

Idealismo formal x Idealismo material: a refutação kantiana do idealismo cartesiano

Enéias Forlin Jr.

Professor da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

Idealismo formal x idealismo material: a refutação kantiana do idealismo cartesiano

Este artigo busca mostrar, por meio de uma análise da refutação kantiana do idealismo empírico, que Kant é ainda assim partidário de certo solo mentalista inaugurado por Descartes. Ao mesmo tempo, ele recusa as implicações solipsistas de qualquer idealismo material, seja o de Descartes, seja o de Berkeley.

Palavras-chave: idealismo empírico, idealismo formal, idealismo material, conhecimento, experiência, mente, fenômeno, realidade

Formal idealism x material idealism: Kant's refutation of cartesian idealism

The present article intends to show, mainly through an analysis of the kantian refutation of the empirist idealism, that Kant is, even so, an adept of a certain mentalist ground established first by Descartes at the same time as he refuses the solipsists implications of any material idealism, be it Descartes' or Berkeley's.

Key words: empirist idealism, formal idealism, material idealism, knowledge, experience, mind, phenomenon, reality

A filosofia do sujeito ou filosofia da representação, inaugurada por Descartes no século XVII, constitui um ponto de virada na história da filosofia. Com ela, o interesse da filosofia desloca-se da *coisa* para a *representação* da coisa, do *objeto* da representação para o *sujeito* da representação — isto é, o *pensamento*. Mais que isso: ela inaugura a ideia de que a coisa é para mim, antes de tudo, uma *representação*; que a realidade é para mim, antes de qualquer coisa, a realidade de meu pensamento; que eu sou, antes de qualquer coisa, *coisa pensante*. O que ocorre aqui é uma *cisão entre mente e mundo*, que constituem duas coisas distintas — *res cogitans* e *res extensa*. Nesse contexto, o mundo é, antes de tudo, uma *percepção da mente*.

Essa posição mentalista assumida pela filosofia de Descartes inaugura o idealismo moderno e, direta ou indiretamente, irá permear as principais sistemas filosóficos dos séculos XVII e XVIII. É por isso que, em 1787, no Prefácio à Segunda Edição da *Crítica da razão pura*, Kant declara enfaticamente:

(...) permanece um escândalo para filosofia e para a *razão humana* [senso comum] em geral ter que admitir simplesmente a título de *crença* [fé] a existência das coisas fora de nós (das quais, no entanto, tiramos todo o material dos nossos conhecimentos mesmo para o nosso sentido interno), e não ser possível, caso alguém queira duvidar dela, contrapor nenhuma prova suficiente. (Kant 3, B XXXIX, nota 12)

A *Crítica da razão pura*¹ irá, então, ir incumbir-se de oferecer uma refutação do idealismo. Convém observar que há uma diferença entre a primeira e segunda edição da CRP, com respeito à exposição da refutação do idealismo. Deixo as comparações entre os dois textos e qualquer comentário a respeito para um segundo momento deste artigo, e passo agora a uma breve exposição da argumentação presente na segunda edição, onde a refutação do idealismo aparece pela primeira vez assim intitulada, acompanhando a exposição sobre os Postulados do Pensamento Empírico em Geral, no capítulo II do Livro II da Analítica Transcendental.

* * *

Na segunda edição, Kant, por conta das críticas que recebeu quanto à primeira edição, oferece uma exposição atualizada e uma argumentação mais elaborada da refutação do idealismo.

Ele começa por explicar o que entende por idealismo:

(...) é a teoria que declara a existência dos objetos no espaço fora de nós ou simplesmente duvidosa e *indemonstrável* ou falsa e *impossível*: a primeira doutrina é o idealismo *problemático* de Descartes, que tem por indubitável apenas uma afirmação (*Behauptung* = *assertio*) empírica: *Eu sou*; a segunda é o idealismo dogmático de Berkeley que considera o espaço, com todas as coisas das quais é condição inseparável, como algo impossível em si mesmo e, por consequência, também considera as coisas no espaço como simples ficções. (Kant 3, B 275)

De fato, aqui a refutação de Kant vai concentrar-se mais propriamente no idealismo problemático de Descartes, não fazendo grande caso do idealismo dogmático de Berkeley. Segundo Kant,

¹ No decorrer deste artigo, as demais menções à *Crítica da razão pura* serão feitas, como é de costume, pelas iniciais CRP.

(...) o idealismo dogmático é inevitável quando se considera o espaço como uma propriedade que deve pertencer às coisas em si mesmas; pois, então, tanto quanto a tudo que ele serve de condição, o espaço é um não ser. Mas afastamos o fundamento desse idealismo na estética transcendental. (*Idem, ibidem*)

Se, por um lado, o idealismo de Berkeley é aquele que mais contraria o espírito crítico da filosofia kantiana, por outro, é ele que Kant menos leva a sério, e que mais facilmente julga ter refutado quando mostrou serem o espaço e o tempo tão somente as formas *a priori* de nossa sensibilidade.

Já no fim da Estética Transcendental, ele tratava Berkeley sem muita cerimônia. Após mostrar as contradições que decorriam de tomar espaço e tempo por entes reais em si mesmos, Kant assim se refere a Berkeley: “em tal caso não se pode mais reprovar justamente o excelente Berkeley por ter reduzido os corpos a uma simples ilusão” (Kant 3, B 72). Nos *Prolegômenos*, Kant chegou a ponto de classificar o idealismo de Berkeley de “místico e fantasista” (Kant 4, A 71). Com relação à posição idealista de Descartes, a opinião de Kant é bem diferente:

O idealismo problemático, que não afirma nada de semelhante (*hierüber*) e alega apenas a incapacidade de provar, mediante experiência imediata, alguma existência fora de nós, é racional e conforme a uma maneira de pensar sólida e filosófica, que não permite nenhum juízo decisivo sem que antes tenha sido encontrada uma prova suficiente. (Kant 3, B 275)

Aqui Kant parece reconhecer que a perspectiva mentalista de Descartes, por mais questionável que seja, é resultado de uma posição crítica legítima frente ao conhecimento. É por isso que ele considera racional o idealismo problemático. Daí porque ele considera também uma *exigência racional* refutar *por demonstração ou prova* o idealismo problemático. A prova, segundo Kant,

deve mostrar que possuímos não só imaginação, mas também experiência das coisas externas,

o que só pode ocorrer se demonstrarmos que nossa experiência interna, indubitável para Descartes, é ela própria possível apenas com a pressuposição de uma experiência externa. (Kant 3, B 275)

A refutação de Kant consiste na formulação de um teorema, seguido da prova e constando de três observações de esclarecimento. O teorema enuncia que a própria consciência de minha existência já implica a existência de objetos externos: “A simples consciência, mas empiricamente determinada, de minha própria existência prova a existência de objetos no espaço e exterior a mim” (Kant 3, B 275).

A prova consiste basicamente em mostrar que: (1) tenho consciência de minha existência como determinada no tempo, isto é, pensando ou representando coisas; (2) toda determinação no tempo pressupõe algo de permanente na percepção; (3) esse permanente não pode ser algo em mim, pois, ao contrário, é por esse permanente que minha existência no tempo pode ser pela primeira vez determinada; (4) logo, a percepção desse permanente só é possível por uma *coisa* fora de mim e não pela mera *representação* de uma coisa fora de mim; (5) em suma, a consciência de minha própria existência é simultaneamente uma consciência imediata da existência de outras coisas fora de mim (Kant 3, B 276).

Na observação I, Kant irá mostrar que o jogo do idealismo voltou-se contra si próprio. Para o idealista, a única experiência imediata é a experiência interna, pela qual temos certeza de nossa própria existência, todas as coisas externas só poderiam ser inferidas e, mesmo assim, de maneira incerta. Ora, a prova kantiana mostra, ao contrário, que a única experiência imediata é a externa, e que só por meio dela é possível a experiência interna (Kant 3, B 277).

Na observação II, Kant mostra que os resultados de sua prova concordam inteiramente com todo o uso experimental de nossa faculdade de

conhecimento na determinação do tempo. Além do fato de que percebemos qualquer determinação no tempo apenas por meio da mudança nas relações externas em referência ao que há de permanente no espaço, não temos nenhuma coisa que possamos pôr como intuição sob o conceito de substância a não ser a matéria (Kant 3, B 278).

Na observação III, ele atenta para o fato de que provou apenas que a experiência interna em geral só é possível pela experiência externa em geral:

Quanto a saber se esta ou aquela pretensa experiência não é simples imaginação, eis o que será preciso descobrir por meio de suas determinações particulares e de seu acordo com os critérios de toda a experiência real. (Kant 3, B 278)

* * *

Após expor, um tanto esquematicamente, a argumentação kantiana, convém agora fazer duas importantes observações sobre tal argumentação.

A primeira é que a refutação kantiana do idealismo não opera num terreno conceitual neutro, onde Kant, por simples análise lógica e conceitual da questão filosófica do idealismo, seria capaz de demonstrar o erro no raciocínio dos idealistas. Como sabemos, a CRP propõe uma revolução no método da metafísica, a partir do qual irá brotar a nova filosofia: a filosofia transcendental, ancorada no idealismo transcendental ou crítico. Isso significa que a refutação kantiana do idealismo pressupõe a aceitação da “revolução copernicana”, que demonstra, por um lado, que a única intuição possível para o homem é a sensível e, por outro, que espaço e tempo são eles próprios apenas formas puras *a priori* de nossa constituição subjetiva; que, por um lado, são as categorias do entendimento que regem objetivamente a nossa experiência e, por outro, que tais categorias só têm uso teórico legítimo com relação à nossa experiência. Sem o

prévio assentimento à filosofia transcendental, a refutação do idealismo já não parece mais tão evidente.²

A outra observação que devemos fazer, e que de certa maneira já está implícita na primeira, é que Kant é, ao mesmo tempo, o grande crítico do idealismo e seu *herdeiro*. O que Kant refuta é o que ele chama de idealismo material (nas vertentes problemática e dogmática). Mas ele assume expressamente um idealismo formal. Tal idealismo, ainda que concorde com o realismo empírico, está muito longe do que comumente entendeu-se por realismo na história da filosofia.

* * *

Tudo isso se torna mais evidente quando analisamos a refutação do idealismo presente na primeira edição da CRP. Como já dissemos anteriormente, há uma grande diferença entre as exposições que aparecem em cada uma destas edições.

A própria localização de tal argumentação na CRP muda de uma edição para outra. Na primeira edição, uma refutação do idealismo aparece somente na Dialética Transcendental, no capítulo sobre os paralogismos da razão pura, mais precisamente no Quarto Paralogismo (paralogismo da idealidade da relação exterior). Na segunda edição, porém, os paralogismos recebem uma exposição mais geral e abreviada. A refutação do idealismo desloca-se para uma posição anterior: aparece, agora, na Analítica Transcendental, onde acompanha Os Postulados do Pensamento Empírico em Geral. Todavia, não se trata tão somente de uma mudança de localização: a própria forma da argumentação exposta por Kant difere de uma para outra edição.

² Basta ver que a discussão sobre a validade filosófica do argumento sonho (que é aquele que instaura a idealidade material de todos os fenômenos) é ainda objeto de investigação na filosofia contemporânea, sobretudo de tradição anglo-saxônica. Ver, por exemplo, o livro de Barry Stroud, *The significance of philosophical scepticism*, onde ele analisa o argumento cartesiano do sonho como o problema filosófico em pauta, que até agora não recebeu uma solução filosoficamente satisfatória.

Inicialmente podemos observar, um tanto genericamente, que Kant na primeira edição da CRP, parece mais preocupado com o realismo transcendental do que com o idealismo empírico — embora, é claro, eles sejam os dois lados da mesma moeda. Sendo assim, Kant evidencia muito mais *seu compromisso com uma posição idealista de base* do que a sua refutação, em particular, do idealismo empírico. Nesse contexto, ele insiste menos no discurso interno à filosofia transcendental, que visa à explicitação da estrutura da experiência em geral, onde a experiência interna esta subordinada à experiência externa do que no confronto entre realismo e idealismo transcendentais, mostrando que *só a idealidade de todos os fenômenos é capaz de refutar o idealismo empírico*.

Não é nosso propósito especular se Kant, na segunda edição da CRP, “afrouxou” um pouco o acento na posição idealista que transparece na primeira edição, para ajustá-la um tanto mais facilmente à mentalidade do realismo empírico. O fato é que Kant sempre insistiu que seu idealismo foi mal compreendido na primeira edição da CRP. Ele alega isso, por exemplo, em várias passagens dos *Prolegômenos* (Kant 4, A 63, A 71, A 139-142, A 203-15).

O importante é mostrar aqui como, na argumentação da primeira edição, Kant parece expressar-se de modo a deixar claro que sua refutação do idealismo pressupõe, apesar de tudo, o solo mentalista inaugurado por Descartes. Vejamos como isso ocorre.

Primeiramente, Kant expõe, na forma de um silogismo categórico, o paralogismo em que se apoia o idealismo:

Premissa maior: “aquilo cuja existência não pode ser concluída senão como a de uma causa de percepções dadas não possui senão uma existência *duvidosa*” (Kant 3, A 297).

Termo médio: “ora, todos os fenômenos exteriores são de tal natureza que sua existência não pode ser imediatamente percebida, mas somente concluída como a causa de percepções dadas” (*Idem, ibidem*).

Conclusão: “logo, a existência de todos os objetos dos sentidos externos é duvidosa” (*Idem, ibidem*).

Kant chama essa incerteza com relação à existência dos objetos exteriores de “idealidade dos fenômenos exteriores”; à filosofia dessa idealidade ele chama de “idealismo”; por oposição, ele chama de “dualismo” a afirmação de uma certeza possível no tocante aos objetos dos sentidos externos.

Num segundo momento, então, Kant ocupa-se com a crítica do paralogismo em questão. Como todo paralogismo, este também, é claro, possui a aparência de um silogismo verdadeiro. Kant inicia, pois, por conceder legitimidade às premissas que compõem aquilo que ele chama de paralogismo:

Temos o direito de afirmar que apenas pode ser imediatamente percebido o que está em nós próprios, e que apenas minha própria existência pode ser o objeto de uma simples percepção. Logo, a existência de um objeto real exterior a mim (*se esta palavra for tomada no seu sentido intelectual*) jamais é dada diretamente na percepção; ao contrário, é somente com relação a esta percepção, que é uma modificação do sentido interno, que ela pode ser concebida suplementarmente e, por consequência, concluída na qualidade de causa exterior desta modificação. (...) Impossível a mim, portanto, perceber, propriamente falando, as coisas exteriores; ao contrário, não posso senão inferir a existência delas a partir de minha *percepção interior*, considerando esta percepção como o efeito do qual alguma coisa exterior é causa mais próxima. Ora, a inferência que remonta de um efeito dado a uma causa determinada é sempre incerta, porque o efeito pode resultar de mais de uma causa. Na relação da percepção com sua causa sempre resta duvidosa, por consequência, a questão de saber se esta causa é interna ou externa, se, portanto, todas as percepções chamadas de exteriores são simples jogo de nosso *sentido interno*, ou se elas referem-se a objetos exteriores reais como causa delas. (Kant 3, A 298, grifo nosso)

Na sequência, Kant declara que vai expor a aparência enganosa do paralogismo em questão. Antes, porém, de explicitar essa aparência

enganosa, Kant promove uma distinção entre o idealismo que ele quer refutar, a saber, o idealismo empírico ou problemático, e o seu próprio idealismo, a saber, o idealismo transcendental. Isto mostra claramente que o idealismo não é refutado pura e simplesmente a partir de uma posição realista, que demonstre o erro de toda e qualquer perspectiva idealista. Pelo contrário: a refutação do idealismo pressupõe o ponto de vista do *idealismo transcendental* e vai tomar como alvo precisamente o *realismo transcendental*.

Segundo Kant, o *idealismo transcendental* de todos os fenômenos é

(...) a doutrina sendo a qual nós os consideramos no seu conjunto como simples representações e não como coisas em si; teoria que faz do tempo e do espaço tão somente formas sensíveis de nossa intuição e não determinações dadas por si mesmas ou condições dos objetos considerados como coisas em si. (Kant 3, A 299)

A esse idealismo, Kant opõe o realismo metafísico, que ele chama de *realismo transcendental*, o qual

considera o tempo e o espaço como alguma coisa dada em si (independente de nossa sensibilidade) (Kant 3, A 299).

Esse realismo, portanto,

(...) representa os fenômenos exteriores (se admitimos a realidade) como coisas em si que existem independentemente de nós e de nossa sensibilidade, e que seriam, então, exteriores a nós, segundo os conceitos puros do entendimento. (*Idem, ibidem*)

Ora, uma vez feita essa distinção, Kant já tem o que precisa para tornar explícito o paralogismo:

Para dizer a verdade, é o realista transcendental que, na sequência, desempenha o papel do idealista empírico, visto que, após ter falsamente

suposto que os objetos dos sentidos, enquanto seres exteriores, deveriam ter em si mesmos sua existência, independentemente dos sentidos, encontra, sob este ponto de vista, todas as nossas representações dos sentidos insuficientes para tornar certa a realidade. (*Idem, ibidem*)

O raciocínio que parecia levantar um problema filosófico insolúvel revela-se, agora, paralogístico, porque opera com o pressuposto de que os *objetos dos sentidos* são as coisas em si mesmas, isto é, *independentemente dos sentidos*. Em suma, o problema só tem sentido na perspectiva do realista transcendental, mas como tal perspectiva opera com um falso pressuposto, o que temos, então, é um falso problema. Kant, porém, não está nega a coerência dessa posição do idealismo empírico como resultante do realismo transcendental:

(...) se consideramos os fenômenos exteriores como representações que são produzidas em nós por seus objetos, a título de coisas que se encontram em si exteriores a nós, não se percebe como seria possível conhecer a existência destas coisas senão por um raciocínio concluindo do efeito para a causa, caso em que permanece sempre duvidosa a questão de saber se a causa está em nós ou nos é exterior. (*idem, p. 302*)

O problema, como já dissemos, está em assumir como pressuposto que os objetos *dos* sentidos existem *independentemente* dos sentidos. Nada disso ocorre, entretanto, na perspectiva do idealismo transcendental, que compatível com o realismo empírico:

(...) o idealista transcendental pode ser, ao contrário, um realista empírico e, por consequência, como se chama, um dualista, isto é, admitir a existência da matéria sem sair da simples consciência de si mesmo, e admitir alguma coisa a mais do que a certeza das representações em mim, isto é, do que o *cogito, ergo sum*. Como efeito, como ele só considera esta matéria e mesmo sua possibilidade interna como um simples fenômeno que, separado de nossa sensibilidade, não é nada,

tal matéria segundo ele não é senão uma espécie de representações (uma intuição) que se chamam exteriores, não porque elas se referem aos objetos exteriores em si, mas porque elas se referem ao espaço onde todas as coisas existem, umas exteriores às outras, enquanto que o próprio espaço é em nós. (Kant 3, A 299)

A partir daí Kant está autorizado a mostrar que a existência da matéria pode ser admitida pelo simples testemunho da consciência e ser demonstrada tão bem quanto minha própria existência como ser pensante. Da verdade de que tenho consciência de minhas representações decorre tanto que a verdade de que essas representações existem quanto a de que eu as tenho (*idem*, A 300). Ora, os objetos exteriores (os corpos) são simples fenômenos e, portanto, não são senão um certo modo de minhas representações (*Idem, ibidem*). Tanto a existência das coisas exteriores quanto minha própria existência como sujeito pensante repousam sobre o testemunho imediato de nossa consciência, com a diferença de que a minha existência refere-se simplesmente ao sentido interno, enquanto a existência das coisas exteriores refere-se também ao sentido externo (*Idem, ibidem*).

Notemos que Kant não afirma que a existência externa refere-se *simplesmente* ao sentido externo, mas que ela *também* se refere ao sentido externo. Isso porque, além de ser dada no sentido externo, ela também precisa, para que possa ser considerada *minha* representação, ser dada ao meu sentido interno, onde sou consciente das minhas representações. É por isso, então, que Kant pode concluir, contra o idealismo empírico, que não preciso de nenhum raciocínio que me leve à conclusão da realidade dos objetos exteriores, assim como não preciso de nenhum raciocínio para concluir a realidade dos objetos de meu sentido interno, isto é, meus pensamentos: a percepção imediata de minha consciência é a prova suficiente da realidade deles (Kant 3, A 301). Para o idealista transcendental, portanto, a matéria, considerada como fenômeno, é uma realidade que não precisa ser concluída, mas é imediatamente percebida (*Idem, ibidem*).

É claro, Kant não está negando (e nem poderia) que nossas intuições externas possam ter por causa alguma coisa que, no sentido transcendental, possa existir fora de nós (*idem*, A 302). Todavia, não é essa coisa que ele considera ser o objeto quando fala das representações da matéria e das coisas corporais, pois estas, como já vimos são somente fenômenos, isto é, simples modos de representação que jamais se encontram fora de nós (*idem*, *ibidem*). Segundo Kant,

(...) o objeto transcendental é igualmente desconhecido, quer se trate da intuição interna, quer se trate da intuição externa. Não é mais este objeto que está em questão, mas, ao contrário, é o objeto empírico, que se chama objeto *exterior*, quando é representado *no espaço*, e objeto interno, quando é simplesmente representado *na relação de tempo*; tanto o espaço quanto o tempo, porém, não podem ser encontrados senão em nós. (*Idem*, *ibidem*)

Para evitar o equívoco envolvido nas expressões “fora de nós” ou “exterior a nós”, que podem ser entendidas tanto como uma coisa em si que existe distinta de nós quanto como uma coisa que pertence apenas ao fenômeno exterior, Kant recomenda que chamemos de *objetos empiricamente exteriores* as coisas que *se encontram no espaço*, para não confundi-las com os objetos no sentido transcendental, as coisas em si (*Idem*, *ibidem*). Disso não se segue, porém, que Kant esteja se contentando com meras representações que podem ser fingidas ou produzidas pela imaginação.

Sem dúvida, espaço e tempo são representações *a priori* que residem em nós como formas de nossa intuição sensível, antes mesmo que um objeto real tenha, pela sensação, determinado nosso sentido a representá-lo sob essas relações sensíveis. Mas essa alguma coisa de material ou do real, essa alguma coisa que deve ser intuída no espaço, supõe necessariamente a percepção e, independentemente dessa percepção que mostra a realidade de alguma coisa no espaço, não pode ser nem fingida nem produzida por qualquer imaginação (Kant 3, A 303).

Notemos que o vínculo necessário com a sensação tem dupla significação: de um lado, ele garante que não se trata de *mera imaginação ou ficção* do espírito, mas de uma *real percepção* externa, isto é, não se trata de *mera representação*, mas de uma *representação constituída formalmente pelo espírito* a partir de uma *matéria (conteúdo) intuída*, que, portanto, *pressupõe a experiência externa*, a sensação; de outro lado, *precisamente pelo fato de a sensação estar sempre pressuposta*, tampouco se trata de uma coisa em si mesma, independente de nossa sensação. Se só conheço a coisa *na medida em que a percebo*, então a coisa é, para mim, fundamentalmente, o objeto de minha percepção. Disso resulta o duplo golpe no idealismo empírico e na sua contrapartida, que é o realismo transcendental.

Kant então pode concluir, de maneira geral:

(...) toda percepção exterior, portanto, prova imediatamente alguma coisa de real no espaço; ou antes, ela é o próprio real, e, neste sentido, o realismo empírico está fora de dúvida, isto é, alguma coisa de real no espaço corresponde às nossas intuições exteriores. Sem dúvida, o próprio espaço, com todos seus fenômenos, enquanto representações, só existem em mim; neste espaço, entretanto, o real, ou a matéria de todos os objetos da intuição exterior, é dado realmente e independente de toda a ficção; e, de resto, é impossível que *neste espaço* deva ser dada alguma coisa *exterior a nós* (no sentido transcendental), uma vez que *o próprio espaço não é nada fora de nossa sensibilidade*. (...) O real (*das Reale*) dos fenômenos exteriores, portanto, só é realmente na percepção e ele não pode ser efetivamente (*wirklich*) de nenhuma outra maneira. (Kant 3, A 303-304. Grifo nosso)

* * *

Após essa apresentação um tanto resumida da argumentação de Kant, torna-se evidente a dívida de Kant com aquele idealismo cujo fundamento moderno encontra-se em Descartes. E isso se deve tanto ao projeto crítico que ele inspira — projeto que tem na filosofia de

Kant o mais legítimo representante da filosofia moderna — quanto pelo solo mentalista que Kant nunca recusou.

Tudo isso Kant admite claramente nos últimos parágrafos da exposição contida na primeira edição da CRP, que acabamos de resumir. Segundo Kant,

(...) o idealista cético, que ataca simplesmente o princípio de nossa asserção e que tem por insuficiente nossa persuasão da existência da matéria que nós cremos fundar sobre percepção imediata, este idealista é um benfeitor da razão humana, no sentido em que ele nos obriga a abrir bem os olhos até mesmo sobre o menor passo da experiência comum, e a não aceitar de imediato, como possessão bem adquirida, aquilo que talvez só tenhamos obtido por surpresa. A utilidade que nos fornecem aqui essas objeções idealistas salta agora aos olhos. Elas nos forçam, se não quisermos nos enganar em nossas mais comuns asserções, a considerar todas as nossas percepções, quer elas se denominem internas ou externas, simplesmente como consciência do que pertence à nossa sensibilidade, e os objetos exteriores destas percepções não como coisas em si, mas como representações das quais podemos imediatamente ter consciência, mas que se denominam exteriores porque elas pertencem ao sentido que nomeamos de sentido externo, cuja intuição é o espaço, o qual em si mesmo não é outra coisa senão um modo interno de representações, onde certas percepções encadeiam-se entre si. (...) O idealismo cético nos obriga, portanto, a recorrer ao único refúgio que nos resta, isto é, à idealidade de todos os fenômenos, a qual demonstramos na Estética Transcendental, independentemente destas consequências que não podíamos prever então. (Kant 3, A 306)

Aqui, fica evidente como Kant reconhece a inspiração crítica do idealismo empírico ou cético e como, ao mesmo tempo, ele reconhece que tal inspiração é inseparável de uma certa dimensão do idealismo e, portanto, do solo mentalista — ainda que num âmbito puramente fenomênico e desprovido de toda a substan-

cialidade que lhe atribuía Descartes. Notemos, porém, que essa perda de substancialidade ocorre tanto para a mente quanto para a própria matéria. É por isso que o dualismo assumido por Kant só tem sentido empiricamente.

Kant aponta para o fato de que, se o dualismo matéria e extensão só tem sentido empírico, é porque se trata *precisamente de uma diferença no âmbito dos fenômenos*. Assim, tomaríamos falsamente como diferença das próprias coisas o que não passa de uma *simples diferença do modo de representação* (Kant 3, A 306-307). O *objeto transcendental*, nos diz Kant,

que serve de fundamento aos fenômenos externos, tanto quanto o que serve de fundamento à intuição interna, não é em si nem matéria nem ser pensante, mas um princípio, por nos desconhecido, dos fenômenos, o qual nos fornece o conceito empírico tanto da primeira quanto da segunda espécie. (idem, p. 307).

Entretanto, como consideração final de nosso artigo, poderíamos agora opor o dualismo empírico não, como fez Kant, ao âmbito das coisas em si mesmas, mas à idealidade de todos os fenômenos. Assim podemos concluir que se a mente e a matéria são apenas fenômenos, ambas, no entanto, são fenômenos *mentais* ou *representações*, de modo que a matéria é apenas representação na mente, enquanto a própria mente é representação e aquilo que representa. É por isso que se a posição kantiana é empiricamente realista, transcendentalmente, porém, ela é idealista.

* * *

Aqui valeria lembrar o comentário de Schopenhauer no apêndice de seu escrito *O mundo como vontade e representação*:

Estabeleci acima, como o principal mérito de Kant, o fato de ter distinguido o fenômeno da coisa-em-si, de ter explicado todo o mundo visível

como fenômeno e de ter, por isso, negado às leis dele toda a validade para além de fenômeno. É certamente impressionante que Kant não tenha deduzido aquela existência meramente relativa do fenômeno a partir da verdade simples, tão fácil de alcançar e inegável: “não há objeto sem sujeito”, a fim de, já na raiz, apresentar o objeto, visto que este existe sempre apenas em relação a um sujeito, como dependente deste, condicionado por este e, portanto, como mero fenômeno, que não existe em si, nem incondicionadamente. Já Berkeley, em relação a cujo mérito Kant não é justo, havia feito daquela importante proposição (não há objeto sem sujeito) a pedra fundamental de sua filosofia (...), embora ele próprio não tivesse extraído as consequências pertinentes daquela proposição, e, por consequência, em parte não tivesse sido compreendido e em parte não tivesse sido levado suficientemente em consideração. Eu tinha explicado, na minha primeira edição, como Kant contorna este princípio de Berkeley, por visível medo do idealismo resolutivo, enquanto eu, por outro lado, encontrava esse idealismo claramente enunciado em muitas passagens da *Crítica da razão pura* e, portanto, tinha acusado Kant de contradição consigo mesmo. Essa censura tinha fundamento, na medida em que se conheça a *Crítica da razão pura* apenas na segunda edição, ou nas cinco edições seguintes impressas de acordo com ela, como era meu caso naquela ocasião. Como, porém, mais tarde, li a obra capital de Kant na primeira edição, que já se tornara raridade, vi, para grande surpresa minha, desaparecerem todas aquelas contradições, e descobri que Kant, embora não tivesse usado a fórmula “não há objeto sem sujeito”, explica, com a mesma decisão de Berkeley e eu, o mundo exterior que se apresenta no espaço e no tempo como mera representação do sujeito que o conhece; por isso, ali, ele diz sem reservas, por exemplo, na página 383 (primeira edição da *Crítica*): “se retiro o sujeito pensante, tem que cair fora do mundo corpóreo, como aquele que não é nada senão a aparência na sensibilidade do nosso sujeito e uma espécie de representações do mesmo>>. Porém, toda a passagem das páginas 348-392, onde Kant expõe seu idealismo resolutivo com extrema clareza, foi por

ele suprimida na segunda edição e, ao invés disso, introduzida uma grande quantidade de declarações conflitantes. (Schopenhauer 6, p. 100-101)

Salta aos olhos o esforço de camuflagem que Kant opera no texto da segunda edição para desviar a atenção sobre o caráter *fundamentalmente idealista* de sua refutação do idealismo. Todavia, isso não significa que esse caráter fundamentalmente idealista da filosofia kantiana possa ser identificado, como quer Schopenhauer, ao idealismo *resoluto* de Berkeley e do próprio Schopenhauer. Isso seria confundir o idealismo transcendental, que é *essencialmente formal*, com o idealismo *material*, seja o de Berkeley, seja aquele de Descartes.

A revolução copernicana tem como pressuposto que a matéria de nossas sensações não é dada pelo próprio espírito. Que *algo que não seja o espírito* esteja afetando o espírito, isso é um dos pilares do idealismo transcendental. “Coisa-em-si” é definida *negativamente* como tão somente aquilo que *afeta o espírito sem ser dado pelo próprio espírito*. É por isso que Kant pode refutar o idealismo empírico, distinguindo entre pura imaginação e percepção.

A alegação de que o modo como Kant introduz a coisa-em-si gera uma aporia no seu sistema parece resultar de uma evidente confusão, por parte de alguns leitores de Kant, entre a suposição de uma causa e a *lei da causalidade*. Kant nunca disse que uma relação entre “causa” e “efeito”, qualquer que seja (isto é, a noção em geral de qualquer coisa produzindo ou agindo sobre outra), só teria validade no mundo dos fenômenos, dado que os conceitos de causa e efeito são apenas relativos à constituição subjetiva de nosso espírito. Isso seria afirmar que no âmbito das coisas em si mesmas nada pode ser causa ou efeito de nada, nada pode agir sobre nada, nada pode ser efeito de nada. Ora, eis o que Kant jamais poderia ter dito, visto que ele próprio afirma, ao contrário, que nada podemos saber a respeito de como as coisas são em si mesmas.

Tudo que Kant diz é que, no mundo dos fenômenos, *não há nenhum objeto* que não seja, *necessariamente*, causa e/ou efeito de outro, isto é, que os fenômenos estão *necessariamente regradados* segundo uma *cadeia causal*. Ora, isto é bem diferente de afirmar que nada pode ser causa ou efeito de outra coisa para além do mundo dos fenômenos. A lei de causalidade não consiste *em simplesmente afirmar que uma coisa pode ser causa ou efeito de outra coisa* — isto seria banal e, ao mesmo tempo, não passível de afirmação ou negação apodítica. Tal lei consiste em estabelecer que, no mundo dos fenômenos, *tudo que é, é por uma causa, de modo que não há nenhum evento que ocorra no espaço e no tempo que não seja condicionado e não condicione outro evento*.

Que, apesar disso, Kant possa admitir que nosso espírito é afetado por algo que não é ele próprio, isso parece ser completamente evidente. De fato, Kant afirma isso expressamente logo no primeiro parágrafo de sua Estética Transcendental, quando afirma que a intuição só ocorre quando o objeto *nos for dado*,

(...) o que, por sua vez, só é possível [ao menos para nós, homens] com a condição de que o objeto *afete de uma certa maneira nosso espírito (das Gemüth)*. A capacidade de receber (receptividade) representações graças à maneira pela qual somos afetados pelos objetos nomeia-se sensibilidade. (Kant 3, B 33, grifo nosso)

Notemos que Kant fala de intuição sensível como a capacidade do espírito em receber representações pelo modo como ele é *afetado pelo objeto*, e não pelo modo como, por exemplo, *ele espontaneamente se auto afetaria*, dando-se o próprio objeto (o que seria a intuição intelectual). No final da Estética Transcendental, na quarta das observações gerais, Kant assim explica a intuição sensível:

Este modo é denominado sensível porque não é originário, ou seja, *tal que por ele seja dada a própria existência do objeto da intuição* (modo

que, tanto quanto nós podemos julgar, só pode encontrar-se no Ser supremo), mas que *depende da existência do objeto* e que, por consequência, só é possível na medida em que *a capacidade de representação do sujeito é por aquele afetada*. (Kant 3, B 71-72, grifo nosso)

É claro que a própria forma pura das intuições sensíveis em geral (a espacialidade) encontra-se *a priori* na mente; todavia, a matéria do fenômeno (sensação) é empírica. Kant parece, aqui, estar claramente dizendo que o espírito humano *tem a capacidade de ser afetado (sensibilizado) por algo que não seja ele próprio*.

Como não ver aqui uma recusa (epistemológica e restrita ao caso particular do espírito humano) da tese leibniziana de que as substâncias espirituais não podem ser afetadas pelo exterior, de que as mônadas não têm janelas? (Leibniz 5, sessão 14 do Discurso e proposição 7 da Monadologia). Não é por isso mesmo que, na primeira das observações gerais da Estética Transcendental, Kant critica o modo como Leibniz distingue o intelecto da sensibilidade?

A filosofia de Leibniz e Wolf indiciou, por conseguinte, um ponto de vista inteiramente incorreto sobre a *natureza* e a *origem* dos *nossos conhecimentos*, na medida em que considerou *meramente lógica a diferença entre a sensibilidade e o intelecto*. Essa diferença é, na verdade, transcendental e se refere não apenas à forma da clareza ou obscuridade, mas à *origem* e ao *conteúdo* dos conhecimentos. (Kant 3, B 61-62, grifo nosso)

É claro que, com tal observação, Kant quer ressaltar o caráter intrinsecamente fenomênico do conhecimento, fazendo ver que, por mais que se esclareça o objeto de uma intuição sensível, jamais chegaremos ao objeto em si mesmo. Todavia, como querer ignorar que a contra face necessária disso é *a irreduzibilidade da sensibilidade ao entendimento*, os quais, tal como Kant previne nas últimas linhas da Introdução da CRP, formam *dois troncos distintos* de conhecimento (Kant 3, B 29-30)?

É o próprio Kant, naturalmente, que também afirma, ali mesmo, nas últimas linhas da Introdução, que sensibilidade e entendimento, embora troncos do conhecimento distintos, podem ter uma raiz comum, embora desconhecida por nós. Entretanto, ainda que pensássemos que a realidade em si mesma, sempre desconhecida para nós, fosse composta (mais ao menos em moldes leibnizianos de puras substâncias espirituais, certamente não se trataria de um mundo de “almas sem janelas”. Parece forçoso concluir, nesse caso, que os espíritos se afetariam.

Não só o próprio espírito pode ser afetado por si mesmo — autosentir-se internamente (intuição sensível por meio do sentido interno) pela consciência dos próprios atos de pensamento —, como, para que isso ocorra, ele próprio precisa antes ser afetado por objetos, os quais, enquanto condições de possibilidade da auto afecção do pensamento, *não podem eles próprios ser essa auto afecção, mas devem ser algo diferente do pensamento, que o afeta externamente.*

Tanto faz que se queira denominar essa relação de afecção como uma certa relação de causa e efeito, desde que não se pretenda determinar a *natureza* da causa e estabelecer uma *lei* de causalidade. Tudo que temos é o efeito, na qualidade de *dado*, *dado não originário de nós* ou *por nós mesmos* (como se o próprio espírito desse a existência do objeto), mas *originado em nós* (como uma existência percebida pelo espírito, na medida em que se manifesta no seu campo sensorial — como fenômeno, portanto). Dar-se conta do fato óbvio de que a sensação não foi produzida pelo próprio espírito (já que se trata de *sensação* e não de *pura imaginação*) não implica nenhum compromisso com uma afirmação positiva de qual seja a sua causa e, muito menos, de qual seria a lei dessa causalidade, se é que haveria uma lei.

De fato, Kant afirma expressamente uma causa não sensível, embora totalmente desconhecida, de nossas representações, já no texto da primeira edição, quando explica o idealismo transcendental como chave para a solução da dialética cosmológica (Kant 3, A 519-525).

* * *

Entretanto, parece ser possível objetar: se os objetos de nossa experiência sucedem-se espaço-temporalmente segundo as regras de nosso entendimento, e se, por outro lado, a matéria dos fenômenos é originada pelas coisas em si mesmas, isso não implicaria que as próprias coisas em si mesmas seguem regras de sucessão similares àquelas impostas aos fenômenos pelo nosso entendimento, de modo a produzir uma adequada sincronia entre as duas esferas? Isso não significaria que a lei da causalidade generalizar-se-ia para toda a esfera do ser, atingindo o próprio reino das coisas-em-si?

Não necessariamente! Em primeiro lugar, podemos facilmente admitir que certo *acordo mínimo entre a coisa em si mesma e a nossa constituição subjetiva deve mesmo existir*, se é que as coisas *afetam* nosso campo perceptivo. Seja o que forem as coisas em si mesmas, se estas forem de fato a causa de nossas sensações, então *algo em sua própria natureza deve permitir que elas se deixem conformar pelas formas a priori de nossa sensibilidade e de nosso entendimento*. De outro modo, elas sequer poderiam produzir as sensações em nós.

É isto que parece estar pressuposto na noção kantiana de *revolução copernicana*, quando, ao apresentá-la como hipótese filosófica no prefácio da CRP, Kant propõe uma inversão do modelo da metafísica tradicional: não seria mais o caso de admitir que nossa intuição e nossos conceitos devem regular-se pela natureza dos objetos, mas, ao contrário: é o caso agora de admitir que os objetos é que devem regular-se pela natureza de nossa faculdade de intuição e pelos nossos conceitos.

Notemos que Kant não está reduzindo tudo à mente — isso fundamentalmente implicaria negar que esta seja dotada da própria faculdade de intuição; pelo contrário, Kant mantém a dicotomia entre mente e *algo que não seja ela*, e apenas inverte o papel determinante na relação entre ambos: não é mais a mente que se deixa determinar pela própria natureza do objeto, mas é o objeto que, no seu aparecer

à mente, deve ser determinado pela natureza do modo de intuir da mente, bem como de seus conceitos puros. Com essa inversão, é claro, Kant trata agora os objetos apenas *como fenômenos* nossos. Todavia, *isso não significa que a acomodação à nossa constituição subjetiva não possa ser possibilitada, em parte, pela própria capacidade das coisas em se deixarem conformar ao nosso modo de percebê-las*; significa apenas que *não é a própria natureza* das coisas que se submete às formas de nossa sensibilidade e às regras de nosso entendimento, mas *somente o seu aparecer* para nós.

Kant nunca postulou, e nem poderia, *um absoluto isolamento ontológico* entre os fenômenos e as coisas em si. Tudo que ele afirma é que nunca podemos *conhecer* como as coisas são em si mesmas, pois só as conhecemos enquanto objetos de nossos sentidos e, enquanto tais, elas já se constituem como fenômenos. Isso, porém, jamais implica afirmar que as coisas em si, se de fato são responsáveis pela matéria de nossas sensações, não sejam capazes de se deixar regular pelas exigências de nosso aparelho perceptivo. Tampouco implicaria que, se essas coisas são capazes de atender a nossas exigências cognitivas, a própria natureza delas seja determinada por nossa constituição subjetiva. Implica tão somente que *a natureza delas seria de tal grau de ser ou realidade que ela teria o poder, inclusive, de acomodar-se às exigências mais específicas (estreitas) do espírito humano, o qual, por conta dessa especificidade, só poderia apreendê-las enquanto fenômenos*.

Em contrapartida, se é apenas o seu aparecer a nós, e não a sua natureza, que se conforma às nossas regras, *então não podemos dizer agora que o princípio de causalidade estende-se à própria natureza das coisas*. As coisas em si mesmas seguem suas próprias regras ou mesmo não seguem regras nenhuma; na medida, porém, em que aparecem para nós segundo nossas condições sensíveis e lógicas de percebê-las, então esse seu *aparecer* segue o regramento que impomos a ele.

Entretanto, poderíamos insistir na objeção: se digo, por exemplo, que o livro estava na mesa e caiu no chão, isso não implicaria que as próprias coisas, já que seriam elas a causa de nossas sensações, mudaram de lugar num certo tempo?

A resposta aqui é simples: *não, porque essas mudanças pressupõem o espaço e o tempo, que não passam de simples formas puras a priori de nossa sensibilidade*. As coisas em si mesmas não poderiam sofrer qualquer tipo de mudança espaço-temporal, porque espaço e tempo não são propriedades das próprias coisas.

Mas não estaríamos certos em dizer que, de algum modo, as próprias coisas sofreram algum tipo de transformação, equivalente às mudanças espaço-temporais no mundo dos fenômenos?

Não necessariamente! A sucessão no tempo e o deslocamento no espaço poderiam ser tão somente representações do que, em si mesmo, seria uma pluralidade *estática* num *todo indivisível*, que nem transcorreria no tempo nem se estenderia no espaço. Ou, contrariamente, as coisas em si poderiam ser de uma ordem de realidade em contínua mutação, cuja dinâmica, que se daria fora do espaço e fora do tempo, seria de tal grau de riqueza e complexidade que a sensibilidade humana (conformada espaço-temporalmente) só poderia apreender as franjas ou as manifestações mais superficiais dessa dinâmica, traduzindo-a como sucessão temporal e deslocamento espacial.

Se assim fosse, aquilo que seria assim apreendido espaço-temporalmente manifestar-se-ia de modo desagregado e desarticulado, já que como dissemos, *o espírito apreenderia apenas manifestações esparsas da dinâmica operante na realidade em si mesma*; e toda a riqueza das camadas intermediárias entre uma manifestação e outra não seria sensível ao espírito humano. Por conta disso, então, se não houvesse uma lei *a priori* do espírito regrado, segundo a relação necessária de causa e efeito, todas essas manifestações esparsas, perceberíamos tudo como se fosse um mundo de sonhos ou ilusões.

Em suma, esses dois exemplos mostram que *é possível legitimamente pensar a coisa em si afetando o espírito sem que, com isso, devamos concluir que a lei de causalidade tenha qualquer determinação ou dependência do exterior*. Pelo contrário, mesmo na afirmação de que o material de nosso fenômeno é gerado pelo contato do espírito humano com uma realidade para além dele (realidade essa que só conhecemos fenomenicamente), é possível ainda assim concluir legitimamente que *a lei da causalidade seja uma típica e original produção do espírito humano no seu esforço em organizar e dar objetividade à experiência*.

* * *

Com essa linha argumentativa, não pretendemos, é óbvio, atribuir à filosofia de Kant preocupações teóricas sobre aquilo que o próprio Kant afirmou não ser passível de nenhum conhecimento teórico. A coisa — em — si kantiana é, como sabemos, um conceito negativo, limite. Tudo que pretendermos ter mostrado é que esse *apontar silencioso para a coisa em si não envolve necessariamente nenhuma aporia para o idealismo transcendental*, de modo que Kant ou produziu efetivamente uma teoria conflitante e cheia de contradições, ou então professou o mesmo idealismo resolutivo de Berkeley.

Daí porque parece ser possível aceitar sem grande dificuldade que Kant partilha de uma perspectiva mentalista, sem, no entanto, render-se ao idealismo dogmático de Berkeley ou ficar preso ao idealismo problemático do Descartes da *Primeira Meditação*. Eis aqui toda a diferença entre os idealismos de *base material* e o *idealismo formal* de Kant: este sabe que de algum modo está percebendo a realidade, ainda que só conheça aquilo que ele próprio colocou nela; o Descartes da *Primeira Meditação* ainda não sabe se está sonhando ou está acordado, e o excelente Berkeley decidiu que nunca mais vai acordar.

Referências bibliográficas

1. BERKELEY, G. *Treatise concerning the principles of human knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
2. DESCARTES, R. *Méditations et Principes*. In: *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996.
3. KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Suhrkamp: Frankfurt, 1974. (Os trechos citados no artigo foram retirados da tradução brasileira de Valerio Rhoden e Udo B. Moosburger, São Paulo: Abril Cultural, 1980.)
4. _____. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 1988.
5. LEIBNIZ, G.W. *Discours de Métaphysique suivi de Monadologie*. Paris: Vrin, 1993.
6. SCHOPENHAUER, A. *Crítica da filosofia kantiana*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

