

Síntese - Rev. de Filosofia
v. 41 n. 130 (2014): 201-216

A REINCIDÊNCIA DO PROBLEMA DA REALIDADE EXTERIOR: DISCUSSÕES SOBRE A VERSÃO TRANSCENDENTAL DO IDEALISMO

*The recurrence of the problem of external reality: discussions about the
transcendental version of idealism*

Lucas Vollet *

Resumo: O presente artigo pretende discutir as consequências da apropriação do idealismo feita por Kant, revestindo-o com o caráter transcendental. Depois de examinar as posições de Allison e Strawson a respeito da realidade da coisa-em-si, defendemos que o idealismo, transformado pela sua versão transcendental, deixa de ser um instrumento da filosofia cética ou racionalista (segundo a qual a realidade exterior ou não existe, ou só existe para uma intuição de Deus), para ser o instrumento de uma interpretação não dogmática da filosofia, onde a questão metafísica fundamental não é mais vista como solucionável e decidível, mas como o centro de uma controvérsia recorrente e recorrente, presente no âmago da própria experiência humana.

Palavras chave: Filosofia, transcendental, idealismo.

Abstract: This article discusses the consequences of Kant's appropriation of idealism, characterizing it transcendently. It defends that idealism, in its transcendental form, ceases to function as an instrument of philosophical skepticism or rationalism (under which external reality either does not exist or exists only as an intuition of God), and instead functions as an instrument of a

* Doutorando no Departamento de Lógica e Epistemologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Artigo submetido a avaliação no dia 03/08/2012 e aprovado para publicação no dia 10/02/2013.

non-dogmatic philosophical interpretation. Under this non-dogmatic interpretation, the fundamental metaphysical question is no longer seen as solvable nor decidable, but as a center of an obstinate and recurrent controversy present in the essence of human experience.

Key Words: Philosophy, transcendental, idealism.

1. Allison e Strawson, e a retomada do problema da coisa em si

Kant distingue três tendências dentro do idealismo moderno (B 274-5): o idealismo dogmático, o idealismo problemático ou cético e, por fim, a sua proposta, o idealismo transcendental (que é crítico a respeito das coisas em si). O último se define em oposição à classe dos dois primeiros. Será, portanto, indicado, no interesse de definir o último, determinar a afinidade conceitual entre os anteriores.

A classe que subsume a semelhança entre o idealismo dogmático e o cético é a englobada pelo idealismo material. O caráter material é uma referência ao fato de que uma teoria idealista neste sentido será fundada sobre a pressuposição de que a realidade *material* das coisas se reduz a ideias. Estas ideias podem ser postuladas dogmaticamente pela pura especulação da razão, ou podem ser simplesmente abstraídas da matéria doada pelos sentidos. Na segunda tendência o idealismo coincide com um caso de solipsismo, que é a invocação de aspectos do ceticismo e do psicologismo em uma doutrina filosófica pitoresca que faz a realidade coincidir com um produto da imaginação. Já no primeiro, o idealismo é dogmático, onde o termo 'dogmático' refere-se ao fato de que essas ideias não se apoiam em nada de sensível, tendo de ser postuladas em um processo especulativo que lembra o dogmatismo dialético-escolástico e remete a uma fundamentação não empírica. Nos dois casos, não obstante, reconstrói-se o mundo exterior à luz da *matéria* das ocorrências psicológicas, ou de um mundo dialético-especulativo de ideias da razão pura.¹ Tanto o idealismo dogmático quanto o idealismo cético, com isso, são um idealismo material².

¹ O termo "dialético" é entendido aqui no contexto da dialética transcendental kantiana para exprimir a tendência da razão de dar um conteúdo real às ideias transcendentais, em contraponto, portanto, à tese defendida pelo próprio Kant.

² Kant indicou o "visionário" Berkeley como titular do idealismo dogmático (KrV B 274). De acordo com este, o mundo das coisas exteriores não passaria de um conjunto global de entidades imaginárias, i.e. brotadas dogmaticamente tão somente a partir de conceitos. Como membro representante da mesma classe dogmática, segundo outra perspectiva, Kant indica Leibniz que, conforme argumenta na *Nota à Anfibologia dos Conceitos da Reflexão*, construiu um sistema intelectual do mundo, reduzindo os objetos externos a conceitos abstratos e formais de seu pensamento.

O idealismo transcendental de Kant se afirma como a expressão de uma tendência não material de idealismo. Isso significa: ele não idealiza a matéria do mundo exterior. O seu idealismo se restringe à *forma* do conhecimento, isto é, às condições de aplicação empírica deste; de modo que ele permanece neutro a respeito da região de onde se origina esta matéria. Permanece neutro, em outras palavras, a respeito da questão *quid facti*, a questão genealógica e psicológica do conhecimento.

No âmbito dos diálogos e confrontos entre os comentadores de Kant, resurgiu recentemente a polêmica sobre as coisas em si. Henry E. Allison em *Kant's Transcendental Idealism* apresentou uma interpretação do idealismo transcendental projetada em direção contrária ao que foi chamado pelo autor de *Standard Picture*, ou seja, a posição tradicional de interpretação da *Crítica*. A *Standard Picture* não é senão uma reconciliação recente com uma dinastia de discussões consagradas do Idealismo Alemão; mais especificamente: uma discussão entre Jacobi e Reinhold quase contemporânea à própria obra controversa. Na sua versão recente, tal discussão é eminentemente representada por Strawson e radicalizada por Prichard, para quem o idealismo transcendental era lido como uma doutrina incapaz de escapar do ceticismo fenomenalista-mentalista e, portanto, que apenas apresentava uma versão um pouco diferente do idealismo empírico de Berkeley.

Allison chama de *Standard Picture* o quadro do idealismo transcendental que o identifica a uma doutrina incapaz de mapear a referência com as *coisas externas*, pois, como é o caso de Strawson, perverte o mapeamento da referência entre a representação e o quadro estrutural de espaço e tempo “atribuindo a totalidade do quadro estrutural espaço-temporal à construção subjetiva da mente humana” (apud ALLISON, 1983, p. 4, nossa tradução). Para não dependermos do que falaram outros sobre ele, o próprio Strawson assim se manifesta sobre o assunto:

“Se o realismo empírico de Kant é de fato um realismo independente sobre os objetos do conhecimento empírico, não é imediatamente óbvio por que o caráter espaço-temporal destes objetos não deva ser algo apreendido e conhecido empiricamente, antes que condições necessárias do conhecimento empírico em geral.” (STRAWSON, 1994, p.168, nossa tradução)³.

A interpretação levada a efeito pelo último comentador começa apenas por esta desconfiança, essa sugestão de que algo não é óbvio, de que falta transparência na exigência crítica de que a intuição humana tenha condições *a priori* específicas. E passa em seguida a uma mais confiante acusação do problema presente no realismo de Kant. Para ele o sentido

³ O texto é *The Problem of Realism and the a priori* publicado em *Kant and Contemporary Epistemology* em 1994, e permite supor que Strawson se pronuncia com conhecimento prévio da crítica de Allison à sua posição em *Kants Transcendental Idealism*, cuja primeira edição data de 1983.

deste condicionamento idealista das condições para distinguir objetos intuitivamente é mais um indício de que Kant subentende a espaço-temporalidade como um modo específico e limitado de intuir objetos; e que, aliás, não é o único possível. Em B72, Kant de fato se expressa de um modo que favorece esta interpretação de Strawson, ao mencionar um modo de intuição intelectual que pertenceria ao ser supremo. Com isso o autor ganha o direito de insinuar que Kant reconhecia a existência de duas realidades, e que o seu pretense realismo empírico não é compatível com o realismo transcendente que, aliás, é o relevante do ponto de vista da discussão sobre a natureza da realidade independente da mente: “o pensamento de um reino de realidade separado, transcendente, esmoreceu. A resposta à nossa pergunta original, sobre se Kant combina de fato as duas variedades de realismo, parece ser ‘Não’”. (STRAWSON, 1994, p.171, nossa tradução). A alternativa seria supor a afecção como um modo de os objetos em si mesmos causarem os fenômenos, mas, neste caso, o realismo empírico esmoreceria, enquanto prosperaria o realismo transcendente. Seja qual for a opção escolhida, em Kant os dois tipos de realismo não coexistem: ou Kant é um realista empírico (unicamente a respeito da matéria dos fenômenos), ou é um realista transcendente (a respeito da matéria das próprias coisas em si) . No primeiro caso, mais coerente com sua obra, ele não daria conta do problema do solipsismo.

Resultaria dessa discordância incoercível entre dois tipos de realismo que Kant precisa ou 1. abdicar do idealismo e assumir um realismo transcendental onde espaço e tempo e a nossa intuição são os canais afectivos de aparecimento das próprias coisas, ou 2. permanecer sustentando o idealismo, mas como uma forma de *fenomenalismo* similar ao de Berkeley: um idealismo empírico que flerta a todo momento com o solipsismo. Na verdade, essa interpretação apenas recicla uma objeção antiga, originária das margens do cenário de discussão do Idealismo Alemão, onde se protestava que Kant não podia simplesmente supor a afecção dos objetos *em si mesmos* sobre a nossa sensibilidade, sem violar a tese da incognoscibilidade das coisas em si ou sem aplicar as categorias puras do entendimento além do seu uso empírico, isto é, aplicar as categorias de um modo *não formal*. Com o que, a tese da afecção das coisas exteriores seria incompatível com o idealismo. Para permanecer consistente com sua própria doutrina, o preço cobrado a Kant é ser acusado de negar a existência dos objetos exteriores ou relegá-los a uma segunda realidade, *noumenica*, como se fosse um realista transcendental e um idealista empírico, eminentemente psicológico. Em outras palavras, como se defendesse a redução dos objetos em si mesmos a dados psicológicos da mente. O autor da *Crítica* entraria como suspeito daquilo mesmo de que acusa Berkeley, isto é, postular que a realidade apenas pode ser pensada por uma inteligência divina.

Rejeitando essa interpretação tradicional de Kant, G. Prauss, Gerd Buchdahl e Allison, propuseram o que ficou conhecido como “teoria dos dois mo-

dos de consideração do objeto” ou “teoria dos dois aspectos”. Essa teoria recomenda que a distinção transcendental deva ser entendida não como uma oposição entre reinos disjuntos de entidades, mas como uma distinção de aspectos. No contexto da discussão recente sobre Kant, essa teoria tem como objetivo se afastar da abordagem de interpretação da *Crítica da Razão Pura* feita por Strawson e Prichard. Contra Prichard, Allison argui que “suas críticas pressupõem que Kant usaria as expressões no sentido empírico, desprezando ou ignorando o transcendental”, desta maneira, “confundindo o sentido empírico do fenômeno (estados fenomênicos de consciência) com o sentido transcendental (objeto dos sentidos)” (BONACCINI, 2003, p. 251). Para Allison, “o problema com essa objeção é que ela falha completamente em alcançar o sentido da intenção de Kant, e assim, falha em ver o que a sua reivindicação transcendental verdadeiramente envolve” (ALLISON, 1983, p.9, nossa tradução). Ora, “[t]anto na Estética Transcendental quanto na Dialética Transcendental, Kant distingue entre um sentido empírico e um transcendental de ‘idealidade’, e, pelo menos por implicação, de ‘realidade’” (ALLISON, 1983, p.6, nossa tradução).

Para todos os efeitos, todo idealismo é formulado com algum interesse em eliminar ou delimitar a esfera do real. O idealismo mais tradicional corresponde à doutrina que aparece em reação à ideia de que o mundo dado pelos sentidos seja real⁴; e esse questionamento é seguido também pelo idealismo dogmático. O idealismo cético não faz senão utilizar a mesma consideração, mas com um peso diferente, não apenas para negar a realidade dada pelos sentidos, mas para negar a própria ideia de realidade externa. Ambos negam, entretanto, a ideia de *realidade material*, pelo que se pode descrevê-los, em oposição ao idealismo transcendental ou formal, como idealistas materiais. Kant descreveu a posição de “todos os idealistas genuínos, desde a escola eleática até o bispo Berkeley”, como “todo conhecimento através dos sentidos e da experiência nada mais é do que pura ilusão, e somente nas ideias do puro entendimento e razão existe verdade” (KANT, 1980, p. 93).

Já o idealismo de Kant é unicamente transcendental: rechaça apenas o conhecimento dialético do objeto, enquanto realidade independente das formas subjetivas que o condicionam à experiência possível. O seu é um idealismo cunhado para contrapor-se ao realismo transcendental – que é justamente a dialética, ou doutrina das ilusões da razão pura, em que caímos tão logo pretendemos intuir as coisas mesmas a partir de meros conceitos. Ele *não* pretende rechaçar o realismo empírico e transcendente; isto é, negar a realidade exterior e independente da mente, que permanece intocada

⁴ Referimo-nos ao idealismo platônico. A estrutura das Ideias platônicas é engendrada em oposição à estrutura das coisas sensíveis, e suas características podem ser elencadas, seguindo o modelo de Reale, como a inteligibilidade, a incorporeidade, o ser no sentido pleno, a imutabilidade, a perseidade (a sua natureza absolutamente objetiva), e a unidade. Ver REALE, 1970, p. 47ss.

enquanto não se tenta pensá-la dialeticamente. Kant admite a realidade das coisas que passam pelo filtro formal da experiência e, deste modo, o que ele rejeita transcendentemente (a realidade postulada por um *organon* dialético), não rejeita empiricamente (a realidade condicionada à experiência). A ideia de *realidade* negada pelo idealista transcendental, portanto, é diferente da realidade empírica e exterior: é a realidade transcendental das ideias dialéticas postuladas pela razão pura, na sua pretensão ilusória.

Se, como propõe Allison, for observada a distinção entre dois diferentes sentidos de idealismo e, logo, dois tipos de realismo, o idealismo de Kant pode, sem conflito com suas teses mais fortes, aparecer como um realismo a respeito do mundo exterior, enquanto empírico. Essa teoria dos dois aspectos supõe que a problemática da *coisa em si* é muito menos escandalosa do que o subentendido pelos membros do Idealismo Alemão ou por Strawson e a “imagem padrão” (*Standard Picture*). Se o filósofo americano estiver correto, o problema da coisa em si não é um problema ontológico: nesta acepção, que as coisas em si existam em um reino *noumenico*, não será uma precondição, uma vez que esse termo será apenas a referência a um *modo de consideração transcendental* dos fenômenos, e não uma verdadeira necessidade ontológica extraexperimental. Isto é, não será um objeto real pertencente a um mundo intuído por Deus.

No entanto, a teoria dos dois aspectos de Allison ignora flagrantemente um dos principais estímulos que motivaram a própria *Crítica da Razão Pura*. Como diz Bonaccini:

O problema todo consiste em saber se a tese da incognoscibilidade pode apenas ser vista como uma versão peculiar para expressar que o conhecimento humano é governado por certas condições, ou se ele não *implica* (ou *pressupõe*) *mais* do que isso. Strawson, por exemplo, concordaria com este último aspecto; igualmente boa parte do Idealismo Alemão; Allison, naturalmente, não. (BONACCINI, 2003, p. 250)

De fato, segundo Strawson:

Embora seja evidente que, em qualquer interpretação da doutrina crítica, a cortina dos sentidos nos exclui – a nós seres empíricos – irrevogavelmente de qualquer conhecimento das coisas como elas são em si mesmas, ainda assim a cortina não é, de acordo com Kant, em todos os aspectos impenetráveis. Pois por trás dela a realidade, como ela é, se pronuncia: dando-nos, não informação, mas comandos – o imperativo moral; e, com isto, algo mais: (um tipo) de esperança e até de fé. (STRAWSON, 1994, p.173, nossa tradução)

Em defesa de Allison, por outro lado, poderíamos dizer que o problema da coisa em si foi apenas uma porta de acesso contingente usada por Kant, e que no desenvolvimento de seu projeto foi-se demonstrando que o verdadeiro sentido do problema da coisa em si não exige qualquer pronunciamento sobre as coisas em si mesmas; isto é, não é relevante saber

qual a origem ontológica da afecção porque o ponto de vista transcendental tem um valor apenas epistemológico, de condicionar o conhecimento.

Allison invoca uma interpretação do idealismo transcendental que enfatiza a condição epistêmica (*epistemic condition*) do conhecimento.

A interpretação do idealismo transcendental que eu espero desenvolver neste estudo irá, em contraste com o cenário estabelecido, enfatizar sua conexão com as reivindicações de Kant a respeito das condições para o conhecimento humano: eu irei argumentar que a reivindicação de que o conhecimento humano tenha tais condições é o que marca, de fato, a tese revolucionária da filosofia de Kant, e o idealismo transcendental é no fundo nada mais que a consequência lógica desta aceitação. (ALLISON, 1983, p. 10, nossa tradução)

Essa ênfase tem por intento manter à sombra a perspectiva ontológica, lógica e psicológica-fenomenalista⁵ e, desta maneira, mitigar substancialmente o peso da problemática da coisa em si. Furtivamente, Allison subtrai do termo “coisa em si” o peso que possibilitava aos céticos uma objeção a Kant, ou uma problematização adjacente, como a do Idealismo Alemão e a da “imagem padrão”. O comentador promete assim assumir uma atitude de abordagem da *Crítica da Razão Pura* que a avalia não por ser “somente ‘interessante’ ou por ‘conter mais valor do que ordinariamente se supõe’, mas por ser filosoficamente defensável” (ALLISON, 1983, p.3, nossa tradução). Tal interpretação, não esqueçamos, precisa pressupor, contudo, que o problema da afecção enunciado pelo próprio Kant na segunda dedução não tem uma relevância intrínseca, e deva ser, pelo contrário, algo como uma mera contingência do seu curso especulativo⁶. Mas “parece ser tão claro quanto é possível nesta área obscura, que eles eram importantes para Kant” (STRAWSON, 1994, p. 173, nossa tradução). Não nos esqueçamos, portanto, que Allison estaria perigosamente rejeitando interrogações tidas como típicas e capitais dentro das próprias discussões epistemológicas da primeira *Crítica* e das discussões que a sucederam. De sorte que temos neste autor, a um só tempo, um resgate de importantes aspectos do problema de Kant, e uma negligência de outros não menos importantes.

⁵ No entanto, Allison não distingue entre os tipos de fenomenologia. Com efeito, existe a fenomenologia psicológica, mas também outras, cada qual amparada em um modo diferente de conceber a relação de preenchimento da experiência. Allison toma por fenomenalismo simplesmente uma teoria fundamentalmente psicológica.

⁶ Esse problema foi discutido pela epistemologia pós-kantiana no contexto da dificuldade relativa à interpretação da relação entre sujeito cognoscente e objeto conhecido. A afecção é o modo de trazer um objeto à representação passivamente através de sua mera matéria. O problema, porém, é o seguinte: se pressupomos que a objeto como coisa em si age sobre nossa representação, essa ação poderia ser representada através de nossa categoria de causalidade, e o caráter incognoscível ficaria prejudicado – e o idealismo comprometido. Como diz Bonaccini: “Se as coisas em si são incognoscíveis, então como se pode saber que há coisas em si e que estas *realmente nos afetam*? Até que ponto isso não contradiz a tese da incognoscibilidade e até que ponto não consiste em aplicar os conceitos puros do entendimento fora da experiência?” (2003, p.224).

Diante deste aparente conflito, tomamos a liberdade de perguntar se não existe uma terceira via conciliadora, capaz de devolver o peso da problemática da coisa em si sem expô-la aos ataques do *Standard Picture* e dos céticos. Essa via defenderá que a coisa em si não é um simples modo de consideração transcendental, oposto à dimensão fenomênica, e tampouco a fonte externa de uma afecção metafísica. Discutiremos a proposta de que a coisa em si é o foco de uma *aporia* da razão pura, isto é, daqueles problemas que a razão pura tende a formular independentemente de possuir forças insuficientes para resolvê-los. Nessa perspectiva, o conjunto de problemas que a coisa em si engloba não poderia ser trocado por uma simples condição epistêmica; e nem poderia ser convertido em um problema empírico a respeito do objeto exterior da afecção. Seria preciso entender os problemas incorporados no conceito de coisa em si à luz de sua natureza inevitável no plano da razão pura. Dessa forma os problemas epistemológicos sobre as condições do conhecimento serão englobados por esta classe mais ampla de problemas contidos na *Crítica*: os dialéticos.

Por fim, reconhecemos em Allison uma correta interpretação do valor da problemática kantiana ao tentar afastá-la da abordagem fenomenológica (dos estados de consciência empíricos) e ontológica. Mas não podemos compartilhar a sua posição meramente epistêmica (epistemológica), pois isso diminuiria o valor e o peso do conceito de *coisa em si* no âmbito do idealismo. Ora, os problemas levantados por tal conceito são de relevância intrínseca não apenas na obra de Kant, como em geral no debate sobre se as coisas externas existem – tema presente em todo idealismo. Nesse último ponto, somos a favor de Strawson. Portanto, como via conciliadora, adotaremos a visão de que a coisa em si é o foco do deslocamento do pensamento moderno que culmina na centralização do sujeito e de suas condições de conhecimento como o novo problema chave da filosofia.

2. Uma terceira via de interpretação para o idealismo – o idealismo transcendental como a estrutura de controle de um pseudoproblema

A refutação do idealismo é uma subseção incluída na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, e inserida após o segundo postulado do pensamento empírico em geral, na Analítica dos Princípios. O seu objetivo é provar que as coisas exteriores não dependem de nós, nem em um sentido dogmático e nem cético, e a prova depende da seguinte premissa: a consciência que temos dos nossos estados internos, isto é, a consciência empiricamente determinada de nossa existência no tempo. Argumentamos que esta prova é condicionada pela noção que Kant já tem de experiência, como determinada na dedução transcendental (unificação do múltiplo), em oposição à imaginação (uma mera síntese empírica). Ora, é justamente

sob a pressuposição de que nossa experiência é construída com base em uma unidade ou continuidade de acesso regional, que ela pode, por sua vez, ser referida a algo exterior. Essa é, ademais, a mesma premissa que desenvolve a questão da aplicação *in concreto* das categorias puras como uma questão de possibilidades de esquematizações, que não são senão formas de interpretar a existência da consciência no tempo⁷.

Portanto, segundo o argumento, a refutação do idealismo é um corolário da refutação do ceticismo já efetuada na dedução transcendental dos conceitos puros. Mas neste trecho da obra surgem acréscimos interessantes para a sua defesa, ou seja, a discussão sobre a entidade que tem experiências, e sobre a necessidade de que exista algo de permanente na determinação temporal, fixada em algo que não é contingente a cada um dos estados representacionais, mas necessário. Trata-se da ideia mesma de uma entidade que entretém as representações como experiência, como vivências acumuladas e regionalmente demarcadas, que é a consciência.

Essa entidade é conhecida como sujeito transcendental, cuja estrutura operatória mais fundamental é a *unidade sintética transcendental da apercepção*, a saber, a operação de unidade formal da matéria das representações, segundo categorias puras: “os fenômenos devem estar, na experiência, submetidos às condições da unidade necessária da apercepção, tanto como, na simples intuição, submetidas às condições formais do espaço e do tempo” (KrV A110). O idealismo de Kant está fundado em torno dessa entidade, que por sua vez é também uma peça fundamental da refutação do idealismo empírico: para provar que *algo de constante* permanece preso à multiplicidade das representações, Kant depende sempre de um apelo a essa entidade que invariavelmente acompanha as representações, tornando-as parte de um mesmo fluxo de experiência para a consciência. A pergunta que fica, agora, é: por acaso esse *algo de constante* resolve o problema da coisa em si? Isto é, garante a coexistência entre o realismo empírico (fenomênico) e o realismo transcendente (noumenico), denunciada por Strawson como impossível?

⁷ Esse argumento pode causar um inicial mal estar, uma vez que, se na refutação do idealismo Kant partisse do pressuposto de que há experiência na acepção plena do termo, admitir-se-ia de saída que existe conhecimento de objetos espaciais e temporais, e que, portanto, existe algo “fora de nós”, o que é, justamente, o objetivo da seção, ou seja, a conclusão do argumento e não a premissa. No entanto, a tese sustentada no artigo se harmoniza com esse mal estar. Sustentamos, no último capítulo, que a refutação do idealismo por Kant não passa de uma forma de relegar o problema da realidade exterior ao estatuto de um pseudoproblema. Isso condiz com o fato de que não podemos sair da experiência e ter uma visão meta-experimental, o que equivaleria ao absurdo de uma experiência fora do tempo, ou de uma intuição intelectual. O escândalo do idealismo, para Kant, não é, com efeito, questionar a existência das coisas formalmente – como ele próprio o faz, no idealismo transcendental – mas sim fazer um questionamento material das coisas, duvidando de sua existência empírica. Portanto, a refutação do idealismo só se estende até uma refutação do idealismo material, de modo que o mal estar de quem não aceita que essa tese dependa da tese da dedução das categorias é, assim, inevitável, se se exige uma tese autossuficiente nesta seção da Crítica da Razão Pura.

Podemos dar ainda outras formulações, mas não menos problemáticas, desse impasse: como saber se o isolamento regional demarcado pelas categorias realmente se refere à regularidade da própria natureza, e não a uma região paradigmática incomensurável determinada pela imaginação? O que garante que as categorias kantianas disciplinem a experiência melhor do que as regras empíricas da associação? Como salvar o realismo empírico que Kant pretende ser compatível com o seu idealismo transcendental? Com que segurança a homogeneidade entre as formas puras do entendimento e as intuições empíricas – o esquematismo – não é postulada arbitrariamente e validada por uma teoria de formas *a posteriori*? Essa questão não é supérflua: reproduz uma possível cadeia de objeções que alguém poderia tentar fazer ao pretenso caráter realista empírico do idealismo transcendental, e expressa uma versão possível do desafio cético. De modo que ressurgem no espírito de críticos novos o germe esquecido de Hume.

Do sucesso da *Dedução Transcendental* depende a reputação do realismo empírico de Kant, bem como a resposta aos detratores que porventura resolvessem acusá-lo de instrumentalista, relativista ou cético. Mas Kant parece ter gasto um lance mais forte apelando ao fato de que, sem categorias que unifiquem o múltiplo da intuição, portanto, se as leis sintéticas da apreensão não estiverem submetidas a leis e sínteses da apercepção, não poderíamos soletrar a matéria da sensibilidade em fenômenos da experiência. Na seção vinte, Kant atesta que “o dado diverso em uma intuição sensível está submetido necessariamente à unidade sintética originária da apercepção, porque só mediante esta é possível a unidade da intuição” (KrV B 143). Os conhecimentos sintéticos derivados das categorias são legítimos porque sem eles não teríamos nenhuma experiência.

Mas o que esse apelo invoca? Pelo menos a exigência de não estruturar a experiência através de meras categorias abstraídas da imaginação e do hábito. Ora, o triunfo que Kant sente tão a fundo com a sua dedução transcendental provém do fato de ter escapado de uma maneira de problematizar – a cética – que arruinaria a própria ideia de experiência, pois, para todos os efeitos, essa tem de ser um fenômeno para uma única *consciência*, e não um múltiplo fragmentário inerente a um grupo psicológico de memórias ou associações dispersas. E isso é, em verdade, um apelo à ideia de que não podemos fugir da nossa experiência e que, portanto, fora do idealismo só podemos formular pseudoquestões a respeito de como seriam as coisas além de nossa experiência. As condições transcendentais do conhecimento são necessárias, portanto, pois sem elas cairíamos na confusão primária entre fenômeno e coisa em si.

A rigor, a discussão não foi resolvida, mas deslocada: agora o problema da experiência e tudo o que pode ser discutido junto a ele toma o lugar do problema da metafísica e da coisa em si. O que se ganhou com isso? Talvez nem mesmo uma redução da complexidade do problema, uma

vez que existem laivos de questões morais e existenciais presas de maneira subterrânea ao problema da experiência – problemas que o próprio Kant não poderia prever. Mas outra coisa se ganhou: a possibilidade de identificar a confusão entre coisa em si e fenômeno, e se distanciar dela.

Dessa forma, a prova de *dedução* não é direta e nem uma solução definitiva do problema do idealismo, mas uma forma de ampliar a perspectiva de abordagem desse problema. O sucesso de Kant está em reestruturar a problemática e dar um novo lugar à metafísica – livre dos cétricos e dos dogmáticos – e desta maneira, a sua prova depende de uma acusação de contrassenso aos seus opositores. É uma forma wittgensteiniana de interpretar a dedução transcendental, isto é, compatível com a ideia do primeiro Wittgenstein de que estamos presos às condições da linguagem, e que qualquer tentativa de falar de fora dela implica a formulação de pseudoquestões⁸. Porém, Wittgenstein relega a metafísica a um âmbito do indizível completo, enquanto Kant apenas a afasta das pretensões dogmáticas e avalia seu lugar a salvo dos ataques cétricos. Segundo Bonaccini:

...aquilo que define a sua [de Kant] empresa nela mesma, em sua peculiaridade, e ao mesmo tempo a diferencia de todas as outras, segundo ele mesmo é: não partir do pressuposto do conhecimento da realidade das coisas em si mesmas. Mas isso significa, de acordo com a nossa investigação, assumir a tese do Idealismo Transcendental com todas as suas implicações, que mostramos não serem lógicas e nem epistemológicas: a distinção entre fenômenos e coisas em si comporta uma série de opções de caráter metafísico que não podem ser justificadas exaustivamente. (BONACCINI 2003, p.401)

3. Conclusão: o idealismo como suporte da preservação da reincidência do problema da realidade exterior

É comum associar ao idealismo uma tese filosófica que choca o senso comum e a sua visão de realidade, ora apresentando outro mundo distante de seus olhos como o verdadeiro, ora apenas troçando de sua segurança nos elementos estruturais que sustentam a realidade de tudo o que ele vê e toca, e até mesmo pensa. Esse não é o caso do idealismo kantiano, que se dirige contra o senso comum apenas enquanto este já é o depositário de uma ilusão filosófica.

⁸ Assim se expressam Merrill Hintikka e Jaakko Hintikka sobre a coincidência deste aspecto da doutrina de Kant com o primeiro Wittgenstein: “A doutrina kantiana dos limites do nosso conhecimento e da incognoscibilidade das coisas em si mesmas, i.e., das coisas consideradas independentemente de nossos atos em busca do conhecimento e dos meios empregados, deveria, evidentemente, corresponder a uma doutrina dos limites da linguagem no sentido de uma doutrina da inefabilidade das coisas independentemente de qualquer língua particular.” (1994, p. 24).

A versão do idealismo de Kant corresponde – em princípio – a uma reação contra uma ingenuidade realista do senso comum que se acostumou a dar um peso de realidade sólida aos fenômenos de sua experiência. Mas essa ingenuidade, longe de se manter em um nível elementar, é já sempre o resultado maduro de um germe do vício metafísico: o senso comum apenas chegou a essa sensibilidade simples e inofensiva, a essa tranquilidade na aceitação da realidade das coisas que sente e pensa, porque cedeu a uma ambição irrefreável da própria razão, que converte todos os frutos da experiência em membros de uma cadeia global de regras: como se fossem os frutos da ação do próprio Criador. A razão tem vícios filosóficos que o senso comum não tem recursos para reprimir. De modo que o idealismo acaba sendo menos uma reação ao senso comum e sua visão de realidade, do que ao vício metafísico por este incorporado, e contra o qual ele está indefeso.

Ora, temos, dessa forma, uma ideia do idealismo que não se pronuncia contra a realidade afirmada pela experiência do senso comum, mas em defesa dela. Para isso, no entanto, ele precisa se pronunciar contra o vício da razão, a doença da filosofia, que contamina o senso comum, levando-o a afirmar mais do que o que ele pode colher dos fenômenos, entrando em um âmbito especulativo e ocioso, que por sua vez desencadeia uma série de dogmas e sistemas filosóficos antinômicos batalhando sem direção. O próprio ceticismo só existe no contexto dessa ideia de realidade sólida, de modo que, com justiça, o cético não ultrapassa ainda o nível ingênuo germinado pelo espírito da metafísica, e sua posição é apenas mais um eco do grande barulho das discussões.

Mas o que é o idealismo transcendental, se não é nem equivalente a um solipsismo que nega a existência da realidade exterior, nem o correlato de uma nova versão de racionalismo, que afirma uma acessibilidade da realidade exterior que seria possível apenas a uma intuição de caráter divino? Podemos começar a responder essa pergunta dizendo que o idealismo transcendental é o reflexo de uma compreensão da filosofia pós-dogmática, que compreendeu a coisa em si como o foco de um ou mais pseudoproblemas que, no entanto, estão sempre sendo formulados ou pela razão pura, ou como reações céticas às ambições da razão pura. Ora, a metafísica é a formulação desses pseudoproblemas em termos dogmáticos. A filosofia transcendental é a sua formulação em termos dialéticos. Dessa maneira podemos dizer, enfim, que o idealismo transcendental é a postura filosófica resultante de uma disciplina transcendental/dialética que impede a formulação metafísica/dogmática do problema da coisa em si. A sua formulação dialética, no entanto, resta inevitável. O problema da coisa em si se torna a partir do idealismo transcendental o foco de uma compreensão dialética do problema do Ser – o que significa: um problema não respondível em termos empíricos comuns.

Se o termo idealismo, tão castigado pela tradição, lograsse se desvencilhar de seu sentido pré-kantiano – dogmático e cético – portanto, teríamos nele um legítimo elixir contra os venenos da filosofia, e, por isso, a única posição filosófica apropriada, dona de uma primazia sobre as outras. Não é surpreendente, assim, que, se Kant precisa utilizar um remédio filosófico transcendental para prevenir os vícios da filosofia, ele também precise de uma versão do idealismo como remédio para prevenir o escândalo do idealismo cético e dogmático.

Ademais, em um sentido amplo, Heidegger enunciou essa “primazia” do idealismo sobre outras posições filosóficas como “a compreensão de que o ser não deve ser esclarecido pelo ente” (2002, p. 274). Paralelamente, o filósofo adverte que se esse idealismo significar apenas a recondução de todo ente a uma origem material, um sujeito ou uma consciência em sentido psicológico, “sendo, no máximo, caracterizado negativamente como uma ‘não coisa’, então, do ponto de vista do método, este idealismo se mostra tão ingênuo quanto o realismo mais grosseiro” (p. 275). A partir desses trechos se vê que o filósofo do século XX adota uma paráfrase terminológica da solução kantiana para o problema do realismo, apoiando a primazia do sentido transcendental do idealismo como abordagem filosófica. Será útil, portanto, estudar a força do termo transcendental como peça chave de uma doutrina que tem uma suposta primazia filosófica.

Sabemos que a perspectiva transcendental do problema da filosofia acaba se consolidando na tradição quando esta se apropria da teoria colateral das condições do conhecimento e da ciência. Isso leva a um momento em que a força etimológica do termo ‘transcendental’ se liga ao seu empréstimo como um neologismo técnico, cuja diversidade de invocações está perdida em uma série de reflexões episódicas da obra kantiana⁹.

O “transcendental” é uma forma de distrair-nos da verdadeira problemática para a perspectiva escolástica que liga a abordagem idealista de Kant, própria da modernidade, a questões filosóficas como a dos atributos do *ser*.

⁹ Reflexões essas que, olhadas mais de perto, inserem Kant sub-repticiamente em uma discussão dos atributos do próprio ser – a discussão ontológica que ele sempre renegou. No entanto, não se trata aqui de investigar se Kant se envolveu em uma discussão ontológica ou epistemológica, mas apenas de notar que o poder filosófico de sua versão transcendental da filosofia reivindica uma primazia sobre uma classe de doutrinas ingênuas. Essa primazia é comumente associada ao idealismo epistemológico, mas o importante a nosso ver é que ela pode ser reivindicada tanto do ponto de vista epistemológico como do ontológico, tanto através da doutrina da substância, quanto através da relação entre ser e pensar. Com efeito, Heidegger nota que, “Aristóteles não teria sido menos idealista que Kant”, se “o título idealismo significar o mesmo que compreender a impossibilidade de se esclarecer o ser pelo ente” (p. 274). Não endossamos por isso uma interpretação heideggeriana da *Crítica da Razão Pura*, mas adotamos o ponto de vista segundo o qual o caráter epistemológico da teoria transcendental é subalterno ao seu caráter como detentora de uma primazia filosófica fundamental, que poderia ser reivindicada também do ponto de vista ontológico.

O idealismo transcendental permite uma perpétua releitura do problema do ser, na medida em que este é proibido de ser formulado em termos dogmáticos. E é por isso que se pode dizer que “[a] crítica pergunta pelos condicionamentos do nosso conhecimento dos objetos, mas enquanto eles são ao mesmo tempo as condições de ser desses próprios objetos na sua constituição fundamental e na sua estrutura” (SIEMEC, 2003, p. 109). Segundo Heidegger:

O sentido de ser (presença constante) que impera desde a Antiguidade não apenas é mantido na explicação crítica que Kant dá do ser como objetividade do objeto da experiência; ao contrário, através da determinação “objetividade”, ele se manifesta em uma forma excepcional, enquanto é justamente encoberto, e deformado até, através da explicação do ser como substancialidade da substância, explicação imperante na história da filosofia. Kant, entretanto, determina o “substancial” sempre no sentido da explicação crítica do ser como objetividade: O elemento substancial não significa outra coisa “que o conceito de objeto em geral, o qual subsiste na medida em que nele se pensa somente o sujeito transcendental, sem quaisquer predicados” (A 414, B 441). (HEIDEGGER, 1984, p.245).

Mas aqui podemos ver mais do que a mera transição de uma questão para outra, isto é, mais do que o deslocamento da questão aristotélica pela questão moderna sobre a relação do ser e o pensar, pois durante o processo outra coisa se nos aparece: a reincidência incurável das questões da razão pura que caracterizam a filosofia. E isto mostra a primazia da discussão transcendental que reinterpreta o idealismo. O idealismo transcendental não privilegia um deslocamento apenas, mas desperta a fecundidade de deslocamentos possíveis: ele é um atestado de que o problema da coisa em si não passa de um pseudoproblema, um vício da razão pura, que permite uma rica possibilidade de radicalizações filosóficas de problemáticas que, à primeira vista, seriam meramente empíricas: a ideia de *filosofia primeira* se expande.

De fato, perguntas de um psicólogo, de um epistemólogo, um semântico-linguista, de um gramático ou um político, depois de Kant podem significar mais que meras perguntas empíricas de interesse lateral: podem ser modos de perguntar sobre as condições de possibilidade desses comprometimentos (psicológicos, linguísticos ou práticos) sobre as coisas e as verdades sintéticas que lhes dizem respeito *a priori*. Isso só é possível, pois o idealismo transcendental descobriu o problema do Ser como aporia recorrente presente em uma problematização dialética do Ser. Essa grande variedade de possibilidades regionais de aplicação, entretanto, falha coletivamente em incorporar com espírito integral o sentido original do transcendentalismo, pois para isso elas teriam de estar preparadas para responder às perguntas que lhe são próprias, e que pertencem ao contexto particular de crise da filosofia (e da necessidade de deslocar o seu foco metafísico) em que Kant se insere.

A dialetização do problema do ser promovida pelo idealismo preserva o elemento irredutivelmente místico envolvido no problema da experiência humana, e a filosofia primeira enquanto idealismo torna-se assim uma espécie de elo do dizível com o indizível, uma forma de aceno a uma dimensão não acessível ao conhecimento regional e empírico. Esse é o caráter aporético da primazia do idealismo: que deriva da impossibilidade de formulá-lo integralmente nos termos de uma problemática científica como a psicológica, a biológica, etc. A própria presunção de abordá-lo nesses termos sugere, junto com o realismo a isso vinculado, uma volta da metafísica dogmática, nascendo inadvertidamente no seio da própria ciência.

Referências Bibliográficas:

ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense, Revised and Enlarged Edition*, Yale University Press, 2004.

BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *A tese de Kant sobre o ser*. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1984.

HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo – Finitude – Solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002.

HINTIKKA, Merrill, B., HINTIKKA, Jaakko, *Uma investigação sobre Wittgenstein*, tra. Enid Abreu Dobransky. Campinas, SP: Papirus, 1994.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. Trad. A. Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 2002.

KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de Lógica geral*. Trad. Fausto Castilho. Campinas – SP: Editora Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2003.

KANT, Immanuel. *Progressos da Metafísica*. Trad. Artur Morão. Rio de Janeiro: Elfos Ed. Lisboa: Edições 70, 1995.

KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Trad. Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, Immanuel. *Philosophical Correspondence, 1759-99*, trans. A. Zweig. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

LEBRUN, Gerard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEBRUN, Gerard. *Sobre Kant*. Trad. José Almeida Morais; Maria Regina Avelar Coelho da Rocha; Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Iluminuras, 2001

KITCHER, Patrícia. *Kant's Transcendental Psychology*. Oxford University Press, 1990.

REALE, Giovanni. *Platão*. História da Filosofia grega e romana Vol. III. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

STRAWSON, P. F. *The bounds of sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Londres: Methuen & Co Ltd., 1973.

STRAWSON, P. F. *The Problem of Realism and A Priori; Kant and contemporary epistemology*. Academic Publishers, 1994.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus lógicus-philosophicus*. São Paulo: ed. Edusp, 1993.

Endereço do Autor:

Rua Oswaldo Hulse, 137
Canasvieiras
88054470 Florianópolis – SC
luvollet@gmail.com