimos a primeira linha interpretativa apenas alargando a internalidade com a exigência de uma nova ideia. Assim, exista ou não exista a coisa em si, a existência da ideia de que ela existe já seria condição suficiente para o funcionamento do sistema.

Quanto à segunda alternativa, se de fato se trata de admitir que não há gnosiologia transcendental sem a existência (e não apenas sem a ideia subjetiva da existência...) da coisa em si, e se demonstrar que a coisa em si existe é, por alguma razão, impossível, segue que é perfeitamente possível que não haja gnosiologia transcendental. Por outras, o sistema kantiano é o caso se e somente se for o caso a existência de um domínio extra-representacional. Como essa última existência é indecidível, todas as teses do idealismo transcendental são *hipóteses* indecidíveis.

Dada a patente fragilidade textual e lógico-sistemática de ambas as linhas, indiferentista e condicionalista, de resposta a Jacobi, não vejo alternativa senão levar a sério a afirmação kantiana no final da nota do Prefácio à edição de 1787 da CRP. O que está realmente em questão no projeto de uma refutação

do idealismo cartesiano por parte do idealismo transcendental é uma prova da existência de

uma coisa distinta de todas as minhas representações e exterior a mim, cuja existência está incluída necessariamente na determinação da minha própria existência...” (CRP, BXXXIXn).

Não é certo que Kant tivesse conhecimento da objeção de Jacobi até a redação da seção da CRP B intitulada “Refutação do Idealismo”, em que o argumento contra o idealismo cartesiano problemático é inteiramente reformulado, se comparado ao do QP da edição de 81. Mas é indiscutível que Kant conhecia essa crítica ao redigir o Prefácio à edição de 87. É contra Jacobi - para quem o kantismo poderia e deveria renunciar ao projeto, internamente contraditório (*sic.*), de demonstrar a existência da coisa em si e simplesmente aceitá-la como o objeto de uma *crença* - que Kant parece desabafar nos seguintes termos:

Por muito inocente que se considere o idealismo em relação aos fins essenciais da metafísica (e na verdade não é), não deixa de ser um escândalo para a filosofia e para o senso comum em geral que se admita apenas a título de crença a existência das coisas exteriores a nós (das quais afinal provém toda a matéria para o conhecimento, mesmo para o sentido interno) e que se não possa contrapor uma demonstração suficiente a quem se lembrar de a pôr em dúvida (loc.cit.).

Essas passagens soam como uma clara confirmação de que Kant, a partir da segunda edição da *Crítica*, considera que o enfrentamento do idealista cartesiano, cético ontológico, não pode ser um mero pretexto para reafirmar pressupostos do idealismo transcendental. É certo que a prova da existência de um fundamento ontológico da fenomenalidade não faz parte da gênese desse idealismo. O motivo não é enigmático: a interlocução moderna do kantismo, a saber, as versões racionalista dogmática e cética epistemológica do realismo transcendental nunca colocaram em dúvida o fato de que existem coisas fora de nós “em sentido estrito”. Qualquer diálogo racional pode e precisa começar de pressupostos, contanto que eles sejam comuns às partes, e não necessariamente tematizados. Assim, nunca fez sentido para Kant convencer o racionalista defensor do *conhecimento* da coisa em si e o cético advogado da contingência das relações representativas de que existe algo de cuja existência eles jamais duvidaram. Mas nada impede que esse pressuposto

comum venha a ser questionado por um terceiro interlocutor (real ou fictício), que vê e denuncia o caráter meramente hipotético tanto do realismo transcendental, quanto do kantismo que o confronta noutra terreno. Esse interlocutor é o idealista cartesiano, “problemático”, “material”, “empírico”: proponente de um desafio que precisa ser enfrentado não por um capricho erístico, mas porque o sistema kantiano quer e precisa se distinguir também do *ceticismo ontológico*, seja ele indiferentista ou condicionalista.

O que Kant parece ver com clareza a partir de 1787 é que seu sistema só funciona e só é o caso *se houver algo de extra-representacional*, de absolutamente fora de nós, e não está nem um pouco disposto a relegar essa condição ao estatuto de um mero pressuposto. A única maneira de encaminhar essa questão passa a ser refutar a tese anti-kantiana da dubitabilidade da existência da coisa em si, o que equivale precisamente a desmontar a objeção de Jacobi, notadamente, a segunda parte de seu anátema, sem o subterfúgio do condicionalismo: sim, “é impossível entrar no sistema do idealismo transcendental sem o pressuposto da coisa em si”, mas também sim, é possível “permanecer no sistema do idealismo transcendental com a coisa em si”, porque não há qualquer impossibilidade lógica ou sistemática na prova de sua existência. É, antes, um escândalo para a filosofia julgar legítimo pular essa etapa.

Gostaria de ter mais espaço para contestar o argumento mais frequentemente aduzido para impugnar essa leitura, digamos, realista, que estou propondo para o projeto refutativo de Kant, a saber, o de que contraria os interditos propriamente críticos pretender atribuir existência, que é uma categoria do entendimento, a algo que justamente não se oferece como um dado nos limites da sensibilidade humana. Parece-me suficientemente claro que o procedimento filosófico pelo qual Kant prova a existência de uma coisa em si mesma não possui a mesma natureza do conhecimento que ele interdita a propósito dessa coisa, e que não há, nesse sentido, qualquer contradição em conhecer filosoficamente por meio de conceitos e argumentos a existência de uma coisa considerada em si mesma como incognoscível por meio da aplicação de conceitos a intuições.

E se ainda espaço sobrasse, defenderia também que a refutação do idealismo reconstruída em 1787 produz bons resultados em seu projeto de fornecer uma prova da existência de “uma coisa distinta de todas as minhas representações e exterior a mim”, de algo fora de nós “em sentido estrito” sem, evidentemente, a pretender conhecer como dado intuitivo. A refutação do idealismo não é uma aventura realista transcendental e insana num conhecimento categorial e intuitivo do suprassensível. Por intermédio de recursos

críticos e uma argumentação legitimamente transcendental acerca do que se passa exclusivamente “em nós”, Kant demonstra que há algo que se passa na instância interna representacional – algo que, como tal, desfruta da indubitabilidade que lhe empresta um ato de consciência⁵ - que não poderia aí se passar caso não existisse algo de externo a essa instância⁶. No mínimo, o kantismo precisa enfrentar sem subterfúgios o desafio dessa explicação, que o próprio Kant, ciente de suas dificuldades, reformulou em cerca de onze Reflexões entre 1788 e 1793⁷.

5 Claramente expresso na premissa do argumento de 87: “a simples consciência, mas empiricamente determinada, da minha própria existência...” (B275)

6 “... prova a existência de objetos no espaço fora de mim”, entendidos como “coisa exterior a mim, e não simples *representação* de uma coisa exterior a mim” (grifos de Kant) (*loc.cit.*).

7 Publicadas no volume 18 da Edição da Academia, são elas: R:5653 (“*Gegenden (materialen) Idealism*”, 1788); R:5654 (“*Wieder den Idealism*”, 1788); R:5709 (final da década de 80); R:6311 (“*Widerlegung des problematischen Idealismus*”, 1790); R:6312 (1790); R:6313 (“*Wieder den Idealism*”, 1790); R:6314 (“*Ueber den Idealism*”, 1790); R:6315 (“*Vom Idealism*”, 1790); R:6316 (“*Wieder den Idealism*”, 1790); R:6317 (1790); R:6323 (“*Idealism*”, 1793).