

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Gabriel Cunha Hickmann

KANT, REALIDADE E IDEALISMO:

A CRÍTICA DA RAZÃO PURA COMO TRATADO PÓS-CÉTICO

Porto Alegre, 2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**KANT, REALIDADE E IDEALISMO: A *CRÍTICA DA RAZÃO PURA* COMO TRATADO
PÓS-CÉTICO**

Gabriel Cunha Hickmann

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a
obtenção do título de Mestre em filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Sílvia Altmann

Porto Alegre, 2019

CIP - Catalogação na Publicação

Hickmann, Gabriel
Kant, realidade e idealismo: a Crítica da Razão
Pura como Tratado Pós-Cético / Gabriel Hickmann. --
2019.
60 f.
Orientador: Sílvia Altmann.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2019.

1. Kant. 2. Idealismo. 3. Filosofia moderna. 4.
Epistemologia. 5. Filosofia da ciência. I. Altmann,
Sílvia, orient. II. Título.

Gabriel Cunha Hickmann

**KANT, REALIDADE E IDEALISMO:
A CRÍTICA DA RAZÃO PURA COMO TRATADO PÓS-CÉTICO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a
obtenção do título de Mestre em filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. André Klaudat (UFRGS)

Prof. Dr. Gerson Louzado (UFRGS)

Prof. Dr. Pedro Costa Rego (UFRJ)

Porto Alegre, 2019

*“L'intérêt parle toutes sortes de langues, et joue toutes sortes de personnages,
même celui de désintéressé”.*

–François de La Rochefoucauld

RESUMO

O objetivo desse trabalho é o de explorar a aproximação entre a filosofia teórica kantiana e aquela de Hume, desenvolvendo a ideia segundo a qual a *Crítica da Razão Pura* seria bem descrita em termos de um tratado “pós-cético”, i. e., que incorporaria as considerações humeanas mais do que as refutaria.

Palavras-chave: idealismo transcendental, epistemologia, ceticismo, objetividade, empirismo.

ABSTRACT

The purpose of this work is to explore the relation between Kant's theoretical philosophy and that of Hume, developing the idea according to which the *Critique of Pure Reason* would be well depicted in terms of a “post-skeptical” treatise, i. e., one that is willing to profit from Hume's writings more than to refute them.

Key-words: transcendental idealism, epistemology, scepticism, objectivity, empiricism.

Sumário

AGRADECIMENTOS.....	4
INTRODUÇÃO.....	5
CAPÍTULO 1: DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL.....	7
CAPÍTULO 2: REFUTAÇÃO DO IDEALISMO.....	33
CONCLUSÃO.....	51
BIBLIOGRAFIA.....	53

AGRADECIMENTOS

Cabe antes de mais agradecer à UFRGS, certamente, pela oportunidade da pós-graduação, e pelo mesmo motivo e não menos à CAPES, sem cujo auxílio dificilmente qualquer coisa teria acontecido. Sou grato também ao PROCAD por ter possibilitado minha estadia no Rio de Janeiro durante os últimos meses do curso, em que frequentei a UFRJ na condição de estudante de intercâmbio, período importante para minha formação. A essa universidade portanto também dirijo meu agradecimento.

Sou também muitíssimo grato à cooperação de minha orientadora professora Sílvia Altmann, que a todo momento esteve disponível para o debate e com quem me encontrei diversas vezes durante o processo do trabalho, tanto em encontros de orientação quanto em sala de aula, nas disciplinas muito oportunamente oferecidas.

Agradeço também ao professor Pedro Rego, da UFRJ, que me recebeu na condição de supervisor do intercâmbio durante meu período nessa universidade. Também nossas discussões foram importantes para minha formação e para o andamento desse trabalho.

É fundamental reconhecer também o trabalho de toda equipe do PPG, administrativa e docente, pelas disciplinas e pelo suporte oferecidos no período.

Agradeço aos professores André Klaudat, Gerson Louzado e novamente a Pedro Rego por terem aceito o convite para participar da banca de avaliação desse trabalho, e já antecipadamente pelas contribuições.

Agradeço finalmente a meus pais, sem cujo apoio não teria sido possível já a conclusão da graduação, quanto menos a do mestrado. Sei que muitos não encontram esse respaldo. E aos muitos amigos que estiveram comigo no período, em especial ao Demétrio, pelas muitas vezes longas discussões sobre tudo, à Camila, pela energia fora do comum, à Betina, pela visita no Rio, ao Felipe, pelo incentivo e à Carol, pelas tardes de coworking.

INTRODUÇÃO

O que motiva esse trabalho é conhecer melhor a filosofia kantiana em sua “primeira” parte, a teórica (por oposição à prática), enquanto articulada sobretudo na *Crítica da Razão Pura*, obra da maturidade de Kant e que o distinguiria como filósofo a partir dali. Nossa estratégia para isso foi de pensar a relação dessa obra com aquilo de mais influente que circulava no ambiente filosófico europeu quando de sua escrita, a saber, o empirismo epistemológico britânico, cuja articulação mais elaborada é plausivelmente encontrada na obra do iluminista escocês David Hume. Com efeito, é comum entender o argumento kantiano como direcionado à rejeição do modelo de conhecimento contemplado por Hume, em especial no tocante à remissão, por parte desse último, dos princípios que então guiavam a lida científica (notadamente o princípio da causalidade) ao fundamento material que os condicionaria: necessidades psicológicas ou meramente o hábito. Assim, pareceu-nos muito próprio investigar essa relação, também porque é comum e plausivelmente necessário, para ganharmos conhecimento sobre qualquer coisa, procurarmos entender a que essa coisa se opõe, como supostamente seria o caso entre essas duas figuras.

No entanto, se nosso conhecimento acerca da obra kantiana deve estar para a nossa capacidade de articular sua dissidência para com Hume, não vamos longe na compreensão, ou pelo menos é isso que fomos levados a concluir em nosso percurso.

Nosso trabalho é dividido em dois capítulos. No primeiro, focado na discussão da Dedução Transcendental, perseguimos a questão do exato significado da necessidade que o argumento kantiano pretenderia estabelecer para o comportamento científico naturalizado por Hume. De especial interesse nessa parte são as leituras “conceitualista” e “formalista” do argumento avançadas respectivamente por (mas não restritas a) James Conant e Peter Strawson. Essas duas estratégias, embora diferentes, ambas concluem no percurso de Kant um embate bem sucedido com o ceticismo epistemológico empirista, e que portanto esse confronto de tradições configuraria uma boa ótica com que se abordar a natureza do trabalho kantiano. Apesar das ambições desses autores, no entanto, somos levados a uma conclusão diferente, nesse ponto mais alinhada com a de intérpretes como Karl Ameriks e Sebastian Gardner, para os quais a divergência de Kant para com aquele pretendido adversário seria daria menos em termos de uma oposição que de uma incorporação ou simplesmente de uma refração.

O segundo capítulo deve enriquecer a discussão na medida em que traz elementos para se pensar mais precisamente o sentido do “idealismo” kantiano verificado no primeiro. Aqui, examinamos a reação de Kant à crítica a sua filosofia encontrada em uma resenha publicada

anonimamente logo após o lançamento da *Crítica*, a assim chamada “resenha Garve-Feder”. Esse texto, que via no idealismo kantiano pouco mais que uma simples repetição da doutrina de Berkeley, motivaria a publicação dos *Prolegômenos* e, mais tarde, da segunda edição da *Crítica*, oportunidades em que Kant procuraria se defender da acusação, argumentando portanto pelo *realismo* do conhecimento cujas balizas seriam as categorias e formas da sensibilidade. Nesse ponto, novamente divergem comentadores. Por um lado, Guido Antônio de Almeida sugere ver na nova edição um argumento na direção de estabelecer um contato mais estreito do sujeito com aquilo que lhe seria uma “externalidade”: se antes essa externalidade era somente empírica (i. e. mediada pelo espaço como forma do sensível), seria agora absoluta (independente da doutrina do a priorismo espacial). Sugerimos, ao contrário (mas em acordo com, e. g., Luigi Caranti) que o idealismo kantiano da segunda edição é o mesmo da primeira, ou seja, que o sentido no qual o conhecimento científico se refere à realidade é o de se reportar ao espaço enquanto forma subjetiva *a priori* e nada mais. A “coisa em si” continua sendo pensada como fundamento dos fenômenos verdadeiros, mas apenas no sentido redundante em que não são considerados alucinações (vão portanto não “para o sujeito” enquanto idiossincrasia, mas “para a coisa em si” enquanto... não-idiossincrasia).

De mãos dadas com o idealismo, portanto, somos levados a reaproximar Kant e Hume, mais que separá-los, como inicialmente se esperava. Por um lado, Kant, embora por um caminho diferente, também relativiza os princípios basilares da ciência da natureza: são condições do “conhecimento objetivo”, *se esse deve ser aceite*. Mais do que argumentar por esse aceite, Kant articularia sua possibilidade, a partir da constatação do espaço como forma *a priori* da intuição. Por outro lado, essa forma *a priori*, enquanto o “permanente” ao qual apelamos em nossa autoafirmação empírica, revela um compromisso específico, orientado mais ao objeto inerte que ao organismo natural, cujo desenvolvimento é dificilmente compreendido em se apelando à causalidade eficiente. Refletindo sobre essa plausível “impermanência”¹ do real, a qual Kant considera na *Crítica da Faculdade do Juízo*, sugerimos uma segunda cumplicidade entre Kant e Hume, sob a forma de uma segunda relativização da pertinência daquelas suposições científicas padrão: não apenas estariam para uma consideração “idealista” da realidade, mas para apenas “um” idealismo entre outros possíveis, como o de uma natureza orientada a fins.

Com sorte, essas considerações ganharão um caráter menos especulativo no decorrer do que segue.

1 “Impermanência” aqui deve significar apenas que os organismos naturais atestariam a insuficiência da investigação pautada pela causalidade eficiente. Que a realidade deva ser considerada “impermanente”, i. e., campo de mudanças *reais* por oposição a simples mudanças de posição no espaço, caso deva acomodar a análise desses organismos, é um outro assunto que não é argumentado nesse trabalho.

CAPÍTULO 1: DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL

I. INTRODUÇÃO

A Dedução Transcendental das Categorias (doravante apenas “Dedução”) é comumente considerada o momento chave² da *Crítica da Razão Pura* (“Crítica”), em que Kant pretende estabelecer a validade objetiva desses “conceitos puros” do entendimento, sua posse já tendo sido assegurada pela “dedução metafísica” oferecida antes na obra. A despeito da importância central do argumento no sistema kantiano, contudo, muitas dificuldades podem ser levantadas relativamente ao exato objetivo que deva ser conferido a essa seção, bem como a qual seja a premissa do raciocínio ali desenvolvido, seu sucesso e os resultados efetivamente obtidos por Kant. Longe de pretender decidir essas questões, nosso objetivo nesse capítulo será o de mais ou menos mapear algumas possíveis leituras do argumento, tendo em vista o objetivo mais geral de nosso trabalho, qual seja, o de articular um diálogo entre idealismo transcendental e ceticismo epistemológico, que por comodidade nos referiremos por vezes simplesmente como “empirismo”, cujo representante mais notável é David Hume³.

Ao longo do percurso, procuraremos defender que Kant deve ser entendido muito mais ao lado de Hume que como oponente desse, forem essas opções exaustivas. Isso significaria dizer que os princípios do entendimento, e mais especialmente o da causalidade, teriam realmente sofrido um golpe definitivo com a crítica humeana, não tanto a ser reparado quanto incorporado por Kant na doutrina do idealismo definitivo das ciências. O cientista, mais que isso, estaria inclusive autorizado a suspender a consideração da realidade nos termos da causalidade eficiente quando em face dos organismos naturais, que se furtariam à explicação em termos tão somente mecânicos, no que seria uma “segunda correção” do entendimento.

II. INDEPENDÊNCIA DAS FACULDADES

Para nossos propósitos, os problemas emergentes da consideração do argumento da Dedução podem ser abordados a partir da constatação da dificuldade de se integrar duas passagens-chave do

2 “Não conheço nenhuma investigação que seja mais importante, quanto à investigação da faculdade a que chamamos entendimento e, ao mesmo tempo, quanto à determinação das regras e limites de seu uso, do que aquelas que realizei, sob o título de Dedução dos conceitos puros do entendimento, na segunda parte da *Análise Transcendental*; elas também me custaram os maiores esforços” (A XVI).

3 “Desde os ensaios de Locke e Leibniz, ou melhor, desde o início da metafísica até onde alcança sua história, nada ocorreu que pudesse ser mais decisivo para o destino dessa ciência que o ataque que lhe foi dirigido por David Hume” (*Prolegômenos*, IV: 257).

texto kantiano, respectivamente localizadas na abertura (§13) e na conclusão (§26) do projeto Dedutivo. Sejam elas:

“As categorias do entendimento, por outro lado, não nos representam de forma alguma as condições sob as quais os objetos são dados na intuição, de modo que os objetos podem certamente aparecer para nós sem que tenham de referir-se necessariamente a funções do entendimento, como se este contivesse *a priori*, assim, as condições dos mesmos. Mostra-se aqui uma dificuldade, pois, que não encontrávamos no campo da sensibilidade, a saber, como as *condições subjetivas do pensamento* deveriam ter *validade objetiva*, i. e., fornecer condições de possibilidade de qualquer conhecimento dos objetos: pois fenômenos podem certamente ser dados na intuição sem as funções do entendimento” (§13, A90/B122).

“Agora tem de ser explicada a possibilidade de conhecer a priori, por meio das categorias, os objetos que só podem aparecer aos nossos sentidos - não, certamente, segundo a forma de sua intuição, mas segundo as leis de sua ligação - e, portanto, como que preservar a lei à natureza e mesmo torná-la possível. Pois sem esta sua aptidão não se tornaria claro como tudo que pode apresentar-se a nossos sentidos tenha de estar submetido a leis que somente surgem a priori do entendimento” (§26, B159-60).

Na passagem do §13, ao menos em uma primeira leitura, Kant parece estar sublinhando, e mesmo enfaticamente, a *independência* do dado sensível em relação às prescrições do entendimento, o que deve introduzir o argumento na constatação de sua particular dificuldade, relativamente ao análogo desafio dedutivo do espaço e do tempo superado na Estética. Já no §26 vemos a aparente rejeição da referida independência, na constatação que “tudo o que pode apresentar-se a *nossos sentidos*” (ênfase nossa) deva estar sob o regimento formal das categorias. Os diferentes posicionamentos relativos à interpretação do argumento dedutivo podem ser entendidos (embora não exaustivamente) como resultado de se escolher relativizar a primeira ou a segunda passagem.

Ao que tudo indica, pelo menos em se abordando alguns comentários na bibliografia, a passagem do §13 é preterida sobretudo pela suposta necessidade de se ler no argumento kantiano uma refutação contundente do empirismo de Hume. Esse projeto de refutação, subentende-se, teria como condição a eliminação da possibilidade de um dado sensível refratário à unidade do entendimento, cenário em que a (então apenas hipotética) possibilidade entretida no §13 seria superada através das etapas da Dedução na direção da constatação da interdependência das faculdades, enfim acusada no §26. Por outro lado, essa interpretação enfrentaria sobretudo o ônus de defender o sucesso (ou mesmo a viabilidade) do que seria um projeto relativamente ambicioso por parte de Kant, bem como o risco de refutar o próprio kantismo enquanto distinção das faculdades ou mesmo enquanto idealismo transcendental, como veremos.

Assim, será natural investigarmos se de fato é necessário atribuir a Kant esse embate com Hume, bem como a adequação desse suposto projeto ao texto da Dedução e da Crítica como um todo.

III. A DEDUÇÃO COMO ARGUMENTO “REGRESSIVO”

Cabe de imediato constatar a disponibilidade de uma leitura menos ambiciosa das pretensões do argumento, oferecida por Karl Ameriks em seu “Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument” [“A Dedução Transcendental de Kant como um Argumento Regressivo”] (1978). Explorando a caracterização do argumento da Estética como uma “dedução transcendental”, esse autor procura pensar a estrutura do argumento da Analítica em analogia com o que já foi feito na primeira parte da Crítica. Lá, conforme a reconstrução oferecida por Ameriks, Kant teria mostrado que “a geometria é possível como ciência apenas se a representação do espaço é uma intuição *a priori*”⁴ (p. 274). Transplantando essa estrutura, teríamos na Analítica algo semelhante, a saber, a validade das categorias constatada a partir do conhecimento empírico “enquanto premissa a ser regressivamente explicada e não como uma conclusão a ser estabelecida”⁵ (p. 276).

Com efeito, Paul Guyer, em “Kant's Tactics in the Transcendental Deduction” [“As Táticas de Kant na Dedução Transcendental”] (1981) nota que se enfrentam dificuldades infinitas em se tentar atribuir ao argumento kantiano qualquer coisa a mais que um raciocínio desse gênero. Guyer começa identificando o que entende como duas importantes ambiguidades no texto de Kant, a saber, aquelas relativas às noções de “experiência” e de uma “dedução transcendental”. A equivocidade da noção de “experiência” é bem conhecida e se manifesta já na frase que abre a Crítica:

Não há dúvida de que todo o nosso conhecimento começa com a *experiência*; pois de que outro modo poderia a nossa faculdade de conhecimento ser despertada para o exercício, não fosse por meio de objetos que estimulam nossos sentidos e, em parte, produzem representações por si mesmos, em parte colocam em movimento a atividade de nosso entendimento, levando-a a compará-las, conectá-las ou separá-las e, assim, transformar a matéria bruta das impressões sensíveis em um conhecimento de objetos chamado *experiência*? (B1, ênfases nossas).

Com efeito, em um primeiro momento Kant, aqui, identifica “experiência” à “matéria bruta das impressões sensíveis”, para em seguida contrastá-la com um segundo sentido para o mesmo termo, “conhecimento de objetos”. Quanto ao que deve significar uma “dedução transcendental”, Guyer vê duas possibilidades, a primeira atestada na abertura da exposição transcendental do espaço:

Entendo por *exposição transcendental* a elucidação de um conceito como um princípio a partir do qual se pode discernir a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori* (B40).

Se aqui parece implicada a conclusão de que uma “exposição transcendental” supõe já algum

4 “geometry is possible as a science only if the representation of space is an a priori intuition”.

5 “as a premise to be regressively explained rather than as a conclusion to be established”.

“conhecimento sintético” (o que é sugerido pelo pronominal “outros”), em outras passagens Kant ofereceria definições mais neutras de como deveria proceder um tal argumento⁶. Dessa combinatória de sentidos equívocos Guyer extrai quatro possibilidades para o que seria uma Dedução Transcendental das Categorias. Mais interessante, nos diz, seria a opção de mostrar, a partir de uma premissa não-cognitiva, a necessidade das categorias para a experiência no sentido fraco (“matéria bruta” na passagem de B1), estratégia que, no entanto, diz ver apenas sugerida por Kant, em vez de propriamente desenvolvida na Dedução (1981, p. 161).

IV. O QUE O “EU PENSO” TEM QUE PODER ACOMPANHAR

Alhures, em “The Failure of the B-Deduction” [“O Fracasso da Dedução-B”] (1986), Guyer oferece o que seja uma reconstrução detalhada do efetivo argumento kantiano na segunda edição da Crítica. O nível mais básico do raciocínio é referido (p. 73) à seguinte passagem do §15:

Mas o conceito de ligação traz consigo, além do conceito do diverso e da sua síntese, também o conceito da sua unidade. Ligação é a representação da *unidade sintética* do diverso. A representação dessa unidade, portanto, não pode surgir da ligação; é antes ela que, juntando-se à representação do diverso, torna primeiramente possível o conceito de ligação (§15, B130-31).

Kant, que logo antes havia remetido a ligação à espontaneidade do sujeito, agora vai adiante e expõe a necessidade de uma “representação de unidade” que deva preceder a síntese do diverso intuitivo, ao que Guyer opõe a “mera reprodução” [“mere reproduction”] do sensível em uma representação complexa, questionando se essa reprodução (ou “ato de combinação” [“act of combination”]) já não seria suficiente (1986, pp. 73-75). Ainda tentando habilitar Kant, seu próximo passo é avaliar o §16 na busca por uma fundamentação daquilo que teria sido meramente suposto no §15. É aqui que se comumente acorda esteja a premissa da Dedução. Citemos o texto:

O eu penso tem de *poder* acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria em mim representado algo que não pode ser pensado de modo algum, o que significa simplesmente que: ou a representação seria impossível, ou ao menos não seria nada para mim (§16, B131).

Com efeito, essa passagem nos remete a um importante ponto de escolha interpretativo. Como observa Pedro Rego em “O que exatamente o 'eu penso' tem que poder acompanhar?” (2018), a presença da locução adverbial “ao menos” sugere que não se trata, aqui, de afirmar a impossibilidade *tout court* de uma representação porventura refratária ao “eu penso”, mas apenas de

⁶ Cf. A85/B117 e A782-83/B810-11.

constatar uma impossibilidade qualificada, a de essa representação se prestar ao reconhecimento pelo sujeito. Se ignoramos a qualificação, nos diz, estaríamos diante de “uma estranha criatura da psicologia transcendental, uma faculdade receptivo-ativa” (p. 16, n. 3), quer dizer, teríamos que abortar a tese da independência das faculdades que pensávamos estabelecida no §13.

V. A CRÍTICA COMO “TRATADO DIALÉTICO”?

Ora, que se abandone a tese “independentista” das faculdades é exatamente a proposta de James Conant em “Why Kant is not a Kantian” [“Por que Kant não é um Kantiano”] (2016). Muito atento à interlocução com Hume, esse autor entende que o argumento da Dedução, se deve ter alguma força (e Conant entende que tem), exige que se leia na Crítica um tratado “dialético”, em que toda consideração é provisória antes do término do todo do argumento (2016, p. 96). Assim, a possibilidade de uma intuição sem conceito levantada no §13 seria melhor entendida como uma hipótese tão somente provisória, a ser demonstrada “ininteligível”. Conforme Conant:

[Kant] concorda com Hume, contra os racionalistas, que nossa capacidade para o pensamento discursivo não pode ser uma faculdade inteligível por si só. Kant, no entanto, discorda com o comprometimento reverso de Hume, a saber, que nossa capacidade de fruir nossa forma de consciência sensória (que supostamente entrega meras impressões que só posteriormente são “trabalhadas” em ideias intelectuais que dizem respeito a objetos) é uma capacidade intelectual inteligível por si só⁷ (CONANT, 2016, p. 84).

Rego (2018, p. 15) chama atenção para a radicalidade própria a esse tipo de abordagem. Com efeito, não se trataria tão somente de constatar a inconsciência ou a indisponibilidade cognitiva de uma ocorrência sensível refratária ao pensamento, mas de contestar a própria possibilidade dessa ocorrência⁸. Ora, no mesmo espírito de Conant, também Aaron Griffith (2012, pp. 193-222) e Anil Gomes (2013, pp. 1-19) defendem leituras “conceitualistas” da Dedução, embora não tão claramente dispostos a abraçar a conclusão como descrita por Rego. Com efeito, o foco do primeiro está em constatar a necessidade do entendimento relativamente à intencionalidade da intuição, enquanto a ênfase de Gomes é sobretudo na defesa de uma Dedução “conceitualista” enquanto única opção capaz de enfrentar o desafio humeano.

De fato, muito do que motiva os esforços na direção da atribuição a Kant de um

7 “he agrees with Hume, against the rationalists, that our capacity for discursive thought cannot be a self-standingly intelligible faculty. Kant, however, disagrees with Hume’s converse commitment: namely, that our capacity to enjoy our form of sensory consciousness (one which putatively delivers up mere impressions which are only subsequently “worked up” into intellectual ideas pertaining to objects) is a selfstandingly intelligible capacity”.

8 A citação de Conant fala de “consciência sensória” em vez de simplesmente “intuição”. Apesar disso, entendemos poder concluir do contexto do trabalho de Conant que o que ele teria de fato em mente seria a independência do sensível meramente enquanto tal.

engajamento nessa briga parece ser o sentimento de que a Dedução de outro modo consistiria em um argumento desinteressante ou trivial. Note-se, por exemplo, que Conant afirma que uma Dedução “não-conceitualista” funcionaria apenas se através de um passe de mágica em que a objetividade do conhecimento fosse verificada a despeito da intuição poder passar muito bem sem ela (2016, p. 101). No mesmo espírito, Peter Strawson (1966, p. 85) contrasta o que entende como a real premissa do argumento com o que seria a premissa “decepcionante” [“disappointing”] do conhecimento de objetos. E mesmo Guyer (1986, p. 70), ao constatar no §16 e em diante a assimilação de uma prometida premissa pré-cognitiva com a noção técnica de “experiência”, muito à vontade conclui que o argumento kantiano é um “desastre” [“disaster”].

VI. A QUESTÃO DA TRIVIALIDADE E A FORÇA DO CETICISMO

Atento à questão da trivialidade, Ameriks (1978, p. 282) responde que “nem todo argumento interessante precisa ser uma resposta ao ceticismo extremo”⁹. Para o caso presente, a conclusão do argumento é considerada relevante tendo em vista a “premissa relativamente fraca do conhecimento empírico em sentido vago”¹⁰ (e não da validade da ciência euclidiana ou newtoniana, como se poderia pensar). Assim, esse autor se opõe ao que batiza a “interpretação recebida”, representada por Strawson mas também por Jonathan Bennett e Robert Paul Wolff, que teriam insistido que um argumento como esse seria indesejável e incompatível com as intenções da Analítica (p. 276).

Nesse ponto, é interessante atentarmos às considerações de Barry Stroud em seu didático “Transcendental Arguments” [“Argumentos Transcendentais”] (1968). Examinando as tentativas mais recentes de “argumentos transcendentais” por Strawson e Sidney Shoemaker, Stroud observa que as tentativas de refutação do ceticismo avançadas nesses autores todas dependeriam da verdade do que alcunha um “princípio de verificação” [“verification principle”], segundo o qual o sentido de uma dúvida cética (e. g. sobre a existência de objetos permanentes) dependeria não apenas da *crença* naquilo de que o cético duvida, mas do conhecimento, i. e., da *verdade* da proposição posta em dúvida. Assim, sem que se decida a respeito da verdade do princípio de verificação, conclui Stroud, o máximo que um argumento transcendental poderia provar (no que ele inclui a Dedução kantiana) é a proposição condicional segundo a qual devemos supor que tal e tal é o caso *devamos* falar ou pensar com sentido. Nas palavras dele:

Sem invocar um princípio de verificação que automaticamente torne supérfluo qualquer argumento indireto, o máximo que pode ser provado por uma consideração das condições

⁹ “not every interesting argument has to be a refutation of extreme scepticism”.

¹⁰ “the relatively weak assumption of some empirical knowledge”.

necessárias da linguagem é que, por exemplo, devemos crer que existem objetos materiais ou outras mentes caso devamos falar com sentido¹¹ (STROUD, 1968, p. 256).

VII. A INTERPRETAÇÃO CONCEITUALISTA DE CONANT & CIA

Talvez essas considerações possam ajudar a entender aquela vertente “conceitualista” de intérpretes de Kant. Em uma importante passagem de seu texto, Conant (2016, pp. 86-9) aborda a questão do sentido que se deve dar à ideia kantiana segundo a qual a sensibilidade imporia limites à razão. Rastreado a Guyer uma concepção “restritiva” [“restrictive”] das leis do entendimento, segundo a qual as categorias tratariam de *submeter* o dado sensível às demandas do sujeito, o próprio Conant propõe que se entenda o argumento kantiano como estabelecendo uma necessidade de outro gênero a esses conceitos, no que parece um flerte com a atribuição de um papel de gênese material (e de caráter mesmo ontológico) às categorias. Em descrevendo sua posição, Conant pega emprestado uma formulação de John McDowell. Conforme:

Kant entende que está mostrando que os requerimentos do entendimento não são apenas requerimentos subjetivos, mas genuinamente requerimentos nos objetos eles mesmos¹² (MCDOWELL apud CONANT, 2016, p. 87).

Conant batiza a interpretação “uma leitura alternativa de Kant: mostrar que as condições da experiência *não são meramente subjetivas*”¹³ (p. 87, ênfase nossa). Com efeito, no primeiro capítulo de *Mind and World [Mente e Mundo]* (1994), McDowell procura, reivindicando a herança kantiana, articular o que entende como uma saída do “mito do dado”, entendido como a crença em uma esfera extra-conceitual a qual se poderia fiar na justificativa de juízos empíricos. McDowell propõe levar a sério a motivação do mito, o problema de como exercícios (espontâneos) de conceitos poderiam representar o mundo. Seu objetivo é o de oferecer uma alternativa à solução “coerentista” de Donald Davidson, segundo a qual a experiência teria um papel apenas “causal” (e não justificatório) na formação de crenças. A crítica à primeira teoria, a “mitológica”, é econômica: o dado, diferindo em natureza do conceito, jamais o justificaria: a teoria “abstracionista” da formação de conceitos, que deveria dar conta do contato do conceito com a realidade, é dita ininteligível em um contexto

11 “without invoking a verification principle which automatically renders superfluous any indirect argument, the most that could be proved by a consideration of the necessary conditions of language is that, for example, we must believe that there are material objects and other minds if we are to be able to speak meaningfully at all”. Stroud aqui se refere apenas à linguagem, e não ao pensamento, mas páginas antes havia indicado se expressar assim por economia (p. 252).

12 “Kant takes himself to show that the requirements of the understanding are not just subjective requirements but genuinely requirements on objects themselves”.

13 “An Alternative Reading of Kant: To Show That the Subjective Conditions of Experience Are Not Merely Subjective”.

em que toda síntese é produto da espontaneidade, não havendo nada do que se “abstrair” previamente ao exercício do entendimento.

Sua própria alternativa é a de fazer como Kant (sic) e entender a intuição (o “dado”) como um estado que já envolveria operações conceituais, colocando essas operações não como “exercidas sobre” mas como “mobilizadas na” [“drawn on”] sensibilidade, procurando com essa linguagem capturar a ideia segundo a qual “a contribuição da receptividade não é sequer nocionalmente separável” daquela da espontaneidade. Os termos permanecem vagos durante o texto: a experiência, apesar de passiva, “mobiliza a operação de [“draws into operation”] capacidades que pertencem genuinamente à espontaneidade”, em uma “operação passiva de capacidades conceituais” que deve ser suficiente para que tenhamos justificativas (por oposição a “desculpas”) para os conceitos que usamos.

No mínimo, estaríamos diante de uma leitura “não-concessiva” do §16, quer dizer, que entenderia aquela disjunção – “impossível, ou bem nada para mim” – como introduzindo uma explicação: “...a representação seria impossível, *ou seja*, nada...”¹⁴. Apesar das dificuldades dessa posição, há que se observar que, tendo em mente os apontamentos vistos em Stroud, essa “torção” do argumento kantiano (se trate mesmo disso) viria com seu propósito, a saber, contornar as dificuldades justamente atribuídas a uma leitura “formalista” do argumento, no que concerne à refutação do ceticismo. Com efeito, Conant reconhece que, queiramos ler Kant como concedendo uma autonomia à sensibilidade, ou seja, as categorias como “restringindo” ou “operando” em uma “matéria exógena” [“exogenous matter”] ao conceito (p. 88), a questão imediatamente surgiria sobre “que tipo de restrições essas poderiam ser *senão psicológicas*”¹⁵ (PIPPIN apud CONANT, 2016, p. 88, ênfase nossa).

Outro ponto importante, dessa vez exegético, está em que Conant (mas também Griffith) desafia que se dê sentido às linhas do texto sob uma hipótese não-conceitualista. Especificamente, Conant crê estar sob posse de uma interpretação satisfatória da “segunda parte” da Dedução B, quer dizer, do que Kant estaria fazendo a partir do §21. Com efeito, o resultado obtido no §20 parece dar um fim à necessidade de se prosseguir o argumento, para o caso de uma leitura que não a sua. Citamos:

Todo diverso, portanto, na medida em que seja dado em uma intuição empírica, é *determinado* em relação a uma das funções lógicas de julgar, qual seja, aquela por meio da qual ele é trazido a uma consciência em geral. Todas as *categorias*, pois, são justamente essas

14 É verdade, em princípio, que o conceitualista não precisaria contestar a ocorrência de representações refratárias ao eu penso: bastaria a ele dizer que a *intuição* não é uma tal representação. No entanto, o que está em jogo é sobretudo a possibilidade de ocorrências sensíveis independentes do conceito. Nesse sentido, entendemos que a rejeição da independência das faculdades é *eo ipso* a interpretação “não-restritiva” do §16.

15 “the issue of what sort of subjective restrictions these could be if not psychological”.

funções de julgar, na medida em que o diverso de uma intuição dada é determinado em relação a elas (§10). Assim, também o diverso em uma intuição dada está necessariamente sob categorias (§20, B 143).

Reconhecendo que a conclusão, assim asserida, deixaria em aberto a possibilidade de uma “leitura dualista” do argumento, i. e., uma leitura que preservasse a independência das faculdades, Conant conclui que os parágrafos seguintes devem ter como função determinar aquela possibilidade levantada no §13 (independência da intuição) como o que apelida uma “ficção filosófica” [“philosophical fiction”] ou seja, como uma tentativa de contemplar um cenário que, sob inspeção, vai ser considerado impossível. Isso também explicaria, quer Conant, a necessidade da reescrita do argumento levada a cabo na segunda edição, já que a primeira não teria deixado claro o sentido da reflexão kantiana (2016, pp. 106-13).

Mas voltaremos ao conceitualismo mais adiante, quando discutirmos a noção de síntese.

VIII. A INTERPRETAÇÃO FORMALISTA DE STRAWSON & CIA

Como sugerimos, a leitura conceitualista viria tentar suprir uma falta nas interpretações meramente formalistas do argumento kantiano, uma falta aliás em relação às expectativas desse próprio formalismo, enquanto comprometido com o projeto anti-empirista da Dedução. Vejamos, portanto, como Strawson e outros, conforme Ameriks (1978, p. 278), “falham em construir um argumento válido significativo com os materiais da Dedução”¹⁶.

Strawson. Com efeito, esse autor oferece uma interpretação que nos parece interessante e talvez até apropriada da Dedução, contanto que, à luz das considerações de Stroud, estejamos atentos ao pouco caso que Strawson parece fazer do que seja a sobrevida do ceticismo. Em “Transcendental Arguments”, um dos argumentos analisados por Stroud (1968, pp. 245-48) é retirado de *Individuals*, quando Strawson pretenderia afirmar a existência de um mundo de objetos permanentes como condição da formulação da dúvida cética que pretende problematizá-lo. Em *Bounds of Sense [Limites do Sentido]*, obra dessa vez destinada a uma reconstrução da filosofia teórica de Kant, Strawson fala de um expediente semelhante. O texto de Kant é interpretado como respondendo ao cético em apontando a necessidade, para a dúvida relativa à conceitualidade necessária da experiência, da assunção segundo a qual, conforme o §16, o “Eu penso” pelo menos possa acompanhar todas minhas representações, no que seria concedido o compromisso com a auto-referencialidade suficiente para que se prossiga o argumento. Conforme Strawson:

¹⁶ “fail to construct a significant valid argument out of the materials of the transcendental deduction”.

Se, *per impossibile*, as experiências fossem todas [consideradas como dependentes de serem experienciadas], mesmo a base da ideia de o sujeito referir essas experiências a um sujeito idêntico na série delas estaria indisponível. E se fosse assim, seria impossível distinguir o componente cognitivo nessas 'experiências' como componentes não completamente absorvidos por seus acusativos sensíveis; isso sendo impossível, elas não contariam como 'experiências' de modo algum. Aqui temos a força da tese segundo a qual o 'Eu penso' (em que o 'Eu' tem uma referência idêntica) deve ser capaz de acompanhar todas as percepções de um sujeito único da experiência¹⁷ (STRAWSON, 1966, p. 101-2).

Ora, o que não se nota aí, mais uma vez, é que o cético pode muito bem aceitar a ideia qualificada segundo a qual a formulação da dúvida depende da *crença* na objetividade, sem que com isso qualquer coisa seja estabelecida para além de uma mera necessidade condicional. No fim, tudo se passa como se a questão devesse ser propriamente colocada em termos de qual importância estejamos dispostos a atribuir ao cético no desenvolvimento da filosofia. Que em Strawson essa importância seja minimizada ficaria claro ainda em se considerando seu aval à ideia de uma “percepção clara e distinta” [“clear and distinct perception”] ou “intuição racional” [“rational intuition”] de verdades necessárias em *Skepticism and Naturalism*, em que esse autor se alinharia com uma tradição racionalista que Kant teria explicitamente rejeitado (STRAWSON apud FRIEDMANN, 1998, p. 117).

Dito isso, fica ainda em aberto que essa objetividade receba alguma fundamentação alhures na Crítica. Veremos isso no próximo capítulo, quando tratarmos da Refutação do Idealismo. Por enquanto, basta notar que, no que concerne unicamente à Dedução, Strawson parece ficar aqui sem saída, porquanto rejeitaria, ao que tudo indica, uma leitura “conceitualista” do argumento como aquela que especulamos em Conant¹⁸.

Wolff. De modo similar, esse autor, em *Kant's Theory of Mental Activity* [*A Teoria de Kant da Atividade Mental*] (1963) encontra na asserção da unidade da consciência a premissa do argumento kantiano (p. 105-6), o que pode bem credenciar sua interpretação do texto, mas, entendemos, desabilita o projeto anti-humano. De instrução quanto a esse ponto são as considerações de Ben Mijuskovic quanto à interpretação de Wolff, expostas em “The Premise of the Transcendental Analytic” [“A Premissa da Analítica Transcendental”] (1973). Segundo Mijuskovic, a “unidade da consciência”, se deve ser o ponto de partida de um argumento válido contra Hume, teria de remeter a mais do que uma noção formal, o que estaria fora de questão, nos

17 “For if, per impossibile, they were so, even the basis of the idea of the referring of such experiences to an identical subject of a series of them by such a subject would be altogether lacking; and if the basis of this idea were lacking, it would be impossible to distinguish the recognitional components in such “experiences” as components not wholly absorbed by their sensible accusatives; and if this were impossible, they would not rate as experiences at all. Here we have the force of the doctrine that the “I think” (with an identical reference for “I”) must be capable of accompanying all the perceptions of a single subject of experience”.

18 “Estamos livres para permitir que existam também experiências às quais falta inteiramente esse caráter conceitual” [“we are free to allow that there are also experiences which lack this conceptual character altogether”] (STRAWSON, 1966, p. 101).

diz, dada a crítica kantiana à simplicidade da alma no segundo paralogismo da Dialética Transcendental. Com efeito, comentando a tentativa de compatibilização de Alfred Erwing, Mijuskovic se diz inconsolável a respeito de qual seja nesse caso o sentido de “transcendental” no título do argumento, ou sobre o porquê de não se poder inferir então a imortalidade da alma, paralelamente à necessidade das categorias (1973, p. 160, n. 12).

Bennett. Por um lado, esse autor, em *Kant's Analytic [A Analítica de Kant]* (1966) nos convida a considerar a auto-consciência como necessária relativamente ao âmbito do inquérito kantiano, no que parecem preparativos para uma leitura fraca da Dedução (p. 105). Em seguida, no entanto, afirma seja impossível a auto-consciência como resultado de qualquer atividade intelectual (pp. 109-10), o que o parece comprometer com uma interpretação extra-formal da premissa do argumento. Com efeito, quando afirma que “não digo que uma dor de cabeça é minha por conta de (...) uma relação dela com meus outros estados mentais”¹⁹ (p. 109), nossa suspeita é confirmada. Como então eu diria que ela é minha? Bennett tem uma resposta: dizendo que ela de fato aconteceu, por oposição a não ter acontecido. A conclusão que tira disso é que a auto-consciência envolveria a habilidade do sujeito de discriminar o verdadeiro do falso com respeito a “sua” história (p. 118). No entanto, não é claro por quê isso não seria apenas fazer equivaler autoconsciência e conhecimento empírico, em vez de mostrar o segundo como decorrência da primeira (ou como decorrente de uma premissa compartilhada com o cético). Veremos, no entanto, que esse é o mais próximo que o argumento kantiano chega da refutação do empirismo.

Em suma, os três autores da “interpretação recebida” parecem oferecer leituras muito semelhantes da Dedução. Sem entrar no mérito de suas adequações ao texto, pudemos notar que, seja mesmo essa a cartada oferecida por Kant em um suposto projeto anti-humano, e sejam justos os apontamentos de autores como Stroud e Mijuskovic, a Dedução deixa o projeto incompleto. Abordaremos a questão do que ainda estaria faltando. Por enquanto, vejamos ainda mais uma forma de entender a Dedução.

IX. A INTERPRETAÇÃO “PSICOLOGISTA” DE KITCHER

Patricia Kitcher, em *Kant's Transcendental Psychology [A Psicologia Transcendental de Kant]* (1990) parece ter em mente considerações como as que fizemos. Abordando a questão da premissa da Dedução, essa autora cita Strawson como representante da interpretação a qual quer se opor. Na sua visão, Strawson não ofereceria uma fundamentação “*per se*” das categorias, mas

¹⁹ “I do not deem this headache to be mine by virtue of some feature of it, or some relationship between it and my other mental states”.

apenas baseada em um acordo de intersubjetividade, portanto em um dogma que o empirista rejeitaria (1990, pp. 95). Ao contrário de Ameriks, no entanto, essa autora está comprometida com a leitura da Dedução como resposta a Hume. Sua própria alternativa é compreender o argumento como partindo de um fato empírico estabelecido, por oposição à apercepção como premissa formal. Esse fato empírico é a “representação de objetos”, cuja condição, a síntese de representações, provaria a existência de conexões “reais” entre estados cognitivos que Hume teria “negado”. Ora, é menos do que claro, no entanto, que o procedimento de Hume fosse o de “negar” essas conexões, o ponto do empirismo parecendo muito mais relativo ao direito do que ao fato. No entanto, Kitcher parece ver esse direito estabelecido pelo que entende seja um tiro na culatra quando da explicação da causalidade por Hume. Conforme a autora:

Consideremos a explicação mais famosa [de Hume]. Dizemos que As causam Bs porque depois de percepções-A e percepções-B terem sido repetidamente unidas, esperamos uma percepção-B depois de uma percepção-A. Infelizmente, essa teoria de Hume ignora sua qualificação oculta, porque, se toda vez que eu vejo A, *alguém outro* vê B, então não vai haver expectativa de um B quando do surgimento de um A. A qualificação é que as percepções pertençam a uma mesma mente. A explicação humeana do pensamento causal – como todas suas explicações do pensamento humano – pressupõe que os pensamentos em questão pertençam a uma mesma mente. Mentes individuais são pressuposições teóricas de sua própria filosofia²⁰ (1990, p. 101)

Muito bem, mas perguntamos: o que faria Hume questionar a validade da noção de causalidade não seria justamente essa pressuposição de unidade, antes um fato a respeito de *como formamos* a ideia de causa do que uma consideração capaz de *justificá-la*? O que se pergunta é se essa unidade precisaria mesmo ser considerada como existindo anteriormente à aquisição do hábito da qual ela é dita condição, se portanto ela não dependeria exatamente do que pretende legitimar²¹. Ora, entendemos que esse foi justamente o ponto que vimos levantado por Guyer (acima, seção IV) quando de sua decepção ao constatar o §15 como o ponto mais básico do raciocínio kantiano. Com efeito, o que parece necessário seria uma demonstração da necessidade da unidade da mente independente de qualquer consideração a respeito de sínteses efetivamente consumadas, que era o que Conant procurava encaixar no argumento kantiano a partir da ideia que seria *ininteligível* a

20 “Consider his most famous explanation. We say that A's cause B's, because after A-perceptions and B-perceptions have been constantly conjoined, we expect a B-perception after experiencing an A-perception. Unfortunately, this statement of Hume's account ignores its hidden qualification. For if every time that I see an A, someone else sees a B, then there will be no expectation of a B, upon the presentation of an A. The qualification is that the perceptions belong to a single mind. Hume's account of causal thinking—like all his explanations of human thought presuppose that the thoughts in question belong to a single mind. Individual minds are theoretical presuppositions of his own philosophy”.

21 Mesmo que se queira dizer que a contração do hábito supõe necessariamente uma unidade prévia, o que está em questão, entendemos, não é tanto o que o hábito pressupõe, mas o quanto se poderia projetar essa unidade para a natureza de modo a entendê-la como um todo que precederia suas partes. É plausível que *apenas isso* realmente “credencie” a síntese empírica enquanto conhecimento da natureza (de onde o esforço conceitualista para rejeitar a hipótese de uma natureza pré-conceitual, em que o todo não precederia as partes).

hipótese de uma natureza livre de imposições categoriais.

No entanto, é verdade que a necessidade da síntese aparece como um ponto privilegiado na disputa entre leituras conceitualistas e não-conceitualistas da Dedução, sentido no qual Kitcher teria razão em apelar à noção como refúgio de um argumento anti-empirista. Com efeito, Clinton Tolley, em “The Non-Conceptuality of the Content of Intuitions” [“A Não-Conceitualidade do Conteúdo das Intuições”] (2013, pp. 107-36), tem o cuidado de não embarcar no que considera o projeto equivocado de vindicar a autonomia da sensibilidade a partir da hipótese de uma síntese sem conceitos, como avançada em autores como Lucy Allais e Robert Hanna (poderíamos também pensar em Hannah Ginsborg²²). Sua alternativa vai ser desvincular a intuição da noção de síntese, distinguindo a “mera *posse* de uma intuição” da “*representação* reflexiva da intuição *como* sendo constituída de tal e tal forma”²³ (2013, p. 122), o que vê autorizado por aquela passagem do §13 sobre o independentismo das faculdades, mas também nos momentos em que Kant fala da intuição “se tornar” um objeto (B138) ou da percepção se constituir “se” a aparência é combinada com consciência (A10), passagens em que estaria implícita a existência de um momento independente e anterior à síntese por conceitos. Ora, se antes abordamos (seção VI) o conceitualismo de Conant a partir das considerações de Stroud sobre os limites de uma Dedução “formalista”, podemos agora novamente sentir a atração dessa leitura, dessa vez refletindo sobre os limites de uma distinção muito estrita das faculdades. Se a síntese for mesmo um fato antes que um direito, permanece disponível para o empirista a ideia, mesmo que metodológica, de um sensível “absorvido” em sua particularidade, para usar a expressão de Strawson.

X. OS “DADOS DOS SENTIDOS”

Talvez estejamos agora em condições de abordar a questão do conceitualismo de maneira que fique mais evidente o que esteja em jogo na discussão. Com efeito, não se trataria que a preservação da autonomia da intuição obstaculizasse o requerimento da auto-referencialidade enquanto praxe discursiva necessária (esse argumento pode ser perseguido independentemente), mas que a liberdade assim garantida ao sensível relativizaria o *a priorismo* das categorias a uma verdade de fato: as categorias como nem sempre aí, mas como condições *de uma certa possibilidade*, a saber, da experiência, ela própria não necessariamente o caso. Ora, mas se o que deveria ser um conhecimento de tipo superior se baseia em uma verdade tão somente de fato, então as categorias são imediatamente naturalizadas, dizendo antes respeito a uma *descrição* do processo

22 Cf. GINSBORG, H. (2006), *Aesthetic Judgment and Perceptual Normativity*, in: *Inquiry*, 49:5, pp. 403-437.

23 “mere *having* of an intuition”, “reflective *representing* of an intuition *as* being constituted in a certain way”.

pelo qual vem se constituir um circuito que é, em si mesmo, contingente. Mais importante: a *subjetividade*, considerada enquanto tal, *seria também contingente* – o sujeito não estaria dado. Para todos os efeitos (e não são poucos), não existiria mais universalidade *a priori*, ou pelo menos não *estritamente a priori*, mas, de novo, apenas *condicionada* à realização de um estado de coisas de fato. Com efeito, se as coisas forem assim, parece mesmo que a única maneira de conferir possibilidade à metafísica (enquanto conhecimento universal e necessário) seja em se colocando as categorias como *sempre aí*, quer dizer, a experiência (na verdade, *a matéria da experiência*) como *necessariamente categorial*, como querem os conceitualistas.

Ora, mas que sentido, então, ainda restaria à noção de uma operação de *síntese* do múltiplo? A posição de um tal processo não suporia um estado pré-sintético de independência das representações? Mas, no caso de ser independente de um processo, a experiência categorial não diria antes respeito ao mundo em si, o que é claramente recusado por Kant? Antes de tornar possível um *a priorismo* do sujeito, uma explicação como essa não eliminaria por completo a subjetividade do palco, em vez disso atribuindo dogmaticamente leis à natureza em si? Mais grave ainda: uma tal natureza deterministicamente organizada não minaria a própria possibilidade do conhecimento, enquanto suposta posse de um juízo *sobre* o mundo, em vez de causado por ele? (E era justamente a suposição do oposto que motivava o conceitualismo em McDowell!).

Nos perguntamos se é mesmo necessário arcar com um ônus tão grande para dar sentido ao §26. Com efeito, Kant concluía a Dedução falando da presença das categorias no nível dos sentidos. O que fazer com isso? Nossa hipótese é que o que leva Conant e McDowell a negarem mesmo *inteligibilidade* ao cenário do múltiplo pré-categorial é uma pré-concepção do “dado dos sentidos” como qualquer coisa de maximamente básica, um último refúgio para as “impressões simples” de Hume. É isso necessário? Ora, entendemos que não. O sensível, enquanto percebido, envolve síntese – justamente. E é isso que o permitiria estar sob categorias. Agora, se o sensível é produto, podemos conceber sua não-realização: como Kant no independentismo do §13. É isso: não se trata tanto de conseguirmos perceber as partes antes da síntese, mas de reconhecer o estatuto da síntese enquanto tal – por oposição a reificar seus produtos.

Portanto, mesmo que esses produtos sejam “os dados dos sentidos”, estaríamos contudo diante de não mais que isso: um extrato. Seria apenas por desaviso que Hume não se aproveitaria disso. Ora, em que lugar se usa um extrato como garantia de qualquer coisa, a não ser por confiança em alguma instância transcendente? No banco, meu extrato de conta pode dizer o que quiser (com efeito, há mais dinheiro depositado nos bancos do que a quantia efetivamente disponível para saque). No entanto, convém ser claro sobre o que a expressão denota. Reconhecer a independência das faculdades, como argumentamos ser necessário para evitar um dogmatismo muito alheio ao que

Kant parece querer na Crítica, envolve conceder à sensibilidade uma autonomia *de direito* em relação ao entendimento, mesmo que se tenha dificuldade em concebê-la *de fato*. Evitemos concluir nós mesmos que a Dedução das categorias deva então ser considerada psicológica. Apenas lembremos que Conant diz isso.

Restaria ainda lidar com aquela confiança do conceitualista sobre estar de posse exclusiva do sentido da revisão do argumento em B e de sua “segunda parte” executada após o §20. Quem sabe possamos perseguir isso em outro momento. Por enquanto, deixemos isso de lado e atentemos para a leitura formalista, que no entanto também quer fazer justiça às supostas pretensões “refutativas” da Dedução.

XI. FORMALISMO REVISITADO

A leitura formalista, ao contrário da interpretação “psicológica” de Kitcher, tem o mérito de fazer justiça ao empirista em seu direito de questionar verdades de fato: tanto o processo de síntese não constitui a verdade de direito, como vimos, quanto é duvidoso que essa síntese deva obedecer a qualquer categoria, para o que já alertava Guyer.

Assim, em *Bounds of Sense*, o cético era tomado como “refutado” em se apelando não para as condições da experiência, mas em se mostrando que a possibilidade da dúvida cética dependeria da afirmação do que se queria questionar. Digamos, generalizando, que qualquer dúvida a respeito da existência do conhecimento objetivo afirmasse essa existência sub-repticiamente. Ora, mas generalizando também o argumento visto em Stroud, teríamos que, mesmo assim, ainda se poderia recusar a verdade do modelo: nada garante que um juízo seja verdadeiro simplesmente por ser condição de possibilidade do conhecimento. Isso é suficientemente claro.

Mas tenhamos alguma paciência e sistematizemos um pouco as considerações vistas até aqui. Distinguímos acima diferentes possíveis etapas para o argumento Dedutivo, conforme um avanço (não cumulativo) na direção do que entendemos serem as condições necessárias para a refutação do empirismo. São eles:

- 1) “Tese independentista”: categorias são necessárias para auto-referencialidade discursiva, *o que é ainda compatível* com a consideração da intuição como existente de direito à parte a unidade do entendimento.

A partir desse ponto, distinguimos as estratégias conceitualista de Conant e formalista de Strawson, respectivamente (2) e (2'). A primeira vai querer superar (1) através de sua rejeição “dialética”,

enquanto a segunda vai ignorar a relevância de (1) mas explorar, não as condições da experiência, mas as condições da objetualidade:

- 2) “Tese conceitualista”: a noção de intuição sem categoria não é realmente inteligível, ou seja, não faz sentido falar em um estado anterior à determinação categorial da experiência.
- 2') “Tese formalista”: qualquer pretensão à verdade empírica exige a remissão dos conceitos ao teste da unidade do entendimento.

Já expusemos nossas reservas quanto a essas duas estratégias. No entanto, talvez (2') ainda tenha alguma chance. Vimos que o cético poderia questionar o sentido de “verdade empírica” aí em jogo, dado que, em princípio, a unidade do entendimento não teria nada que ver com a realidade, a qual não se vê porque concederia qualquer cortesia a uma exigência tão somente subjetiva para o conhecimento. Ora, nisso o cético deixaria escapar uma concessão talvez importante: o conhecimento deve dizer respeito à *realidade*, no que se pode entender uma *alteridade* em relação ao sujeito – um conhecimento das coisas, não como são em si mesmas, isso já foi descartado, mas pelo menos das coisas *em algum sentido*, i .e., enquanto *outras* em relação àquele que conhece. Mas então parece que uma refutação suficiente poderia finalmente ser realizada em se mostrando que a ideia de uma *correspondência* do conhecimento com a realidade *só pode ganhar um sentido concreto* em se considerando essa alteridade como categorialmente organizada. Teríamos algo como:

- 3) “Refutação do idealismo”: o único caso em que um juízo poderia ser dito corresponder à realidade é o caso em que o juízo obedece às necessidades do entendimento.

No próximo capítulo, examinaremos que expressão um argumento como esse ganha no texto kantiano. No entanto, e para o que nos interessa agora, é fundamental já adiantar que (3) ainda depende da suposição de um dualismo de base, a saber, o dualismo do par sujeito (representação)-objeto (realidade). Isso pode ser constatado em se notando que o que é estabelecido em (3) é sobretudo um condicional: *se* quando conhecemos devemos conhecer uma *alteridade* (“realidade”), *então* devemos nos pautar pelo entendimento e suas necessidades. O motivo pelo qual se pode facilmente perder de vista o caráter condicional de uma tese como essa se deve ao fato que o uso de um termo como “realidade” traz consigo um apelo muito grande: em princípio, *é óbvio* que o conhecimento deve ser “da realidade”. No entanto, a formulação não é tão inocente, mas traz consigo a necessidade de se entender essa realidade de um modo específico. Com efeito, enquanto

outra em relação ao que é subjetivo, essa realidade vai se definir por negar o que é a marca distintiva da subjetividade, a saber, a *contingência* das representações, o fato que a ordem na qual representações se me apresentam não tem nada de necessário. Por oposição, portanto, a realidade vai ser o registro da *necessidade*, portanto da *lei* – e se a lei supõe sistema, seriam as categorias que a organizam assim. Esperamos que então fique claro o porquê de uma completa refutação do empirismo precisar ainda de algo como uma

- 4) “Tese positivista”: o conhecimento necessariamente se pauta por um dualismo entre sujeito e objeto.

Isso explica, como veremos a seguir, os esforços de Strawson e outros na direção de tentar separar o que em Kant seria uma “virada crítica”, por um lado, da tese idealista transcendental, por outro, essa considerada indesejada na medida em que representaria uma comprometedora tomada de consciência quanto ao em princípio problemático dualismo de (4).

XII. EMPIRISMO E SUBJETIVIDADE

Antes de vermos isso, no entanto, entendamos mais exatamente que papel uma disputa do dualismo recém exposto tem no quadro das possibilidades para o comportamento científico de modo geral. Mais importante, e o que deve ficar claro, é que não se trataria tanto de reclamar um acesso pré-sintético à intuição, entendido como um conhecimento mais “verdadeiro” do que aquele mediado pela síntese. Não: toda experiência supõe uma “duração”, quer dizer, é somente apreendida em um intervalo de tempo concreto em que se retêm os instantes anteriores. Mas, devamos nos separar do objeto e considerá-lo, por oposição, como coisa inerte, como quer (4), então qualquer processo de duração é atribuído exclusivamente ao sujeito: a consequência é que não importa tanto que o sujeito *vivencie* seu objeto de conhecimento enquanto fenômeno temporal, mas que o “desvivencie” através de uma descrição distante. Por exemplo: preparar o café é manipular uma chaleira de tantos quilos, girar a válvula do fogão, reunir apetrechos e matéria-prima e verter a água sobre a xícara pelo filtro. Portanto não é preciso que eu efetivamente prepare o café para conhecer o que signifique prepará-lo, mas basta que eu consiga reconhecer esse preparo em o distinguindo, digamos, da feitura de um sanduíche. Ora, o que a consideração da “falsidade” do dualismo permitiria é que se considere a presença da temporalidade não somente no sujeito, mas na natureza: que se exponha à vivência do objeto é então essencial a seu conhecimento, por oposição a tão somente um mal necessário. Entendendo *isso* como empirismo, fica claro que sua desautorização

dependeria não apenas do estabelecimento do que seria a estrutura básica da “natureza” *se considerada como outra em relação ao sujeito*, mas da asserção adicional segundo a qual essa natureza *é a natureza de direito*, o conhecimento se reduzindo a distinguir a geléia da manteiga. O modelo de conhecimento de um empirismo fiel ao nome é completamente outro.

Ainda uma outra maneira de colocar o mesmo ponto é em se distinguindo dois possíveis sentidos de “conhecimento objetivo”. Em um primeiro, a noção pode denotar um conhecimento completamente independente de projeções subjetivas “psicológicas” (embora ainda dependente de projeções “transcendentais”). Em um segundo, “conhecimento objetivo” estaria simplesmente para conhecimento da “realidade” entendida não como de antemão “assubjetiva”, mas como obedecendo possivelmente a princípios do mesmo gênero que pautariam nossa vida “psicológica”. No primeiro caso, o conhecimento se reduziria ao *reconhecimento* de um estado de coisas independente de projeções; no segundo, significaria antes a busca da “boa projeção”, aquela que diria respeito a um recorte mais fiel de uma realidade a qual o acesso só seria permitido *experencialmente*, não no sentido de submeter a natureza a experiências, mas no sentido de nos submetermos à experiência da natureza. Conhecer a floresta não seria prever a queda da árvore ao contato do machado, mas interpretar o desmatamento nas forças reais que o condicionam. Mais tarde pensaremos se Kant não acharia a ideia boa.

XIII. POSITIVISMO E IDEALISMO NA BIBLIOGRAFIA

Essa distinção que traçamos entre o que seria uma apropriação “positivista” do argumento kantiano, que o põe em disputa com o cético, e uma rival interpretação “não-refutativa”, que antes mais o alinharia com esse suposto adversário, parece corresponder ao que Sebastian Gardner, na introdução a *Transcendental Turn [Virada Transcendental]* (2015), trata em termos de uma oposição entre uma leitura *epistemológica* e o que poderíamos chamar uma leitura *ontológica* do projeto crítico. Vejamos isso um pouco mais de perto, para esclarecer a questão da dependência da refutação do empirismo em relação a uma consideração específica da Crítica.

Gardner identifica no projeto de Kant uma estrutura complexa, composta por dois momentos em princípio independentes, a saber, um primeiro, “focado em e reinterpretando o conceito de objetualidade”, e outro que desenvolveria “teses relacionando características formais específicas dos objetos com características específicas de nosso modo de cognição”²⁴. O primeiro momento é referido como “a virada transcendental kantiana” e o segundo como “o idealismo transcendental de

24 “focusing on and reinterpreting the very concept of objecthood”, “thesis correlating specific formal features of objects with specific features of our mode of cognition”.

Kant” (p. 6-7). A questão da dependência do primeiro momento em relação ao segundo diz respeito, conforme Gardner, à “*profundidade da explicação* necessária para os propósitos transcendentais”, ou ao “quão longe o inquérito transcendental precisa ir na ordem dos fundamentos para que seu retrato de nossa situação epistêmica seja seguro e transparente”²⁵. Em outras palavras, tratar-se ia de investigar a necessidade de se fazer abstração da “linha de frente” que é a virada transcendental na direção de suas “condições transcendentais de fundo” (p. 8), a saber, o idealismo transcendental enquanto “história metafísica, idealista, mentalística”²⁶ (p. 7).

O próprio Gardner parece ser da opinião que esse segundo momento deve vir em socorro do primeiro, porquanto observa que “nada no conceito de uma fundamentação transcendental nos proíbe de perguntar, em acordo com o princípio de razão suficiente”, sobre a justificação do conceito de objetualidade defendido na “primeira” parte do projeto (p. 8). Como antagonista, Gardner traz Ernst Cassirer, que defenderia que, uma vez realizada a virada transcendental, “é impossível fundamenta-[la] em nada mais, e nenhum *ser*, psíquico ou físico, empírico ou metafísico, pode ser designado como aquilo do qual [ela] depende ou aquilo pelo qual [ela] é justificada”²⁷ (CASSIRER apud GARDNER, p. 9). Gardner reconhece, no entanto, que a desvinculação do idealismo transcendental em relação ao restante do argumento kantiano pode de fato ser necessária para conferir à doutrina “imunidade ao ataque cético”, porquanto uma fundamentação estabelecida extra-formalmente seria sempre passível de dúvida (p. 10).

Como leitura alternativa, Gardner sugere que se entenda Kant no contexto da tradição racionalista de Leibniz e Wolff, para a qual “todas as verdades (...) implicariam a existência de entidades para além dos objetos da experiência”²⁸ (p. 11). Apesar de recusar que as entidades que viriam justificar os juízos de conhecimento sejam extra-mentais, Kant é dito aceitar que “as coisas que somos capazes de conhecer não podem derivar sua realidade delas mesmas”, que portanto “algo deve dar realidade a elas e torná-las possíveis”²⁹ (p. 12). Nessa direção, Gardner cita (p. 7, n. 9) passagens do prefácio dos *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, de 1786, em que Kant chama atenção para a importância da explicação de “*como* as categorias fazem a experiência possível”, explicação sem a qual não se poderia evitar “tomar refúgio na harmonia pré-estabelecida”³⁰ (4: 474-6). Outro desafio relevante para a leitura epistemológica, nos diz, se faz

25 “the *depth of explanation* required for transcendental purposes, the question of how far back in the order of grounds transcendental enquiry needs to go in order for its picture of our epistemic situation to be secure and transparent”.

26 “first order metaphysical, mentalistic-idealist story”.

27 “it is impossible for them to be grounded in anything further, and no being, whether psychic or physical, empirical or metaphysical, can be designated as that on which they depend or that through which they are justified”.

28 “all truths, for example those of geometry or natural science, imply the existence of entities beyond the objects of experience”.

29 “he agrees that the things that we are capable of knowing cannot derive their reality from themselves, and that something must give them reality and make them possible”.

30 “*how* the categories make such experience possible”, “taking refuge in a preestablished harmony” (KANT, 2002, p.

claro quando da consideração de uma importante passagem de Kant no começo da Analítica, onde é dito que “as condições de possibilidade *da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, as condições de possibilidade *dos objetos da experiência* e, por isso, têm validade objetiva” (A 158/B 197). Na leitura epistemológica, Gardner observa, essa passagem deve ser considerada tautológica, já que a alternativa seria entendê-la como rastreando as condições dos objetos às condições da experiência, ou seja, assumir a leitura ontológica (pp. 10-11).

A crítica de Gardner à leitura epistemológica pode ser ainda explorada através de seu “*Kant and the Critique of Pure Reason*” [“*Kant e a Crítica da Razão Pura*”] (1999). Se referindo ao que agora chama a leitura “analítica” do que sejam argumentos transcendentais, Gardner observa que, em repousando em “conexões puramente conceituais”, suas conclusões seriam “analíticas em vez de sintéticas *a priori*, de modo que, nos termos de Kant, identifica[riam] ‘meras condições subjetivas do pensamento’ em vez de demonstrarem validade objetiva”³¹ (p. 189). Em conexão com nossa reflexão anterior, entendemos que Gardner lê em Kant o reconhecimento do desconforto causado por aquele dualismo sujeito-objeto enquanto real obstáculo a ser superado na tentativa de provar a possibilidade dos conhecimentos transcendentais. Gardner confirma: “se sujeito e objeto não forem conectados internamente, então é ininteligível que sejam conectados de todo”, o que implica a “idealidade transcendental da forma conceitual”³² (p. 192).

Desenvolvendo a mesma conexão de Kant com a tradição de Leibniz, também Mark Glouberman, em “Conceptuality: an Essay in Retrieval” [“Conceitualidade: um Ensaio em Recuperação”] (1979) vem em defesa de uma leitura idealista da Crítica, citando Strawson e Bennett como exemplos de uma má compreensão do que estaria em jogo na virada transcendental. Paralelamente a Gardner, que chamava atenção para a necessidade da existência de entidades que viessem legitimar as verdades do juízo, Glouberman menciona o requerimento de “uma base não-modal” para “a verdade de uma asserção fatural que envolva um acusativo modal”³³ (p. 404), em que “modal” se opõe a “substancial”, ou seja, denota uma entidade não-auto-suficiente, como esse autor pede que se entenda a noção de “aparência” na Crítica. Com efeito, Glouberman reconstrói as leituras de Strawson e Bennett de modo a expor o que os levaria equivocadamente a uma compreensão da fenomenalidade em Kant como não-modal, i. e., como dispensando uma

189-90).

31 “transcendental arguments [would] repose on purely conceptual connections: their conclusions [would be] analytic rather than synthetic *a priori*, so that, in Kant’s terms, they [would] identify mere ‘subjective conditions of thought’ rather than demonstrating objective validity”.

32 “if subject and object are not connected internally, then it is unintelligible that they should be connected at all; and an internal connection presupposes a theory of *a priori* synthesis, which entails the transcendental ideality of conceptual form”.

33 “the truth of a factual assertion involving a modal accusative requires some non-modal basis to discharge the mode’s dependence”.

fundamentação em uma doutrina idealista. O ponto é feito em se considerando o estatuto de um termo como “mesa” na proposição “a mesa é vermelha”. Em princípio, diz Glouberman, esse termo apresentaria uma intersecção entre o que designa e aquilo a que se aplica (designa uma mesa e se aplica a uma). Nesse sentido, poderia ser considerado auto-suficiente ou substancial, e seria esse o ponto explorado nas leituras “analíticas”. No entanto, quer Glouberman, essa não representaria a posição própria de Kant, porquanto esse estaria de acordo com seus predecessores (nisso inclusos tanto um empirista como Hume quanto um racionalista como Espinosa) em relação a ideia que um conceito (como “mesa”), enquanto entidade abstrata, nunca representaria as “coisas como são, na sua concretude, auto-subsistência, ou determinação total”³⁴ (p. 391). Como já observava Gardner, seria necessária a interferência de qualquer coisa que viesse tornar disponível uma determinidade para nossos juízos empíricos enquanto essencialmente modais, o que seria cumprido pela doutrina do idealismo.

Voltemos a Gardner. Quanto à refutação do cético no caso da leitura idealista, esse autor é cuidadoso. Em princípio, nos diz, “não é claro que Kant consiga forçar o cético a pensar nos termos da filosofia transcendental”³⁵ (1999, p. 194), ou seja, estaria ainda disponível a esse oponente negar o convite a considerar os objetos como meras aparências, em se considerando a noção kantiana de “realidade empírica” como “muito fraca ontologicamente para fazer justiça às nossas pretensões ordinárias de conhecimento”³⁶ (p. 195). No entanto, como o próprio cético é quem teria trazido razões para que se revisassem essas pretensões, Gardner conclui que

[o] idealismo transcendental, Kant pode então afirmar, reconhece e incorpora a verdade do ceticismo, a saber, que coisas em si mesmas são inacessíveis para nós. Na interpretação idealista, portanto, Kant mais ultrapassa o cético do que o refuta: o desafio cético é desarmado em se mostrando que ele depende de uma concepção equivocada da natureza do conhecimento humano³⁷ (GARDNER, 1999, p. 195).

Essa “concepção equivocada” é aquela que identifica o objeto do conhecimento com a coisa em si, o que, quer Gardner, é uma pressuposição sobre cuja verdade “não podemos ter *insight* racional”³⁸ (p. 37). Sua conclusão é que, dadas as vantagens do idealismo, o ônus de defender uma concepção alternativa de conhecimento seria do cético, que precisaria “mostrar que o conceito de conhecimento requer que o que seja conhecido seja independente do ato de conhecer em algum

34 “things as they are, in their full concreteness, self-subsistence, or total determinacy”.

35 “It is not clear that Kant has any way of forcing the skeptic to think in the terms of transcendental philosophy”.

36 “too ontologically weak to do justice to our ordinary knowledge claims”.

37 “Transcendental idealism, Kant may claim accordingly, acknowledges and incorporates the truth in skepticism, namely that things in themselves are inaccessible to us. On the idealist interpretation, therefore, Kant does not refute skepticism so much as overtake it: the skeptical challenge is defused by showing that it depends upon a conception of the nature of human knowledge which is mistaken”.

38 “The question is of whether we can have any rational insight into this fact, if it is one”.

sentido além do meramente lógico”³⁹ (p. 195).

Como já adiantamos na seção anterior, no entanto, a noção de conhecimento de que se trata na fundamentação das categorias não afirma simplesmente que o conhecido depende do ato de conhecer, mas que o objeto do conhecimento é uma realidade desprovida de projeções subjetivas empíricas. Essa concepção da realidade, como veremos na Refutação do Idealismo, está baseada na asserção do conhecimento de mim mesmo como unidade ao longo das minhas representações, o que está antes para uma premissa do senso comum do que um efetivo conhecimento daquilo que eu seja, como o próprio Kant percebe na Dialética Transcendental.

Antes de concluirmos o presente capítulo, no entanto, entendemos que seja útil ainda lembrarmos aproximadamente do contexto do qual participava Kant na ocasião da escrita da Crítica, para que se torne compreensível o fato de uma obra em princípio destinada à fundamentação do conhecimento esteja antes para sua restrição, o que pode nos pegar de surpresa. Isso vai nos servir de ocasião também para dizermos alguma coisa sobre qual poderia ser a recepção em Kant de um projeto empirista como o que esboçamos na seção anterior.

XIV. CRÍTICA E ILUMINISMO

Apesar da relação de Kant com o contexto de escrita da Crítica ser certamente um longo assunto, ele nos parece um tanto essencial, se não pelo motivo que a exata interpretação do texto kantiano parece deixar margem a muita disputa, o que poderia nos fazer querer reparar o ambiente em busca de instrução, pelo menos então para diagnosticarmos, não tanto a ameaça representada por um ceticismo epistemológico como o de Hume, mas o sentido no qual esse ceticismo *não* é uma ameaça, em comparação com um outro perigo no mínimo igualmente urgente. Com efeito, Kant escreve o seguinte no prefácio à segunda edição da Crítica:

Supondo agora que não fosse feita a distinção entre coisas como objetos da experiência e as mesmas coisas como coisas em si mesmas, distinção que a nossa *Crítica* fez de maneira necessária, então o princípio da causalidade, e portanto do mecanismo natural na determinação das mesmas, teria de valer para todas as coisas em geral como causas eficientes. Eu não poderia, neste caso, dizer do mesmo ente, p. ex., a alma humana, que a sua vontade é livre e, ao mesmo tempo, subordinada à necessidade da natureza, i. e., não livre, sem cair numa evidente contradição (...). Se, no entanto, a *Crítica* não errou em ensinar que o objeto tem de ser tomado sob *dois significados*, a saber, como fenômeno e como coisa em si mesma; (...) então a mesmíssima vontade no fenômeno (a ação visível) pode ser pensada como necessariamente conforme às leis naturais, portanto como *não livre*, e, de outro lado, enquanto pertencente a uma coisa em si mesma, como não subordinada àquelas, portanto como *livre*, sem que suceda aí qualquer contradição (BXXVII-VIII).

39 “the skeptic will need to show that the very concept of knowledge requires what is known to be independent of the knowing of it in every sense but the merely logical”

Chamando atenção para a doutrina do idealismo transcendental enquanto interdito à coisa em si, do objeto do conhecimento portanto como a aparência, Kant pede aqui que se desfrute o resultado permitido a partir daí, a saber, a possibilidade de se pensar uma vontade livre como copertendente a um mundo submetido a leis causais. Ora, mas se a possibilidade de uma afirmação racional da liberdade estaria em princípio em conflito com o mecanismo da natureza, e se Hume exatamente questionava as credenciais das supostas leis dessa ciência, não parece que seja a partir daí que possamos dar sentido a um embate entre os dois. Ao contrário: em subscrevendo às leis de Newton uma circunferência, seja a do hábito, seja a da aparência, ambos parecem atacar um mesmo inimigo, sendo esse a possibilidade do conhecimento da natureza em sentido absoluto. Some-se a isso o fato que Hume não negava a importância fundamental da categoria de *crença*, senão como condição da experiência, pelo menos como condição do gamão⁴⁰. Se existe uma disputa entre os dois, portanto, queremos crer que ela é secundária em relação ao básico: o idealismo da ciência é lugar comum. Nesse sentido, entendemos não haver escolha senão em subscrever à recomendação de Gardner (1999, p. 2) para a leitura da Crítica: superar o empirismo é um tema “subsidiário” em Kant; a Crítica é “sobretudo uma resposta aos profundos problemas ligados ao projeto do Iluminismo que dominaram o século XVIII”⁴¹.

Em *Fate of Reason [Destino da Razão]* (1987), Frederick Beiser oferece as bases para que se pensem esses “profundos problemas”. Para o que nos interessa, o essencial a notar é que, apesar do declínio da viabilidade do racionalismo de Leibniz e Wolff pelas mãos de Hume e outros, o princípio da “harmonia da razão com a natureza” ou do “isomorfismo entre ser e pensamento” era ainda tido em alta conta por boa parte dos representantes do movimento iluminista, e encorajado pelo sucesso da nova física. O conflito, portanto, quer Beiser, não dizia tanto respeito à capacidade da razão de penetrar na natureza das coisas, mas sobre *como* demonstrar ou estabelecer essa possibilidade já tomada por um fato. Na mesma direção, Gardner (1991, p. 22) coloca que, para Kant, apesar de uma metafísica racionalista como a de Leibniz e Wolff estar fora de questão, a necessidade de *alguma* metafísica não era passível de dúvida, na medida em que seria essa a ciência que deveria explicar a possibilidade do conhecimento e do pensamento moral. Lembramos nesse ponto da leitura que Ameriks oferecia da Dedução.

40 “Felizmente ocorre que, sendo a razão incapaz de dissipar essas nuvens, a própria natureza o faz, e me cura dessa melancolia e delírio filosóficos, tornando mais branda essa inclinação da mente, ou então fornecendo-me alguma distração e alguma impressão sensível mais vívida, que apagam todas essas quimeras. Janto, jogo uma partida de gamão, converso e me alegro com meus amigos; após três ou quatro horas de diversão, quando quero retomar essas especulações, elas me parecem tão frias, forçadas e ridículas, que não me sinto mais disposto a levá-las adiante.

41 “overcoming the opposition of rationalism and empiricism is a subsidiary theme in Kant’s philosophy: primarily, it is a response to the deep problems bound up with the project of Enlightenment that dominated the eighteenth century”.

XV. CONHECIMENTO E TELEOLOGIA

Permanece o fato, portanto, que o conhecimento não poderia ser explicado simplesmente como hábito, e que nesse sentido não se disputa se possa falar em um papel de antagonista desempenhado por Hume no pensamento kantiano. Mesmo assim, entendemos que a relação de Kant com, por exemplo, o princípio da causalidade está muito mais para restringi-lo que de confirmá-lo – e isso na mesma medida em que sua confirmação é sobretudo relativa a um compromisso específico. Com efeito, no momento em que devemos decidir acerca da verdade de um juízo causal empírico, Kant admite ser necessário a guia de um princípio tão somente regulativo como o da unidade sistemática da natureza:

a lei da razão, que ordena buscar essa unidade, é necessária porque sem ela não teríamos uma razão, sem esta não teríamos um uso concatenado do entendimento, e sem este não teríamos *nenhuma marca característica da verdade empírica*; e em vista da última, portanto, temos de pressupor a unidade sistemática da natureza como integralmente necessária e objetivamente válida (B679, ênfase nossa).

A passagem é suficientemente clara: a aplicação dos princípios do entendimento, enquanto devem discernir o verdadeiro e o falso na experiência, exige a interferência do pressuposto da unidade da natureza, sendo portanto relativo à consideração dessa natureza em um sentido específico e notadamente platônico. Mais tarde, na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant desenvolve a conexão:

como as leis universais têm o seu fundamento no nosso entendimento, que às prescreve à natureza (ainda que somente segundo o conceito universal dela como natureza), têm as leis empíricas particulares, a respeito daquilo que nelas é deixado indeterminado por essas leis, que ser consideradas segundo uma tal unidade, como se igualmente algum entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado em favor da nossa faculdade de conhecimento (*Crítica da Faculdade do Juízo*, XXVII-VIII).

Ou ainda: se os princípios do entendimento devem determinar qualquer experiência do ponto de vista não somente formal, mas concreto, i. .e, conduzindo a descoberta de leis empíricas específicas, isso só pode ser o caso se a natureza for entendida em analogia com a unidade do entendimento, ou seja, como desprovida de qualquer capacidade de fugir à regra – diametralmente oposta portanto à experiência subjetiva da gratuidade das representações e da auto-determinação da vontade. No entanto, e o que é fundamental, o próprio Kant concebe um outro tipo de sistema, orientado por uma regulatividade de outro tipo:

o ajuizamento teleológico pode, ao menos de uma forma problemática, ser usado corretamente na investigação da natureza (...). O conceito das ligações e das formas da natureza segundo fins é, pois, pelo menos, *um princípio a mais* para submeter os fenômenos

da mesma a regras, onde as leis da causalidade segundo o mero mecanismo da mesma não chegam (*Crítica da Faculdade do Juízo*, 269).

Para a pesquisa biológica, portanto, Kant garante a pertinência de um princípio outro que aquele que orientava a pesquisa padrão das leis mecânicas. É claro que, por outro lado, Kant acredita a teleologia ser um problema, dado que as leis que atribui à natureza não seriam verificáveis, devendo ser portanto um recurso de emergência para os casos em que “as leis mecânicas não são suficientes”. À parte, no entanto, possíveis dificuldades metodológicas, entendemos que seja inteiramente plausível a questão sobre qual seja, afinal, a representação mais adequada da natureza como um todo – quando exatamente a causalidade eficiente “não é suficiente”? Era esse, afinal, o ponto que levantávamos sobre a questão do empirismo. Ora, do ponto de vista de uma consideração teleológica da realidade, a questão sobre as causas eficientes de um determinado fenômeno são irrelevantes. Retomemos nosso exemplo de antes. Para o mecanicismo, o café foi preparado porque o fogão foi aceso, etc. Agora, um conhecimento efetivamente *empírico* do fenômeno exigiria “vivenciá-lo”: não necessariamente em que eu prepare o café, mas em que eu entenda o que seja a expectativa que o precede, o bom-humor que resulta de seu consumo, enfim, seu papel em um sistema complexo de interesses penetrado por uma subjetividade no limite sobre-humana. Ora: não é tanto que o mecanicismo seja então falso, mas que ele é agora retirado de sua inocência e considerado no quadro dos interesses. Se diz respeito à realidade? Nada mais diz respeito a realidade em teleologia, tudo é submetido à crítica radical da pergunta pelos fins.

Queremos crer, portanto, que Kant submete o princípio da causalidade, portanto da transparência da natureza ao entendimento, a uma dupla censura: não apenas o priva da participação na realidade absoluta das coisas, como garante a possibilidade da insuficiência do princípio na sua explicação de certas esferas da realidade, cujo estudo deve então apelar a um outro modelo, que compreenda a projeção da subjetividade na natureza.

XVI. RESUMO E CONCLUSÃO

Nesse capítulo, exploramos algumas leituras da Dedução Transcendental, procurando diagnosticar as vantagens e os problemas de cada uma. Em uma primeira divisão, esses comentários podem ser separados em dois: aqueles que veem no argumento kantiano uma refutação do empirismo, e aquelas que não. No segundo grupo, mais reduzido em se considerando os intérpretes aqui tratados, temos Ameriks, Gardner e Guyer, grupo que pode ser ainda subdividido em lembrando que Guyer entende que o argumento, assim privado de seu caráter refutativo, seria então um fracasso, ao contrário do que pensam seus vizinhos. Por outro lado, e agora a respeito dos que

veem na Dedução um bom trabalho contra Hume, ficamos com três subgrupos: conceitualismo (Conant, McDowell), psicologismo (Kitcher) e formalismo (Strawson, Wolff, Bennett). Queremos crer, apontamos dificuldades pelo menos relevantes na consideração de cada uma dessas opções. Para fins de síntese, podemos citar em uma palavra as respectivas:

- Conceitualismo: rejeita a independência das faculdades referida na passagem citada do §13 mas também indicada por Kant em seu uso de vocabulário, em especial na descrição do processo de síntese. Com isso, flertaria com a atribuição de uma atuação ontológica às categorias, arriscando um conflito com os pilares da Crítica.
- Psicologismo: queremos crer oferece uma leitura ingênua de Hume, em que esse teria simplesmente ignorado a “mesma mente” envolvida na síntese empírica, como se essa unidade devesse ser imediatamente entendida como imperativo antes que mera possibilidade (como “verdade de direito” antes que mera “verdade de fato”).
- Formalismo: é igualmente ingênuo quanto à sobrevida do cético, dessa vez sugerindo o conhecimento objetivo como indubitável para qualquer um que o questione. No entanto, vimos que o conhecimento objetivo referido aí tem um caráter particular, e já presume a realidade em termos de inérica ou “assubjetivos”.

Queremos crer que a todas essas interpretações “refutativas” se opõe uma leitura mais fiel ao nome de

- Kantismo: os princípios que Hume considerava meramente subjetivos realmente o são, embora rejeitá-los signifique rejeitar o dualismo sujeito-objeto, ou seja, não mais atribuir à natureza uma sistematicidade transparente ao entendimento, o que, na verdade, deve ser feito nos casos em que o mecanicismo é insuficiente para dar conta de algum processo natural, como certamente é o caso às vezes.

Nosso próximo capítulo deve se dedicar, portanto, à questão do dualismo enquanto tratada na Refutação do Idealismo, que pretende exatamente estabelecer (tentaremos demonstrar) a pressuposição de uma natureza inerte como condição da auto-referencialidade das representações, no que chamamos acima uma “segunda relativização” das categorias.

CAPÍTULO 2: REFUTAÇÃO DO IDEALISMO

I. INTRODUÇÃO

A empreitada teórica kantiana, como articulada na *Crítica da Razão Pura*, foi batizada pelo autor com o título de “idealismo transcendental”, e se refere à doutrina das formas *a priori* da experiência, portanto do caráter irredutivelmente subjetivo do conhecimento. Esse caráter, em vez de bloquear a possibilidade de um discurso objetivo sobre o mundo, como é o caso no que Kant chama o “idealismo empírico”, na verdade deve ser sua condição de possibilidade: é na medida em que a “mente” governa sobre a natureza, determinando essa natureza por meio de suas imposições formais, que se torna possível o conhecimento empírico em sentido forte, que possa ser distinguido da mera aparência ou idiosincrasia. O idealista empírico, por outro lado, considerando o espaço e o tempo como propriedades das coisas, e portanto tendo como critério da verdade a correspondência da representação subjetiva com uma realidade totalmente independente da mente, se enredaria definitivamente no problema de como garantir essa correspondência, sem o poder resolver, de modo que não teria outra opção a não ser considerar as afirmações científicas como de valor pragmático apenas. A originalidade de Kant estaria em conceber essa “subjetividade objetiva”, ou seja, em encontrar o critério para a objetividade do conhecimento onde talvez se menos esperasse: nas operações subjetivas do sujeito do conhecimento.

No entanto, a história não é tão simples, e desde os primeiros anos após a publicação da primeira edição da *Crítica*, em 1781, encontramos autores prontos a identificar o idealismo transcendental de Kant com o então desprestigiado idealismo empírico do bispo irlandês George Berkeley. Uma primeira expressão dessa tradição interpretativa é oferecida pela “resenha Garve-Feder”, publicada anonimamente em 1782⁴², portanto já no ano seguinte à publicação da *Crítica*. Nesse capítulo, nosso objetivo é o de, primeiro, rever no que consiste a acusação da Garve-Feder, para em seguida examinar que resposta Kant tem a oferecer a ela. Veremos que, apesar de Kant ter razão em insistir nas diferenças de sua filosofia em relação àquela de Berkeley, ainda assim podemos articular um sentido positivo à crítica de subjetivismo avançada na resenha, mas com a condição de a entendermos como crítica radical ao modelo pelo qual se pauta a epistemologia kantiana, o do conhecimento como reconhecimento.

42 Além da Garve-Feder, esse ataque a Kant encontra expressão também em Mendelssohn, Herder, Hamann, Pistorius, Eberhard, Schopenhauer e, mais contemporaneamente, Kemp Smith e P. F. Strawson, conforme Allison (1973, p. 43).

II. RESENHA GARVE-FEDER

A resenha Garve-Feder foi o resultado de uma escrita colaborativa entre o alemão Christian Garve e o polonês Johann Georg Feder, esse último o editor da revista em que o texto seria publicado. Diz-se que teria sido Feder o responsável pelas partes mais polêmicas do texto, e que Garve teria posteriormente escrito a Kant afirmando não ter aprovado o resultado (BEISER, 2002, p. 90). Kant, por sua vez, consideraria a resenha uma caricatura inaceitável, ficando tão abalado pela acusação de “berkeleyanismo” que, especula-se, teria sido essa a razão pela qual desistiria de seu plano inicial de publicar um simples sumário da *Crítica* para em vez disso escrever os polêmicos *Prolegômenos*, dos quais diversas partes seriam direcionadas ao texto da resenha (ERDMANN apud BEISER, 2002, p. 90, n. 10). Tenhamos em mãos uma passagem da Garve-Feder que dê realidade a tudo isso:

É real para nós aquilo que representamos em algum lugar e em algum tempo. Espaço e tempo eles mesmos não são algo real fora de nós. Tampouco são relações ou conceitos abstratos. São, em vez disso, leis subjetivas da nossa capacidade representativa, formas da sensação, e condições subjetivas da intuição sensível. Um dos pilares básicos do sistema kantiano está nesses conceitos de [1] sensações como meras modificações de nós mesmos (em que Berkeley, também, acima de tudo baseou seu idealismo), e [2] de espaço e tempo⁴³ (SASSEN, 2007, pp. 53-4).

O texto da resenha é direto: o sistema kantiano é acusado de remeter nossas sensações a “meras modificações de nós mesmos”, ideia na qual, conforme os autores, também estaria baseado o idealismo de Berkeley. Adiante, Kant é chamado a se distinguir de seu fantasma indesejado: “se tudo de que podemos dizer algo é meramente representação e lei do pensamento (...) então da onde essa diferença do seu idealismo?”⁴⁴ (SASSEN, 2007, p. 58). A resenha inaugurava, assim, a dita “interpretação subjetivista” do idealismo transcendental kantiano. A acusação que estava sendo feita a Kant, dada a reputação de Berkeley na época, significava basicamente reduzir sua filosofia ao absurdo (BEISER, 2002, p. 90).

A acusação de que a filosofia de Kant seria uma forma de “subjetivismo” estaria baseada especialmente na crítica ao quarto paralogismo, na *Dialética Transcendental*, seção negativa da *Crítica* destinada a proscrever algumas discussões da chamada “metafísica tradicional”. No quarto paralogismo, o raciocínio sob ataque por Kant é aquele segundo o qual os objetos externos teriam

43 “That is actual for us which we represent to ourselves as in some place and at some time. Space and time themselves are not something actual outside of us. Nor are they relations or abstract concepts. Rather, they are subjective laws of our representative capacity, forms of sensation, and subjective conditions of sensible intuition. One basic pillar of the kantian system rests on these concepts of sensations as mere modifications of ourselves (on which Berkeley, too, principally builds his idealism) and of space and time”.

44 “And when, to assume the most extreme position with the idealist, everything of which we can know and say something is merely representation and law of thought (...) why then and from where this idealist differentiation?”.

uma existência meramente duvidosa, ao passo que as representações do “sentido interno”, ao contrário, estariam asseguradas pela consciência imediata. O alvo kantiano é Descartes ou, mais especificamente, as consequências céticas do “dualismo cartesiano”.

Para atacar o raciocínio do paralogista, Kant radicaliza Descartes recorrendo à descrição também do “sentido externo” como representação subjetiva, de modo que a simples ocorrência de um objeto espacial na consciência já seja prova suficiente de sua realidade. A manobra, portanto, concede a Descartes uma prioridade da representação subjetiva em relação a uma externalidade “transcendental” ou “absoluta”, mas lembra da disponibilidade de uma “externalidade empírica” imediatamente acessível, conforme já se havia estabelecido na Estética, seção da Crítica que argumentou pela subjetividade *a priori* do espaço. Dito isso, coloquemos lado a lado uma passagem do quarto paralogismo e outra dos *Princípios* de Berkeley, de modo a ilustrar como a estratégia kantiana não parece tão distante em espírito das considerações do empirista sobre os dados dos sentidos:

[O]s objetos externos (os corpos) são meros fenômenos e, portanto, nada mais que um tipo das minhas representações, cujos objetos só são algo por meio delas, e separados delas nada são (A 370).

Ideias que atingem os sentidos são coisas reais, ou existem realmente. Não nego isso; mas nego que elas possam existir fora das mentes que as percebem, e que elas se pareçam com qualquer coisa que exista fora da mente – já que o ser mesmo de uma sensação ou ideia consiste em ser percebida (*Princípios*, 90).

Tenhamos clareza quanto a esse ponto: se Berkeley minimiza o ceticismo para com os dados dos sentidos a partir da identificação de toda a realidade com dados imediatos da consciência, também Kant parece desenvolver o mesmo raciocínio quando afirma a realidade dos objetos espaciais a partir da constatação que o espaço é uma forma da sensibilidade, rastreando assim na natureza da subjetividade a base para a realidade física. Ambos, no entanto, negariam a essa “externalidade empírica” qualquer estatuto para além de seu ser percebido.

Parece natural, portanto, supor uma forte afinidade entre os dois filósofos.

III. CONTRA GARVE-FEDER

Reconhecendo que a solução ao quarto paralogismo parece berkeleyana, Henry Allison, em “Kant's Critique of Berkeley” [“A Crítica de Kant a Berkeley”] (1973) procura desambiguar esses filósofos a partir da noção kantiana de realismo empírico. A ideia desse autor é distinguir entre dois sentidos de idealidade das aparências, se entendidas como dependentes de um sujeito empírico ou de um sujeito transcendental. No caso de serem imanentes a um sujeito empírico, a consequência

seria a afirmação ontológica segundo a qual o ser das aparências é ideia, como ocorre em Berkeley. Daí a necessidade de um Deus que produza em mim ideias compatíveis com as ideias de outros, dando conta de um mundo compartilhado. Kant, por sua vez, não teria a necessidade desse recurso. Em vez de ser entendido como imanente a um sujeito empírico, o ser da aparência seria remetido a um sujeito transcendental ou formal, identificado como fonte das formas necessárias da experiência, e não como mente individual. Conforme Allison,

está claro que as aparências, para Kant, não estão 'em nós' no mesmo sentido que as ideias cartesianas, ou as coisas sensíveis de Berkeley. As últimas, conforme seu estado privado, se localizam mais propriamente na mente empírica ou individual. As aparências kantianas, no entanto, como 'transcendentalmente ideais', são referidas ao que ele chama na Crítica 'consciência transcendental', e nos Prolegômenos 'consciência em geral'⁴⁵ (ALLISON, 1973, p. 52).

Assim, a ideia de um objeto externo em sentido transcendental, completamente independente do sujeito, teria ainda lugar na teoria do conhecimento kantiana, porquanto se poderia abstrair a aparência da relação com as formas *a priori* da experiência e considerar seu ser em si, ainda que não se possa conhecê-lo.

É fundamental que se entenda que o ponto da distinção entre sujeito transcendental e empírico é o de distinguir diferentes registros de leis da subjetividade. Se quando vejo uma xícara de café sou dominado por um sentimento de expectativa, isso diz respeito a uma lei empírica ou psicológica. Se, por oposição, percebo objetos como encadeados em uma série causal, isso, para Kant, não se deve a uma lei meramente empírica, mas necessária para seres cuja sensibilidade obedece à forma espaço-temporal. Como fonte das leis necessárias e constitutivas da experiência, portanto, o sujeito transcendental não é empírico.

Em suma, podemos, com Allison, distinguir Kant de Berkeley a partir dessa atenção para o estatuto “transcendental” do sujeito de que fala a Crítica, na medida em que aí não se trataria de uma mente substrato de representações, mas tão somente fonte das leis que governariam as determinações formais de qualquer experiência.

IV. COISA EM SI

Com efeito e conforme observa Allison, a noção da coisa em si é essencial ao idealismo transcendental. Isso deve ficar claro quando se atenta à interdependência entre a noção de coisa em

45 “it is equally clear that Kantian appearances are not 'in us' in the same sense as Cartesian ideas, or Berkeleyian sensible things. The latter, as is befitting their private status, are properly located in the empirical or individual consciousness. As 'transcendentally ideal,' however, Kantian appearances are referred to what he calls in the Critique: 'transcendental consciousness,' and in the Prolegomena: 'consciousness in general'”.

si e a noção de aparência. Como o sentido de “aparência” que está em jogo em Kant se refere à conformidade a leis do *sujeito* transcendental, implica-se a noção do objeto liberado dessa apreensão, “coisa em si”. Kant deixa clara a complementaridade das noções, por exemplo, no Prefácio à segunda edição da Crítica:

mesmo sem poder conhecê-los, nós temos que poder *pensar* esses mesmos objetos [i. e. as aparências] como coisas em si mesmas. Pois do contrário se seguiria a absurda proposição de que o fenômeno exista sem algo que nele apareça (B XXVI).

Nessa passagem, Kant remete a necessidade de se pensar a coisa em si à constatação do absurdo que seria recusá-la, porquanto nesse caso o fenômeno não seria mais fenômeno, ou seja, não estaria mais relacionado a um sujeito que o percebe, e portanto ficaria fora do escopo de aplicação das já verificadas formas transcendentais. Ora, sabemos que Berkeley não vê nenhum problema em recusar aos dados dos sentidos uma forma *a priori*, o que o credencia como um empirista em um sentido mais forte que Kant. Mesmo assim, Berkeley se crê autorizado a acomodar um sentido para a coisa em si, desde que se a entenda, vale notar, não como qualquer coisa de real independente do sujeito, mas como fundamento de representações verdadeiras. O mesmo é dizer que Berkeley, a despeito do empirismo, entende estar sob posse de um critério de objetividade que vá permitir distinguir o real do idiossincrático ou ilusório nos sentidos. Tenhamos em mãos pelo menos uma passagem em que Berkeley esboça um tal critério:

As ideias dos sentidos são mais fortes, vívidas e claras do que aquelas da imaginação; também são permanentes, ordenadas e coerentes. Ideias que as pessoas trazem à suas próprias mentes de acordo com sua vontade são frequentemente aleatórias e confusas, mas as ideias dos sentidos não são assim: elas vêm em uma série regular, e são inter-relacionadas de uma forma admirável, que nos mostra a sabedoria e benevolência de seu autor (*Princípios*, 30).

Com notável despreocupação, Berkeley remete a verdade empírica aos critérios de vivacidade, regularidade, coerência, etc., o que (com exceção da vivacidade) vai ganhar expressão também em Kant, embora em um sentido diferente. Ora, mas é esse sentido diferente que, para Kant, deve ser entendido como fundamental. No limite, Kant gostaria de dizer, como o faz⁴⁶, que Berkeley remete *todos* os dados dos sentidos à mera ilusão, nisso inclusos mesmo os “coerentes” ou “ordenados”. Assim deve ser, na medida em que qualquer lei meramente empírica, como as que Berkeley lança mão para discernir o real, não é propriamente uma “lei” no sentido que interessa a Kant, como regra *necessária*. Para isso, vai ser necessário que o “incoerente” não possa realmente fazer parte da experiência, estando excluído de antemão como possibilidade cognitiva. Sem que isso

⁴⁶ Veremos adiante referências explícitas de Kant a Berkeley.

seja feito, ele permanece uma opção para a realidade empírica, a ser rejeitada (ou não) de modo sempre idiossincrático, por mais que (possivelmente) compartilhado por vários sujeitos.

Em suma: sem que se fundamente a sistematicidade daquilo que deve contar como real, estaremos submetidos a critérios meramente empíricos para distinguir realidade de ilusão. Para Kant, isso significa remeter essa distinção à mera *opinião*, e assim teremos esvaziado a noção da coisa em si, que deveria fundamentar o real na sua oposição ao ilusório. Como sugere Michael Ayers em “Berkeley's Immaterialism and Kant's Transcendental Idealism” [“O Imaterialismo de Berkeley e o Idealismo Transcendental de Kant”] (1982), Kant teria estado ciente do critério de Berkeley para acomodar um sentido empírico de verdade, mas o teria recusado por considerar que a única fundamentação possível da realidade empírica dos corpos deveria vir da consideração do espaço e tempo como formas *a priori* da mente. Conforme o autor:

“Kant pode ter sabido da distinção de Berkeley entre realidade e ilusão, mas ter se recusado a aceitá-lo. Para ele seria um mero atenuante oferecido por alguém que não entende que a única explicação que pode fazer justiça à realidade empírica dos corpos é em termos de sua existência determinada no espaço e tempo. Assim, Kant considerou críticos que o assimilaram a Berkeley como tendo falhado totalmente em entender a lógica de sua própria concepção do conceito de realidade empírica⁴⁷ (AYERS, 1982, p. 54).

Esse tratamento, é verdade, deve tornar a coisa em si para sempre incognoscível, mas, inaugurando um critério supra-empírico de verdade, deve dar a essa noção um papel não-vazio, ainda que apenas problemático.

V. REALISMO TRANSCENDENTAL

Nesse sentido, o erro de Berkeley é o mesmo de Descartes: realismo transcendental, entendido como a confluência da aparência e da coisa em si⁴⁸. É verdade que, em cada um deles, essa operação ocorre de modo diferente. Em Descartes, a espacialidade enquanto propriedade dos objetos é separada de propriedades relativamente secundárias como a cor. Essa primereidade do espaço deve significar sua independência em relação ao sujeito, portanto seu realismo. A confluência da aparência e da coisa em si nesse caso é, portanto, a do espaço com as coisas. Essa identificação, no entanto, traria a dificuldade de se explicar o movimento ou a individuação dos objetos: o

47 “Kant may have know of Berkeley's reality/illusion distinction but refused to be put off by it. It is for him a mere sop provided by someone who does not grasp that the only explanation which can do justice to the empirical reality of bodies is in terms of their determinate existence in space and time. Thus Kant regarded critics who assimilated him to Berkeley as having utterly failed to grasp the logic of his own account of the concept of empirical reality”.

48 É verdade que Kant nunca acusa Berkeley de identificar aparência e coisa em si. O que oferecemos é uma reconstrução do raciocínio de modo a deixar clara a relação entre a crítica kantiana a Berkeley e a Descartes. No entanto, vale notar que, conforme observa Allison (1973, p. 56, nota 19), Kant acusa Hume dessa confluência na *Crítica da Razão Prática*.

movimento, porque de um ponto a outro existem infinitos a serem percorridos; a individuação, porque sem partes discretas um objeto nunca adquiriria consistência sensível. Berkeley, de modo mais consequente, explicaria o espaço como abstração, abrindo mão da distinção entre qualidades primárias e secundárias. Essa indistinção, no entanto, nos privaria de um parâmetro de objetividade, fazendo da experiência um mero agregado sem forma *a priori*. Esse agregado seria identificado com a coisa em si na medida em que se perdeu todo o critério para remeter uma representação a algo que seja o fundamento de sua realidade. Não existem mais, pois, duas noções (coisa em si x aparência), mas apenas uma (coisa em si = aparência).

No caso de Descartes, portanto, o espaço “vai para as coisas” e se torna um conceito inviável, no de Berkeley ele “vem para o sujeito” (empírico) e se torna incapaz de fundamentar um critério legítimo de objetividade.

Podemos entender, assim, dois níveis do realismo transcendental, que formam um contínuo cuja progressão vai na direção do idealismo cartesiano: é primeiro necessário, contra o “idealismo dogmático” de Berkeley, mostrar a viabilidade do espaço como propriedade essencial dos objetos. Kant faz isso na Estética Transcendental, portanto logo na primeira seção da *Crítica*, quando coloca o espaço como forma da sensibilidade, o que deve neutralizar aquelas aporias. Poder-se-ia conceber um contra-ataque desse idealista que tomasse a forma de aceitar a objeção mas insistir que, seja como for, é impossível saber se nossas representações, agora essencialmente espaço-temporais, correspondem à coisa em si. Esse é o “idealismo cético” de Descartes. Em parte, a resposta já foi dada: se espaço e tempo são formas da sensibilidade, não se aplicam à coisa em si. Esse suposto problema, no entanto, é neutralizado na crítica ao quarto paralogismo, em que Kant desfaz a prioridade do sujeito empírico em relação à externalidade espacial. Contra Descartes, o mundo físico não é inferido, mas imediatamente percebido⁴⁹.

Em suma: Kant pretende, contra Berkeley, estar de posse de um critério de realidade empírica capaz de dar conta da distinção entre realidade e idiosincrasia de modo extra-psicológico, o que não deve significar seu comprometimento com um idealismo de tipo empírico, mas apenas com um idealismo mínimo que simplesmente incorpora a ideia segundo a qual não se encontram leis na natureza mesma, o que implica a noção de um sujeito transcendental que explique a possibilidade dessas leis.

49 “Ambas [i. e. as teorias de Kant e Berkeley] foram pensadas para superar o ceticismo cartesiano, mas enquanto Berkeley o faz através da dispensa de um dos membros da dualidade (...) Kant o faz colocando o problema em uma perspectiva radicalmente nova” [“Both, it is true, were designed to overcome Cartesian scepticism, but while Berkeley does so by dismissing one of the members of the duality, viz. matter or res extensa, Kant does so by putting the whole problem in a radically new perspective”] (Allison, 1973, p. 52).

VI. PONTE

Na leitura que oferecemos, portanto, já existe uma resposta interessante ao realismo transcendental (ou seja, ao idealismo empírico) na primeira edição da Crítica, resposta que talvez tenha escapado a Garve-Feder. No entanto, e na direção de oferecer uma leitura mais “caridosa” da resenha, podemos qualificar a queixa feita ali como uma direcionada não tanto a um suposto “idealismo empírico” de Kant, mas a seu critério tão somente formal de correção empírica. Nesse sentido, o que se pediria de sua obra seria a satisfação da intuição básica segundo a qual um juízo empírico é verdadeiro quando corresponde a seu objeto, e não quando se conforma a leis do pensamento, transcendentais ou não. A partir daí, o que se deveria procurar em Kant seria uma prova de um mundo absolutamente externo ao sujeito, que deva responder pela realidade de suas representações. É verdade que, conforme vimos em Allison, a noção da coisa em si parece parte inalienável do kantismo. Restaria saber se, para além de um requerimento formal, essa noção receberia de Kant alguma fundamentação adicional.

Aqui é necessário, no entanto, parar por um momento para que se tenha certeza quanto ao sentido da questão proposta. Como observa Pedro Rego (2013, p. 351), o sistema kantiano só funciona se de fato existem fenômenos e, com eles, aquilo que está contido em seu conceito, a saber, o Eu e seu outro (p. 350). Sendo assim, quando pedimos de Kant uma prova de uma externalidade transcendental, ou coisa em si, pedimos pela prova de todo o circuito de conceitos envolvidos nessa noção. Provar a coisa em si, portanto, vai ser nada menos que provar a própria “inversão copernicana”, porquanto é esse o movimento que desfaz o (digamos) “monismo empírico” do realismo transcendental, caracterizado pela indistinção do interno e do externo. O fantasma em questão vai ser, portanto, a possibilidade de um “monismo transcendental” no qual mesmo as representações “verdadeiras” devam ser remetidas ao sujeito como sua causa não somente formal, mas material.

Assim, é necessário atentar aos textos em que Kant responde ao idealismo empírico após a resenha Garve-Feder. Faremos isso a partir da abstração da diferença entre idealismo cético e dogmático, ou seja, entre Descartes e Berkeley, porquanto ambos igualmente questionam a correspondência da representação espacial com a coisa em si, seja de fato ou de direito. Cabe examinar, em busca de alguma instrução, as referências a Berkeley nos *Prolegômenos*, de 1783, e, na segunda edição da Crítica, de 1788, a inédita Refutação ao Idealismo, endereçada a Descartes em substituição ao antigo texto dos paralogismos.

VII. PROLEGÔMENOS

Tenhamos em mãos as passagens dos *Prolegômenos* em que Kant endereça o problema do idealismo empírico. Encontramos a primeira na segunda observação ao parágrafo 13, quando Kant procura distinguir seu “idealismo crítico” de outras formas de idealismo:

O idealismo consiste na asserção de que não há nada além de seres pensantes; as outras coisas que acreditamos perceber na intuição seriam apenas representações nos seres pensantes, às quais de fato não corresponderia nenhum objeto situado fora deles. Eu digo, pelo contrário: são-nos dadas coisas como objetos de nossos sentidos situados fora de nós, mas nada sabemos sobre o que podem ser em si mesmos; apenas conhecemos seus aparecimentos, isto é, as representações que eles produzem em nós quando afetam nossos sentidos. Em consequência, admito efetivamente que há corpos fora de nós, isto é, coisas que, embora de todo desconhecidas por nós quanto ao que podem ser em si mesmas, conhecemos pelas representações que sua influência sobre nossa sensibilidade nos provê, e às quais damos o nome de corpos, uma palavra que, portanto, significa não mais que o aparecimento desse objeto que nos é desconhecido, mas não por isso menos real. Pode-se chamar isto idealismo? É o seu exato oposto (*Prolegômenos*, 289).

A passagem é relativamente clara e chama atenção pelo vocabulário realista, afirmando inambiguamente a existência da coisa em si como produtora de representações em nós. Conforme viemos argumentando, isso não deve surpreender, posto que a remissão da aparência a algo que aparece deva ser considerada trivial, e Kant não precisa aqui ser entendido como afirmando qualquer coisa além disso. Um pouco adiante, Kant retoma sua defesa, em uma passagem especialmente interessante por mencionar nominalmente Descartes e Berkeley e por deixar transparecer seu mau humor diante da acusação de subjetivismo:

meu protesto contra qualquer imputação de idealismo é tão conclusivo e claro que pareceria supérfluo se não houvesse juízes não autorizados que, desejando dar um nome antigo a tudo que se afaste de sua opinião falsa, mas comum, e jamais julgando o espírito das denominações filosóficas, mas atendo-se apenas à letra, estivessem prontos a pôr seu próprio devaneio no lugar de conceitos bem determinados, e com isso distorcê-los e deformá-los. Pois o fato de eu mesmo ter dado a essa minha teoria o nome de idealismo transcendental não pode justificar que alguém o confunda com o idealismo empírico de Descartes (...) ou com o idealismo místico e visionário de Berkeley (contra o qual, e outras quimeras semelhantes, nossa *Crítica*, pelo contrário, contém o antídoto apropriado). Pois o que chamei de idealismo não diz respeito à existência das coisas (e a dúvida sobre essa existência constitui propriamente idealismo em seu sentido tradicional), pois nunca me passou pelo espírito duvidar disso (*Prolegômenos*, IV 293).

No mesmo espírito da passagem anterior, Kant demonstra não apenas estar de consciência tranquila quanto a seu idealismo de tipo superior, mas o aponta inclusive como “antídoto apropriado” ao que considera o dogmatismo de Berkeley, entendido como idealismo a respeito da “existência das coisas”. Se nos deixamos levar pela eloquência do autor nessas passagens, somos de fato conduzidos à consideração dos acusadores como “juízes que desejam dar um nome antigo” à

filosofia transcendental, e que portanto não teriam atentando à problemática específica à qual essa doutrina teria vindo responder. No entanto, ainda está de pé o problema da fundamentação desse novo idealismo.

Abordando as demais referências a Berkeley nos *Prolegômenos*, vemos que Kant se utiliza de outra estratégia para se distinguir do bispo de Cloyne. A próxima referência é do Apêndice, destinada especificamente a responder à Garve-Feder:

A tese de todos os genuínos idealismos, desde a escola eleática até o bispo Berkeley, está contida nessa fórmula: 'Toda cognição através dos sentidos e da experiência nada mais é que simples ilusão, e só há verdade nas ideias do puro entendimento e da razão'.

O princípio que governa e determina inteiramente meu idealismo é, ao contrário: 'Toda cognição de coisas a partir do simples entendimento puro ou da pura razão nada mais é que simples ilusão, e só há verdade na experiência'. (*Prolegômenos*, 374).

Se nas passagens anteriores Kant apelava à noção mais ou menos redudante da coisa em si como aquele algo do qual a aparência é aparência, somos agora remetidos à conquista positiva da Crítica, a saber, a fundamentação de um critério viável de verdade empírica, livre do comprometimento auto-destrutivo de se ter que acessar uma realidade extra-representacional para verificar os juízos da experiência. É verdade que, como vimos acima (seção IV), Berkeley nunca quis ir atrás do critério de verdade como correspondência, e já dava passos em direção a um critério imanente tal como o kantiano. No entanto, e como também vimos, permanece o fato da insatisfação de Kant para com esse trabalho incompleto, o que deve ser suficiente para que impute ao rival a tese segundo a qual “toda cognição através dos sentidos é ilusão”. Isso fica claro logo adiante:

dado que a verdade tem, como seus critérios, leis universais e necessárias, a experiência, para Berkeley, não poderia ter nenhum critério de verdade (...); do que se seguiu que a experiência nada mais é que pura ilusão (*Prolegômenos*, 375)

Nenhuma novidade, portanto, em relação à Crítica: Kant atrai os holofotes para o fato de estarmos enfim sob posse de um critério bem fundamentado para a correção do juízo empírico, o que deve minimizar o interdito à coisa em si. Com os *Prolegômenos*, portanto, Kant reafirma doutrinas já mais ou menos explicitadas anteriormente, permanecendo refratário à polêmica do que chamamos um “monismo transcendental”, cuja possibilidade não estaria excluída (sic) da doutrina crítica.

VIII. SEGUNDA PONTE

Como nosso próximo passo é tratar da Refutação do Idealismo, novidade da segunda edição da Crítica que, ao contrário das passagens dos *Prolegômenos*, traz maiores dificuldades

interpretativas, chega o momento de tocarmos em uma questão que viemos postergando até aqui, e que diz respeito à inteligibilidade, no circuito da doutrina crítica, da hipótese de um “monismo transcendental”, isto é, da ideia de um sujeito produtor de representações de seu ponto de vista não somente formal, mas material. Essa consideração deve ser importante por colocar em xeque a própria existência do “fantasma” ao qual a Refutação seria mobilizada a responder, como é o caso para as leituras que empreendem encontrar nessa seção uma consideração mais radical contra o idealismo empírico, em relação à refutação da primeira edição. Nosso ponto, dito simplesmente, é o de se fazer atenção às consequências da crítica kantiana ao *primeiro* paralogismo, sobre a substancialidade da alma. No mesmo espírito do que já vimos para o quarto paralogismo, Kant também aqui proscreeve a passagem de uma consideração de cunho meramente lógico para a descrição da realidade em seu ponto de vista ontológico. Assim, se em um caso Kant neutraliza a verdade lógica da prioridade das representações “internas”, como vimos, no outro somos levados a ver o erro no que seja a consideração do Eu como substância pelo mero fato de eu ser o sujeito lógico das “minhas” representações. Para presentes propósitos, o resultado disso é que, seja lá como se pense a ideia de um “monismo transcendental”, deve já estar de antemão descartado o fantasma da determinação do sujeito como substância de inerência das representações, a não ser que Kant tenha resolvido se preocupar com um problema ao qual ele próprio já se prevenira anteriormente.

Restaria saber se, mesmo assim, não se poderia ainda acomodar, no quadro da crítica aos paralogismos, a possibilidade de um sujeito responsável pela *produção* das representações, ainda que não por sua “localização” em uma mente individual. Para esse ponto, no entanto, cabe também uma consideração. Com efeito, poder-se-ia entender como trivial o fato que pelo menos algumas das minhas representações são produzidas por mim, a saber, aquelas da imaginação ou do sonho. Restaria saber, apenas, se Kant estaria satisfeito em se comprometer ao pé da letra com essa tese. Por um lado, é forçoso que, se não atribuo a representação a um objeto (como é o caso no sonho, ainda que retrospectivamente), então a devo remeter a minha “mente” enquanto negação do objeto. Ainda assim, poder-se-ia bem imaginar um “quinto paralogismo”, muito alinhado ao espírito dos demais, em que Kant proscreevesse a extrapolação desse raciocínio na direção da determinação do sujeito como causa genética do sonho. Nesse caso, o fantasma de uma “faculdade oculta”, responsável pela gênese das minhas representações, seria o contrabando de uma metafísica da qual Kant teria tido o cuidado de se afastar.

Com efeito, Luigi Caranti, em *Kant and the Scandal of Philosophy* [*Kant e o Escândalo da Filosofia*] (2007) oferece essa exata sugestão quanto à primeira edição da refutação do idealismo. Para esse autor, a localização da refutação de 81 no quadro do capítulo dos paralogismos já sugere que se trataria de associar o ceticismo cartesiano à noção de uma ilusão transcendental, entendida

como a confusão da identificação de uma condição meramente lógica do pensamento com considerações a respeito da mobília ontológica do mundo a qual conheceríamos. Assim, para Caranti, a possibilidade que a coisa em si seja uma “faculdade oculta” ou “gênio maligno” “pode mesmo ser concedida por Kant, já que não é a existência dessa 'coisa' que um idealista transcendental quer garantir. O que quer que seja essa 'coisa' que nos afeta, seja uma entidade espiritual ou material, nós a representamos como um mundo no espaço através da forma do sentido externo”⁵⁰ (2007, p. 81). Caranti se vê autorizado a concluir essa “indiferença” de Kant quanto às operações subjacentes ao mundo fenomênico porquanto o quarto paralogismo diria mais exatamente respeito à *existência do sujeito* cuja faculdade oculta seria responsável pela ilusão sistemática de suas representações. Essa existência sendo rejeitada enquanto baseada em considerações meramente analíticas, a especulação a respeito da causa do fenômeno (se interna, se externa) remeteria portanto a um inquérito ilegítimo a respeito da natureza daquilo que não pode ser experienciado. Nesse contexto, conclui Caranti, não se esperaria encontrar “depois de 1781 nenhuma tentativa de refutar o cético que recorresse à identificação do fenômeno com entidades mentais que seriam causadas por uma 'real' coisa em si”⁵¹.

IX. REFUTAÇÃO DO IDEALISMO

Dito isso, abordemos o texto da Refutação. Por ser um texto conciso⁵², podemos transcrevê-lo aqui em sua integralidade, mesmo que não seja nosso objetivo entrar em pormenores de interpretação. Conforme Kant:

Eu sou consciente de minha existência como determinada no tempo. Toda determinação do tempo pressupõe algo *permanente* na percepção. Esse permanente, contudo, não pode ser algo em mim, pois a minha própria existência só pode ser determinada no tempo através dele. A percepção desse permanente, portanto, só é possível por meio de uma *coisa* fora de mim, e não por meio da mera *representação* de uma coisa fora de mim. Logo, a determinação de minha existência no tempo só é possível por meio da existência de coisas reais que percebo fora de mim. Agora, a consciência está necessariamente ligada, no tempo, à consciência da possibilidade dessa determinação do tempo: portanto, ela também está necessariamente ligada à existência de coisas fora de mim como condição da determinação do tempo, i. e., a consciência de minha própria existência é, ao mesmo tempo, uma consciência imediata da existência de outras coisas fora de mim (B275-276)

50 “the possibility that this thing is some spiritual entity such as the Evil Genius can even be granted by Kant because it is not the existence of this ‘thing’ that a transcendental idealist wants to secure. Whatever that ‘thing’ is that affects us, be it a spiritual or a material entity, we represent it as a world in space through the form of outer sense”.

51 “after 1781 any attempt to refute the sceptic that turns on the identification of phenomena with mental entities that would be caused by a ‘real’ thing in itself”.

52 Considerando que também faz parte do texto da Refutação a nota ao novo prefácio (em BXXXVI), o texto não é assim tão conciso. No entanto, como não vamos nos ater aos detalhes do argumento, consideramos a ilustração aqui oferecida suficiente.

A principal dificuldade na interpretação dessa Refutação diz respeito ao sentido da expressão “fora de mim”, repetida várias vezes ao longo dos passos da prova. No antigo quarto paralogismo, Kant já havia ressaltado a ambiguidade da expressão, que poderia se referir a uma representação espacial (portanto ainda subjetiva no sentido transcendental) ou a algo que existe em si mesmo. Lá, como vimos, foi o caso de identificar o “fora de mim” à representação espacial, a qual eu teria acesso imediato e que, portanto, seria tão indubitável quanto minhas representações “internas”. Aqui, no entanto, o caso não parece tão simples, porquanto Kant é enfático ao dizer que a percepção de um “permanente”, necessária para minha determinação empírica no tempo, não é possível pela “mera representação de uma coisa fora de mim”. Guido Antônio de Almeida, em “Kant e a Refutação do Idealismo II” (2013) explora essa qualificação na direção de reconstruir o novo argumento kantiano como uma refutação “em sentido próprio”, já que não mais lidaria com o sentido apenas “fenomenológico” de externalidade, como fora o caso na primeira edição, mas com a acepção “ontológica” que a expressão tem no idealismo de Descartes. Na outra direção, Beatrice Longuenesse (2006, p. 269) entende que permanece em aberto a questão sobre se os objetos dos quais sou necessariamente consciente *como* ontologicamente distintos de mim são *de fato* assim distintos. Ciente da objeção, Almeida insiste na formulação de Kant segundo a qual nenhuma representação, “por conseguinte, nenhum modo de consciência” poderia constituir o “permanente” necessário para minha determinação no tempo, já que “dizer que tenho *consciência* de coisas no espaço fora de mim equivale a dizer que me *represento* coisas no espaço fora de mim” (2013, p. 39).

Convém, aqui, parar por um momento para uma consideração. Essa diz respeito à já referida redundância da existência de uma coisa em si como fundamento da aparência. Isso em mente, esteve sempre claro que a percepção do objeto espacial era também a percepção da coisa em si, embora não *como é* em si. Ora, seria de se pensar se a necessidade da representação espacial para o autoconhecimento empírico não seria *eo ipso* a necessidade da percepção da coisa em si, as duas demonstrações não sendo realmente discerníveis, contra Almeida e Longuenesse. No caso do primeiro, esse subentende que a percepção do espacial não é a percepção da coisa em si, que deve portanto ser suplementada por um argumento adicional. Já Longuenesse pensa poder distinguir, por um lado, 1) a independência ontológica da coisa em si enquanto *consideração necessária* do sujeito que alega autoconhecimento empírico da 2) independência ontológica *mesma* da coisa em si em relação à ontologia do sujeito. Em princípio, poder-se-ia dar razão a ambos, porquanto não é imediatamente clara a dependência, seja do espaço e da coisa em si, seja da coisa em si “heurística” e de seu correlato ontológico, a despeito da articulação formal do sistema kantiano. No entanto, e como sugerimos acima (seção VIII), seria interessante uma avaliação rigorosa do alcance destrutivo

do conjunto das críticas aos paralogismos. Com efeito, a alma não sendo conhecida como substância, permanecemos carentes de uma ontologia do sujeito em sentido próprio, a qual se poderia opor uma coisa em si como (ontologicamente) distinta, como entretém Longuenesse. Isso não sendo possível, a diferença *formal* entre as duas noções é o máximo que se poderia pedir da Crítica, diferença que se confundiria, para todos os efeitos, com uma diferença ontológica, dado que essa não teria qualquer sentido para Kant. A mesma consideração serviria para desfazer a distinção entre uma externalidade empírica e a coisa em si considerada absolutamente. Por certo, sem o ponto de apoio em um sujeito substancial, parece difícil dar sentido ao que seria uma “internalidade transcendental”, fantasma da Refutação segundo Almeida, resistente mesmo ao quarto paralogismo. Em outras palavras, seria de se considerar se a externalidade empírica, na ausência de um sujeito reificado, não se transfiguraria, para todos os efeitos, em uma externalidade absoluta, por mais que, no seu “aparecer”, vá tomar formas subjetivas.

Por essas razões, não nos parece tão urgente debater em pormenores a exata interpretação da Refutação, antes que se decida a respeito da inteligibilidade, no contexto da crítica aos paralogismos, da empreitada que se vai querer lhe atribuir. Se nossa suspeita é certa, no entanto, não seria razoável esperar desse texto qualquer modificação substancial em relação à refutação da primeira edição, o que é indicado pelo próprio Kant, quando se refere à alteração como não afetando “rigorosamente nada com relação às proposições, ou mesmo às suas demonstrações”, mas sendo relativas somente ao “método de exposição” (B XLII). Quanto a esse método e sobre a necessidade de reformulá-lo, Frederick Beiser é de alguma instrução⁵³. O problema, para Beiser, era que, no quarto paralogismo, Kant teria deixado de enfatizar seu próprio critério de verdade empírica, identificando de forma muito apressada o real com meras representações, ignorando que também o sonho ou a alucinação obedecem à forma espaço-temporal (2002, p. 106)⁵⁴. Como Descartes nunca duvidara que temos representações espaciais, Kant teria percebido que a refutação

53 De igual instrução é Luigi Caranti em seu já referido livro de 2007. Para esse autor, a diferença entre o argumento da primeira e da segunda edição é sobretudo uma diferença de foco: “já que a estratégia de 1781 focou na necessidade de negar a hipóstase do sujeito com o objetivo de estabelecer, para o conhecimento externo, a mesma imediatidade que o conhecimento interno possui, [Kant] foi levado a colocar o argumento no Paralogismo. Apesar da negação da hipóstase do sujeito estar longe de ser irrelevante para a nova prova – ela é necessária para bloquear a objeção cética segundo a qual nós podemos asserir nossa existência de modo atemporal – o foco é agora no fato que a determinação do tempo só é possível através de um permanente externo” [“since his 1781 strategy focused on the need to deny the hypostatization of the subject in order to establish for outer knowledge the same immediacy that inner knowledge possesses, he was led to place his argument in the Paralogism. Although the denial of the hypostatization of the subject is hardly irrelevant for the new proof – it is necessary in order to block the sceptic’s reply that we can ascertain our existence in an atemporal fashion – the focus is now on the fact that the determination of time is possible only through an external permanent”] (2007, p. 131). Como Caranti entende que esse “permanente externo” poderia ser ilusório sem que isso afetasse a realidade da experiência interna, o autor recorre ao idealismo transcendental enquanto oferta do espaço como permanente *a priori*.

54 Beiser aponta que outra razão para a reescrita foi o tom demasiado berkeleyano do quarto paralogismo (2002, p. 108). Caranti também coloca a Garve-Feder como determinante na substituição do argumento (2007, pp. 114-25).

do quarto paralogismo é insuficiente, e atentado reescrevê-la enfatizando não apenas que temos essas representações, mas que temos conhecimento delas, ou seja, que estamos sob posse de um critério de correção empírica, oferecido pelas categorias (p. 107).

É curioso, por outro lado, que Beiser pareça ver na mera ideia de uma referencialidade da intuição à coisa em si uma extrapolação da doutrina crítica, o que é indicado quando se opõe à leitura da Refutação oferecida por Paul Guyer (BEISER, 2002, p. 115). Além disso, quando trata da refutação a Leibniz na Estética (p. 84), esse autor conclui que, se o argumento avançado por Kant deve funcionar, aparências não podem ser aspectos das coisas em si. Essa seria, segundo ele, uma consequência da necessidade de se considerar a sensibilidade como dispendo de um objeto próprio, por oposição a uma fonte apenas confusa de conhecimento. Tenhamos em mãos a passagem que Beiser vê atestar isso:

[N]ão se trata de apenas conhecermos de maneira obscura a constituição das coisas em si mesmas, mas de não a conhecermos de modo algum; e, tão logo removamos a nossa constituição subjetiva, vemos que o objeto representado, com as propriedades que a intuição sensível lhe atribuía, não pode ser encontrado em parte alguma (A44/B62).

Kant, aqui, faz duas afirmações. Uma delas é menos problemática e atesta que o objeto que – removidas as condições subjetivas – “não pode ser encontrado em parte alguma” é o objeto “*com as propriedades que a intuição sensível lhe atribuía*”, o que é incontroverso. A outra pode parecer dizer mais, porquanto afirma que não conhecemos “a constituição das coisas em si mesmas (...) de modo algum”. No entanto, a dificuldade é superada se atentamos para um duplo sentido da expressão “coisas em si mesmas”. Por um lado, a expressão pode designar um ser numericamente distinto da representação subjetiva; por outro, se refere à outra face do mesmo ser que aparece como fenômeno. Entendendo a expressão nessa segunda acepção, as duas afirmações da passagem citada dizem basicamente a mesma coisa, a saber, que o objeto fenomênico, *tal como é em si mesmo*, nos é desconhecido.

Com efeito, Beiser reconhece (2002, p. 22) a necessidade de se considerar as aparências tanto como fenômenos quanto como propriedades das coisas mesmas. A razão pela qual discorda da leitura de Guyer (que, para todos os efeitos, é semelhante a que viemos defendendo) deve ser, portanto, a assunção de que a aparência não pode “realmente” se referir à coisa em si enquanto a existência da coisa em si não for atestada, e atestada de modo extra-heurístico, i. e., ontológico. Sugerimos acima que, na ausência de uma “ontologia” em sentido tradicional, que aparece comprometida nos paralogismos, o formalismo kantiano faria, para todos os efeitos, as vezes das antigas distinções ontológicas, caso em que a remissão da aparência à coisa em si não precisaria

causar tantos problemas. No entanto, chega o momento de uma última consideração. Com efeito, procuramos, até aqui, estabelecer a referencialidade do fenômeno à coisa em si por oposição à hipótese de uma “faculdade oculta” responsável pelas minhas representações do ponto de vista material. Mesmo assim, permanece o fato da interdição ao conhecimento da coisa tal como é em si mesma, resultado necessário da “inversão copernicana”. Não se poderia, aqui, dar um sentido positivo à crítica de “subjativismo” avançada na Garve-Feder?

X. CONHECIMENTO COMO RECOGNIÇÃO

Tenhamos certeza sobre o problema em jogo. Acima, após constataremos diferenças relevantes entre o idealismo kantiano e o “idealismo empírico” de Berkeley, procuramos continuar a discussão a partir de uma “releitura” da Garve-Feder que acomodasse as considerações recém-feitas. Na ocasião, isso significou pedir de Kant a satisfação da demanda por um critério extra-formal de verdade. Por hipótese, havíamos entendido que essa demanda poderia ser suprida no momento em que se constatasse a remissão necessária da representação à coisa em si entendida como numericamente independente do sujeito, o que sugerimos podia ser feito através das considerações negativas dos paralogismos, antes que por uma “prova” da coisa em si distinta da constatação de uma externalidade no sentido empírico. Assim, nos teríamos visto livres do “fantasma” do que chamamos um “monismo transcendental” ou “faculdade oculta”, que ameaçaria ruir a referencialidade à coisa em si por interpor entre ela e o fenômeno uma instância suplementar que viria fazer as vezes de um mundo agora não mais propriamente externo. No entanto, tudo isso foi dar de barato um ponto fundamental, a saber, que a crítica da Garve-Feder diz qualquer respeito à hipótese de uma faculdade oculta. Com efeito, parece forçoso constatar o “subjativismo” kantiano em pelo menos um sentido, a saber, no postulado do primado de um sujeito transcendental em relação à experiência, postulado cujo resultado vai ser o interdito à coisa em si enquanto objeto de conhecimento. É esse interdito que, muito mais simplesmente, pode ser entendido como o real desconforto daquela resenha.

No entanto, tentemos dar a essa crítica uma formulação menos *ad populum*. Como vimos, o “dualismo empírico” kantiano foi a conquista da inversão copernicana, que colocou o sujeito como determinante da experiência através de formas e leis *a priori*. Essa nova concepção de sujeito, ao passo que o divorciava numérica ou “ontologicamente” da natureza em si, foi o que deu a Kant condição de articular um critério sólido de verdade empírica, em relação ao critério ainda psicológico de Berkeley. No entanto, e a despeito dessa conquista positiva, poder-se-ia questionar o fundamento da “inversão”, não apenas enquanto necessidade da coisa em si *em relação* ao

postulado de um sujeito transcendental (que foi o que vimos), mas enquanto o próprio postulado desse sujeito. Com efeito e como percebe Almeida, a premissa da Refutação do Idealismo, a saber, a consciência da *minha* existência como determinada no tempo, permanece questionável para um “cético radical” (2013, p. 22, nota 13). De fato, Almeida distingue essa consciência da “simples 'vivência' das representações como ocorrências mentais”, porquanto no primeiro caso eu não apenas tenho representações, mas *sei* que as tenho (p. 24). Para nossos propósitos, isso significa que a posição de uma natureza em si, “ontologicamente” externa ao sujeito (e por isso incognoscível em si), é condicionada pela aceitação da premissa empírica (e já cognitiva) da autoconsciência.

Isso em mente, podemos entender o “subjativismo” kantiano como a transfiguração de uma verdade *de fato* (minha autoconsciência empírica) em uma verdade *de direito* que deva embasar a legitimidade do conhecimento discursivo com suas estruturas agora apenas relativamente transcendentais. Isso fica flagrante se concordamos, com Pedro Rego, que a Dedução Transcendental das categorias teria sublinhado “a necessidade e a validade universal do conhecimento objetivo em detrimento de sua... objetividade” (2013, p. 328), objetividade essa que seria garantida na Refutação do Idealismo, embora apenas relativamente ao interlocutor cartesiano, já comprometido com o primado do *Cogito*. Em resumo, e se estamos certos, o interdito à coisa em si estaria baseado em um subjativismo, para todos os efeitos, psicológico.

XI. RESUMO E CONCLUSÃO

Nesse capítulo, submetemos a “resenha Garve-Feder” a uma leitura em três momentos, correspondendo a acusações de “subjativismo” cada vez mais elaboradas na direção da doutrina kantiana. Primeiro, coube examinar a relação dessa doutrina com o idealismo de George Berkeley, entendido como paradigma do idealismo “empírico” do qual Kant estaria sendo acusado na resenha. Conforme notamos nessa análise, é possível e mesmo necessário admitir a peculiaridade da filosofia crítica na sua empresa eminentemente formal de estabelecer as condições para um critério de verdade extra-empírico, ao qual se pudesse submeter os juízos da experiência. A partir daí, nos perguntamos a respeito da presença de uma fundamentação extra-formal desse critério de verdade na Crítica, agora supondo ser essa a inquietação daqueles críticos. Essa demanda, por sua vez, foi tomada em termos do “fantasma” de um possível “monismo transcendental” ou “faculdade oculta” que viria ameaçar a remissão da representação espacial à coisa em si, remissão essa que deveria assegurar um sentido mínimo de verdade por correspondência no contexto formalista kantiano. Sugerimos, então, embora apenas especulativamente, que essa hipótese teria já sido desmobilizada pela crítica ao primeiro paralogismo, de modo que não quisemos nos comprometer a respeito de

uma decisão relativa à interpretação da Refutação do Idealismo, desconfiados que não se pudesse realmente separar a “prova” da coisa em si da constatação da externalidade empírica do espaço. Esse foi o segundo momento. No terceiro, colocamos em xeque a suficiência desse “sentido mínimo” de verdade por correspondência, na medida em que, mesmo como fundamento dos fenômenos, a coisa em si permaneceria incognoscível no sistema kantiano, e isso pelo próprio movimento que o inaugura. Nesse ponto, fomos levados a constatar um subjetivismo inerente à empresa transcendental, ao constatarmos a premissa empírica por trás da Refutação. Essa constatação, por sua vez, veio relativizar o interdito à coisa em si ao modelo de um conhecimento discursivo, dando razão a Garve-Feder pelo menos no sentido mínimo em que a demanda feita ali representaria a insistência em um modelo alternativo de conhecimento, entendido como recusa àquela premissa empírica.

Fazendo agora o *link* com nosso capítulo anterior, sobre a Dedução, temos que a Refutação do Idealismo deixa claro a que estão circunscritas as categorias da Analítica. Se o espaço enquanto forma *a priori* é de fato o permanente a qual Kant se refere em 1787, então o conhecimento cujas condições são os conceitos puros do entendimento é sobretudo o conhecimento da natureza entendida enquanto esse permanente ao qual temos acesso *a priori* e que, conforme nossas considerações anteriores, se opõe dramaticamente à projeção do subjetivo na natureza, o que estaria para uma concepção específica e simplesmente possível da realidade. Mais que isso, a referência a uma realidade permanente estaria condicionada ao auto-conhecimento empírico, leia-se a afirmação da minha unidade no tempo, que o próprio Kant questiona nos Paralogismos. Isso significa que a consideração da natureza enquanto espacial, i. e., enquanto permanente, está antes para uma pressuposição do senso comum do que para um resultado trabalhado, embora as balizas para o conhecimento assim entendido estejam bem estabelecidas através da consideração do a priorismo espacial. Como vimos no capítulo anterior, no entanto, Kant estaria disposto a reavaliar a pertinência dessa concepção da realidade, porquanto em alguns casos ela seria claramente insuficiente para dar conta dos fenômenos observados. Nesse sentido, as considerações ulteriores de Kant sobre o pensamento teleológico apontariam para a necessidade de uma outra “forma da intuição” que não a espacial.

CONCLUSÃO

Entendemos que os dois capítulos desse trabalho foram complementares, ambos perseguindo a mesma questão: a medida do idealismo kantiano e a especificidade da noção de realidade em jogo na Crítica. No primeiro, focado na discussão sobre a Dedução das categorias, foram discutidas certas possíveis leituras do argumento, consideradas relevantes por encontrarem respaldo em autores de nome e em número plural. De especial interesse naquela parte foram as interpretações conceitualista e formalista do projeto kantiano, por ambas quererem ver na Crítica uma resposta contundente ao ceticismo epistemológico de Hume, seja por meio da constatação de uma imbricação mais radical entre as faculdades do que se comumente supõe, ou por meio de uma separação do argumento dedutivo de sua articulação demasiado comprometedor com a doutrina do idealismo transcendental. Ao longo de nosso exame, fomos levados a desconfiar das duas, na medida em que ambas falhariam em acomodar elementos plausivelmente essenciais à consideração da obra kantiana como um todo, portanto indo em desencontro a ideias caras ao próprio Kant. Para fins de síntese, podemos dizer que tanto conceitualismo quanto formalismo procuravam passar sem o idealismo⁵⁵, na medida em que esse daria certa razão a Hume quando de sua relativização da categoria da causalidade, ainda que sob considerações diferentes das de Kant.

Ora, se com o argumento da Dedução ficamos, como quisemos argumentar, ainda órfãos de uma fundamentação “per se” das categorias, já que restrita a uma concepção “forte” de experiência, nosso movimento natural foi o de abordar, no capítulo seguinte, aquela que é considerada muitas vezes o complemento do argumento da Analítica, a saber, a Refutação do Idealismo. Nossa expectativa era a de ver atenuado, como o próprio título desse argumento encoraja, o idealismo visto essencial à fundamentação das categorias na análise da Dedução. No entanto, nos deparamos aqui novamente com a pressuposição idealista. No caso do argumento do quarto paralogismo, o envolvimento da doutrina idealista é suficientemente claro: a relação do conhecimento com uma externalidade é garantida a partir da consideração do espaço como forma *a priori*. Mais interessante, portanto, foi suspeitar esse idealismo como parte necessária também do argumento da segunda edição da obra. Com efeito, o “permanente” o qual Kant argumenta não poder ser uma representação, devendo em vez disso ser atribuído a algo “fora de nós” cuja existência seria assim celebrada, é plausivelmente o próprio espaço enquanto forma subjetiva das aparências, porquanto não temos acesso a nenhuma realidade “em si” a qual se pudesse atribuir permanência (ou seja, sem o recurso ao espaço, qualquer permanência poderia ser ilusória, se é que poderia ser representada).

55 Conforme quisemos defender no capítulo.

A conclusão é que o modelo de conhecimento em jogo na Crítica é sobretudo o conhecimento da realidade *enquanto espacial*, i. e., enquanto subordinada à forma de unidade pertinente a um objeto que permanece, toda mudança sendo *acidental* à essência da realidade assim concebida. Conhecer será portanto rastrear o que veio antes, entendido como determinação suficiente de um estado de coisas atual, donde o papel fundamental da causalidade eficiente. Ora, como nada é mais oposto à consideração que necessariamente fazemos de nós próprios enquanto seres agentes, o conhecimento da realidade espacial é o conhecimento da realidade desprovida de elementos subjetivos como a intencionalidade. Trata-se, portanto, de um modelo de conhecimento muito particular, que o próprio Kant admitiria dever ser colocado em suspenso quando da consideração das formas naturais, as quais pediriam uma abordagem teleológica. Disso entendemos poder tirar a dupla conclusão: Kant não apenas subordina a causalidade ao idealismo, mas vai além e concebe diferentes idealismos, correspondentes a interesses de conhecer determinados pela particularidade do objeto em questão, se matéria espacial ou organismo vivo. Longe de apontar para um positivismo científico, portanto, a mensagem de Kant parece ir muito mais na direção de apontar a necessidade de articulações conceituais locais, apenas as quais vão ser capazes de dar conta do progresso do conhecimento entendido essencialmente como um *interesse humano*, em vez de, como se poderia pensar, um eterno retorno das mesmas categorias cuja determinação esgotaria o papel do conceito. Se for assim, deve ficar clara a relação íntima de Kant com o ceticismo. Se a coisa em si é inacessível, procuramos à toa por uma ordem à qual nos adequarmos. Não existem “limites do sentido”, existem formas de intuir⁵⁶.

56 Que o conhecimento de organismos naturais necessite de uma “forma da intuição” particular é aqui certamente apenas uma provocação. No entanto, parece-nos interessante pensar que as considerações de Kant sobre teleologia encorajam que se pense um rigor próprio a esse domínio de objetos.

BIBLIOGRAFIA

- ALLISON, H. (1973). "Kant's Critique of Berkeley". *Journal of the History of Philosophy*, 11(1), pp. 43–63.
- ALMEIDA, G. A. de. (2013). "Kant e a Refutação do Idealismo II". *Analytica*, 17 (12): pp. 13–50.
- AMERIKS, K. (1978). "Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument". *Kant-Studien*, v. 69, n. 1-4, pp. 273-87.
- AYERS, M. (1982). "Berkeley's Immaterialism and Kant's Transcendental Idealism". *Royal Institute of Philosophy Supplement*, v. 13, pp. 51-69.
- BEISER, F. (1987). *The Fate of Reason*. Cambridge: Harvard University Press.
- BEISER, F. (2002). *German Idealism: The Struggle against Subjectivism*. Cambridge: Harvard University Press.
- BENNETT, J. (1966) *Kant's Analytic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BERKELEY, G. (2010). *Obras filosóficas*. São Paulo: Editora UNESP.
- CARANTI, L. (2007). *Kant and the scandal of philosophy: the Kantian critique of Cartesian scepticism*. Toronto: University of Toronto Press.
- CONANT, J. (2016). "Why Kant is not a Kantian". *Philosophical Topics*, 44(1): pp. 75–125.
- FRIEDMAN, M. (1998). "Kantian Themes in Contemporary Philosophy". *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volume 72: pp. 111–129.
- GARDNER, S. (1999). *Kant and the Critique of Pure Reason*. London: Routledge.
- GARDNER, S. (2015). "Introduction: The Transcendental Turn", in: eds. S. Gardner e M. Grist, *The Transcendental Turn*. (Oxford University Press: Oxford), pp. 1-19.
- GLOUBERMAN, M. (1979). "Conceptualism: an Essay in Retrieval", *Kant-Studien*. 70 (1-4): pp. 383-408.
- GOMES, A. (2014). "Kant on perception: naïve realism, non-conceptualism, and the B-Deduction". *The Philosophical Quarterly*, 64(254), pp. 1-19.
- GRIFFITH, A. (2010) "Perception and the categories". *European journal of philosophy*, 20(2), pp. 1–30.
- GUYER, P. (1982). "Kant's tactics in the Transcendental Deduction". *Philosophical topics* 12, no. 2: pp. 157-99.
- GUYER, P. (1983). "Kant's intentions in the Refutation of Idealism". *The Philosophical Review* 92, no. 3, pp. 329-383
- GUYER, P. (1986). "The Failure of the B-Deduction". *The Southern Journal of Philosophy*, v. 25,

n. S1, pp. 67-84.

HUME, D. (2001). *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Editora UNESP.

KANT, I. (2012). *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petropolis: Editora Vozes/Editoria Universitária São Francisco.

KANT, I. (1993). *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. São Paulo: Editora Forense Universitária.

KANT, I. (2014). *Prolégomenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade.

KANT, I. (2002). *Theoretical Philosophy after 1781*. EE. H. Allison e P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press.

KITCHER, P. (1994). *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford University Press.

LONGUENESSE, B. (2006). “Cogito kantien et cogito cartésien”. In: M. Fichant et. J. L. Marion (eds.), *Descartes et Kant*. Paris: Presses Universitaires de France.

MCDOWELL, J. (1996). *Mind and World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

MIJUSKOVIC, B. (1973). “The premise of the transcendental analytic”. *The Philosophical Quarterly*, 23(91), pp. 156-161.

REGO, P. (2018). “O que exatamente o 'eu penso' tem que poder acompanhar? Revisitando a dedução transcendental das categorias”. *Studia Kantiana* v. 16, No. 3, pp. 07-26.

REGO, P. (2013). “Fenomenismo, realismo e as coisas ‘fora de nós’. Kant contra o idealista material”. *Analytica (UFRJ)*, v. 17, No. 2, pp. 96-118.

SASSEN, B. (2007). *Kant's early critics*. Cambridge: Cambridge University Press.

STRAWSON, P. (1966). *Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Methuen.

STROUD, B. (1968). “Transcendental Arguments”. *Journal of Philosophy* 65: pp. 241–56.

TOLLEY, C. (2013). “The Non-Conceptuality of the Content of Intuitions: A New Approach”. *Kantian Review* 18, I: pp. 107-136.