

CONSIDERAÇÕES SOBRE A REFUTAÇÃO DO IDEALISMO PROBLEMÁTICO

Considerations on the refutation of problematic idealism

Alexandre Guimarães Tadeu de Soares 

Universidade Federal de Uberlândia – Uberlândia, Brasil
alexguima@ufu.br

Resumo: Este texto quer examinar como Kant a partir da sua concepção de *cogito* procura refutar o idealismo problemático de Descartes. Em primeiro lugar, quer verificar se Kant, ao entender a consciência de si como dependente da consciência de objeto, não estaria assumindo pressupostos metafísicos e epistemológicos diferentes dos assumidos por Descartes em sua concepção de *cogito*. Em segundo lugar, tenta formular o problema do alcance das noções de representação e reflexividade em cada um dos referidos filósofos. Para enfrentar essa problemática, elege como metodologia de investigação a análise da Refutação do Idealismo da Analítica dos Princípios da *Crítica da Razão Pura*, bem como de alguns textos de Descartes que explicitam a sua concepção de *cogito*.

Palavras-chave: Kant; Descartes; *cogito*; idealismo; representação e reflexão.

Abstract: This text wants to examine how Kant, from his conception of *cogito*, seeks to refute Descartes' problematic idealism. First, it wants to verify if Kant, when understanding self-consciousness as dependent on object consciousness, would not be assuming metaphysical and epistemological presuppositions different from those assumed by Descartes in his conception of *cogito*. Second, it tries to formulate the problem of the scope of the notions of representation and reflexivity in each of the aforementioned philosophers. To face this problem, it chooses as research methodology the analysis of the Refutation of Idealism of the Analytics of the Principles of the *Critique of Pure Reason*, as well as of some texts by Descartes that explain his conception of *cogito*.

Keywords: Kant; Descartes; *cogito*; idealism; representation and reflection.

Quais são os termos em que Kant entende a consciência em Descartes? Ao pôr a consciência de si como dependente da consciência de objeto, não se estaria assumindo certos pressupostos metafísicos e epistemológicos não explicitados? A consciência não seria pensada a partir de um modelo de pensamento exclusivamente representativo, em que a própria consciência não pode ser desvinculada da noção de sujeito? Qual seria o fundamento do nexo entre permanência no tempo e exterioridade? Essas são as questões principais desse estudo, cujo desenvolvimento pretende indicar as noções de representação e consciência-de-si para uma filosofia do sujeito de conhecimento em Kant. Por outro lado, sem negar uma perspectiva de representação científica e de sujeito de conhecimento em Descartes – que explicita ou implicitamente ele partilha com Kant –, o quadro em que pensa além ou aquém do campo da representação e de um estrito sujeito do conhecimento científico da *Crítica da*

Razão Pura. A leitura da Refutação do Idealismo da Analítica dos Princípios pode explicitar melhor os pressupostos a partir dos quais pensam os dois filósofos.

A interpretação de Descartes no século XX foi profundamente influenciada pela leitura kantiana. Essa influência é percebida no texto de filósofos e comentadores. Tomemos uma fórmula clássica de uma interpretação reflexiva e intelectualista. Heidegger no parágrafo 82 de *Ser e Tempo* diz o seguinte:

Como o espírito é ele mesmo entendido para que se possa dizer que cair no tempo determinado como negação da negação é algo conforme com sua efetiva realização? A essência do espírito é o *conceito*. Hegel, com esse termo, não entende o universal intuído de um gênero como a forma de um pensado, mas a forma do pensar que se pensa a si mesmo: o *se* conceber – *como apreender o não-eu*. Na medida em que o apreender o *não-eu* *exibe* uma diferenciação, o conceito puro, como apreensão *dessa* diferenciação, contém uma diferenciação do diferente. De onde Hegel poder determinar, apofântico-formalmente, a essência do espírito como negação da negação. *Essa “negatividade absoluta” oferece a interpretação logicamente formalizada do **cogito me cogitare rem** de Descartes, em que este vê a essência da **conscientia**.* (Heidegger, 2012, 1168-69, §82, grifos meus)

Poderíamos aqui listar numerosas passagens desse tipo não só em Heidegger, mas também em Sartre e muitos outros filósofos e comentadores, em que insistem em apresentar um cogito cartesiano como intelectualista, reflexivo, representacional e dependente de uma concepção de sujeito e de uma consciência-de-si.

O texto kantiano mostra-se como um momento privilegiado da constituição dessa concepção intelectualista do cogito, cuja antológica fórmula encontramos na abertura do § 16 da *Crítica da Razão Pura*:

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

Como vemos, Kant diferencia pensamento de mera representação. Para Descartes, a mera representação é também pensamento. Na sequência, percebemos que Kant exclui da esfera do pensamento aquilo que em Descartes lhe é próprio, o *intueri*:

A representação que pode ser dada antes de todo pensamento se denomina *intuição*. Todo o diverso da intuição, portanto, tem uma relação necessária com o *eu penso*, no mesmo sujeito em que esse diverso é encontrado. Essa representação, no entanto, é um ato da *espontaneidade*, isto é, não pode ser vista como pertencente à sensibilidade.

Isto é, sentir não é pensar em Kant. A apercepção pura ou o sujeito transcendental, a consciência-de-si como o que dá sentido ou orienta a mera consciência, o *cogito me cogitare rem* ou o *cogito me intueri rem* surge, então, dessa distinção, como uma exigência da unidade das representações nesse ato espontâneo da produção do *eu penso*:

Eu a denomino *apercepção pura*, para a diferenciá-la da *empírica*, ou também *apercepção originária*, porque é aquela consciência-de-si que, por produzir a representação *eu penso* que tem de poder acompanhar todas as outras e é sempre a mesma em toda a consciência, não pode ser acompanhada de nenhuma outra. Também à unidade dela denomino a unidade *transcendental* da consciência-de-si, para indicar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela. Pois as diversas representações que podem ser dadas em uma certa intuição não seriam todas elas *minhas* se não pertencessem todas elas a uma consciência-de-si; isto é, elas têm de ser enquanto representações *minhas* (embora não me aperceba delas enquanto tais), necessariamente conformes à única condição pela qual se *podem* encontrar reunidas numa consciência-de-si geral, pois não sendo assim, não me pertenceriam inteiramente. (*KrV*, B 132-133)¹

Kant explicitamente propõe um cogito representacional, reflexivo, que seja consciência-de-si, percepção de percepção. Esse é o quadro conceitual em que a representação é o termo genérico a que o próprio exercício da consciência se subordina:

O termo genérico é a *representação* em geral (*repraesentatio*). Subordinado a este, situa-se a representação com consciência (*perceptio*). Uma *percepção* que se refere simplesmente ao sujeito, como modificação do seu estado, é sensação (*sensatio*); uma percepção objetiva é *conhecimento* (*cognitio*).²

Esse quadro de caráter reflexivo presidido pela noção de representação³ é a base da refutação do idealismo problemático que Kant empreende. Uma tese metafísica subjaz a essa

¹ Salvo indicação outra, cito, sobretudo, a primeira tradução com contribuições das duas últimas e com eventuais modificações: 1ª) Kant, I. (2008). *Crítica da razão pura* (M. P. dos Santos e A. F. Morujão, Trad.). Gulbenkian; 2ª) Kant, I. (2012). *Crítica da razão pura* (F. C. Mattos, Trad.). Vozes/São Francisco, 2012; 3ª) Kant, I. (1991). *Crítica da razão pura* (V. Rohden e U. Moosburger, Trad.). Abril. Kant, I. (1923). A referência usada para os textos de Kant é a edição Kant, I. (1923). *Kant's Gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften – Erste Abtheilung: Werke, Berlin und Leipzig, W. de Gruyter, 1923. Na notação simplificada usada internacionalmente, AA indica a edição; os numerais romanos, o volume; e os algarismos arábicos, o número da página. *KrV*, A é a indicação da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, volume IV, e *KrV*, B é a indicação da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, volume III.

² “O conhecimento, por sua vez, é intuição ou conceito (*intuitus vel conceptus*). A primeira refere-se imediatamente ao objeto e é singular, o segundo refere-se mediatamente, por meio de um sinal que pode ser comum a várias coisas. O conceito é empírico ou puro e ao conceito puro, na medida em que tem origem no simples intelecto (não numa imagem pura da sensibilidade), chama-se noção (*notio*). Um conceito extraído de noções e que transcende a possibilidade da experiência é a idéia ou conceito da razão” (*KrV*, B 377, Tradução de Fausto Castilho, ainda não publicada).

³ O que há de mais elementar na composição do pensamento, para Kant, é a própria representação, gênero que lhe permite transitar da sensação (que ainda não é pensamento) à Ideia regulativa (*KrV*, B 377). O próprio pensar, para ele, consiste em “unir representações” (*ProI*, IV: 304, §22).

concepção representativa da consciência: a existência do afectante, do mundo exterior.⁴ Embora a sua concepção de representação seja da epistemologia cartesiana (a representação não é semelhante à coisa, o que propiciaria a emergência da noção de objeto: o modo como o sujeito apreende a coisa), a sua “metafísica” retomaria o pressuposto aristotélico-escolástico da posição de existência do mundo.⁵ A epistemologia e a hipótese cartesianas de não existência do mundo vão exigir uma prova da posição metafísica aristotélica. Kant procura trabalhar apenas com a representação que emerge da epistemologia cartesiana. Ele desqualifica a tal ponto a hipótese da inexistência do mundo que a chama de escandalosa. Trata-se do escândalo da Filosofia:

O único verdadeiro acréscimo que poderia citar, embora se trate apenas da forma de demonstração, é aquele pelo qual fiz uma refutação nova do *idealismo* psicológico e dei *uma prova rigorosa (a única possível, segundo creio) da realidade objetiva da intuição externa*. Por muito inocente que se considere o idealismo em relação aos fins essenciais da metafísica (e na verdade não é), *não deixa de ser um escândalo para a filosofia e para a razão humana universal que se admita apenas a título de **crença** a existência das coisas exteriores a nós (das quais afinal provém toda a matéria para o conhecimento, mesmo para o sentido interno) e que se não possa contrapor uma demonstração suficiente a quem se lembrar de a pôr em dívida.* (KrV, B XI, grifos meus)

Kant nesse momento se mostra um leitor rigoroso de Descartes e percebe a fragilidade lógica da sua demonstração da existência das coisas exteriores. De fato, trata-se mesmo de uma crença plausível embasada por bons argumentos, mas que tecnicamente permanece como tal, ou seja, como crença. Nos termos de Descartes: “[como]ao contrário, deu-me uma grande propensão a crer que elas são emitidas das coisas corporais, não vejo razão por que não possa entender que enganador, se essas ideias forem emitidas de alhures que das coisas corporais” (AT, VII, 80).⁶ Essa opinião sobre o caráter escandaloso da sua prova da existência dos corpos exteriores – da fragilidade de sua prova – era partilhada pelos filósofos contemporâneos de Descartes.⁷ E longe de considerar isso escandaloso, Descartes

⁴ A coisa-em-si afeta, é o afectante em última instância, e afetação é fenomênica, já é uma representação, ou seja, um universo no interior da consciência.

⁵ Ainda que ao modo de um “pensável”, mas “incognoscível”, já que a noção de mundo, a própria noção de uma unidade dos entes numa ideia cosmológica tornou-se, em Kant, uma ideia pura da razão, na Dialética Transcendental.

⁶ “sed contra magnam propensionem ad credendum illas a rebus corporeis emitti, non video qua ratione posset intelligi ipsum non esse fallacem, si aliunde quam a rebus corporeis emitterentur” (AT, X, 80; Bp, I, 786). A referência usada para os textos de Descartes é a edição de Adam e Tannery: Descartes, R. (1996). *Oeuvres de Descartes* (11 Vols.; publiées par C. Adam et P. Tannery). Vrin. Na notação simplificada usada internacionalmente, AT indica a edição; os numerais romanos, o volume; e os algarismos arábicos, o número da página.

⁷ Marion, 2006, pp. 328-331.

dizia que era uma prova inútil.⁸ Talvez porque o sentido do filosofar cartesiano se encontra numa suspensão cética da posição de existência das coisas exteriores à consciência – a posição metafísica típica de Aristóteles.⁹ Nessa perspectiva, o pensamento, a *cogitatio*, para Descartes se define antes de tudo pela sua pura fenomenalidade,¹⁰ não pelo seu caráter representativo¹¹ e muito menos pelo seu caráter objetivo ou conceitual. A ilusão¹² compõe o pensamento em sua base na figura da dúvida. A dúvida corresponde à verdade da ilusão, que não consiste, de modo algum, em ilusão de objeto, mas de ilusão enquanto tal. Assim sendo, poderíamos reivindicar para Descartes a fórmula que caracteriza para Eugen Fink (1933) a própria Fenomenologia: “a consciência é a origem do mundo”. Essa fórmula inverte toda perspectiva metafísica aristotélica (segundo a qual, poderíamos dizer que o mundo é a origem da consciência) e toda orientação epistemológica – orientação de que Descartes não está desprovido. O caso é que Descartes enquadra a representação e a orientação epistemológica no campo amplo da fenomenalidade da *cogitatio*.¹³

Kant explica o escândalo, retomando os termos da refutação do idealismo que havia empreendido:

Poder-se-ia talvez objetar a esta prova que apenas tenho consciência imediata daquilo que está em mim, ou seja, da minha *representação* das coisas exteriores e que, por consequência, fica ainda indeciso se algo que lhes corresponda está ou não fora de mim. Contudo, tenho

⁸ “Não que as repute muito úteis a provar o que provam” (AT, X, 15).

⁹ Talvez em algum sentido o transcendental em Kant incorporaria a mesma atitude.

¹⁰ Na pura fenomenalidade, não há a coisa-em-si para fazer par com o fenômeno. Não há nada senão o fenômeno.

¹¹ Paradoxalmente, a representação como conteúdo de consciência pode não representar nada, como no caso do sentir, que é representação em Kant

¹² Embora em Kant, a razão produza no seu interior as suas próprias ilusões, origem, aliás, de toda a Metafísica.

¹³ Como diz Guérout, apoiando-se em Fink: “Encontramo-nos, em certos aspectos, levados ao nível das *Regulae*, que não visavam a nada outro senão a retirar das ciências certas, já constituídas (Geometria, Aritmética, Análise dos Antigos), a fórmula de seu sucesso para tentar estendê-la a todas as outras especulações humanas. Sem dúvida, as *Regulae* não punham o problema da Crítica: aquele da possibilidade das ciências, considerado somente nas Meditações. Mas as Meditações se situam, por sua vez, num nível mais elevado que aquele da Crítica, já que elas põem o problema de saber não somente como a ciência é possível, mas se ela o é. A questão *quid facti* já não é resolvida por preterição para permitir resolver, de modo imanente, a questão *quid juris*. O ponto de partida já não é a certeza da ciência, mas a dúvida que a atinge. A solução é procurada numa esfera que transcende aquela da ciência e do mundo dado, essências finitas e realidades sensíveis. Por isso, a Filosofia cartesiana é, nessa perspectiva, mais próxima da Fenomenologia de Husserl que o kantismo. O kantismo permanece imanente à esfera do mundo, e a Fenomenologia lhe censura não ter conseguido, nem mesmo procurado, transcendê-la. As Meditações, ao contrário, se situam bem nessa região superior ao kantismo em que a Fenomenologia husserliana tenta estabelecer uma relação de fundamento a fundado entre uma Filosofia que conhece a origem do mundo e todo o conhecimento mundano em geral. Elas se esforçam, além disso, para reencontrar para além das sedimentações depositadas pelos preconceitos, pelos hábitos, pela linguagem, pelas filosofias, a coisa mesma: *die Sache selbst*; para pôr à luz as regiões heterogêneas, para dissipar a confusão que as mistura e que torna quase inevitável a contrariedade, no homem, de duas exigências congênicas: a da ciência, que pertence ao intelecto puro, e aquela da vida, que pertence ao composto substancial” (Guérout, 2016, p. 786).

consciência da minha *existência no tempo* (portanto, também da faculdade que esta possui de ser determinável nele) pela minha experiência interna e esta é mais do que a mera consciência empírica da minha representação; porém, é idêntica à consciência empírica da minha *existência*, que só é determinável em relação a algo que *existe fora de mim* e está ligado à minha existência. Essa consciência da minha existência no tempo está, pois, igualmente ligada à consciência de uma relação a algo exterior a mim; é, pois, *experiência e não ficção, sentido e não imaginação*, que liga indissolivelmente o exterior ao meu sentido interno, pois o sentido externo é já em si relação da intuição a algo real fora de mim e cuja realidade, à diferença da imaginação, consiste apenas em estar indissolivelmente ligado à própria experiência interna, como à condição dessa possibilidade, o que aqui sucede. Se à *consciência intelectual* da minha existência na representação “eu sou”, que acompanha todos os meus juízos e atos do intelecto, pudesse juntar, ao mesmo tempo, uma determinação da minha existência *pela intuição intelectual*¹⁴, então a consciência de uma relação a algo existente fora de mim não pertenceria necessariamente a esta determinação.¹⁵ (*KrV*, B XL, XLI)

Antes de analisar a própria refutação do idealismo, vejamos sobre a questão do escândalo da Filosofia a observação de Heidegger no § 43 de *Ser e Tempo*, que é concordante com o nosso propósito:

Com o embaralhar-se das questões, a confusão entre o que se quer demonstrar, o que é demonstrado e aquilo com que a demonstração é conduzida se mostra na “refutação do idealismo” de *Kant*. Kant chama “escândalo da filosofia e da razão humana universal” o fato de que falte ainda uma prova conclusiva que elimine todo ceticismo acerca “da existência das coisas fora de nós”. Ele mesmo ofereceu tal prova como fundamentação do “teorema”: “A mera consciência, mas empiricamente determinada, de minha existência, prova a existência dos objetos no espaço fora de mim”.

Continua Heidegger na mesma toada ao mencionar o salto kantiano um pouco mais para frente no texto do parágrafo: “Ele fornece a base de apoio para o salto probante no ‘fora de mim’” (Heidegger, 2012, pp. 565 e 569).¹⁶

¹⁴ Curioso é notar que a intuição intelectual concerne justamente à dimensão metafísica anterior ao transcendental. O fora se dá, sem dúvida, porque a intuição em Kant é passiva, não é a intuição produtiva de Deus. A refutação da crença estaria nessa consciência de ser afetado pelo mundo, mas que permanece um limite incognoscível (e, portanto, não rigorosamente ontológico), já que tudo o que há não pode superar a dimensão radicalmente fenomênica. Nesse sentido, Kant encontra-se com Descartes.

¹⁵ “Porém, quanto a saber a que intuições dadas correspondem objetos fora de mim e que, por consequência, pertencem ao sentido externo, ao qual devem ser atribuídos e não à imaginação, é o que terá de decidir-se em cada caso particular, de acordo com as regras segundo as quais a experiência em geral (mesmo a interna) se distingue da imaginação, tendo sempre como fundamento o princípio de que há realmente experiência externa. Podemos a este propósito acrescentar ainda a seguinte observação: a representação de algo permanente na existência não é idêntica à representação permanente, porque esta pode ser muito variável e mutável, como todas as nossas representações, mesmo as representações da matéria, e contudo refere-se a algo de permanente, que tem de ser uma coisa distinta de todas as minhas representações e exterior a mim, cuja existência está incluída necessariamente na determinação da minha própria existência, constituindo com ela uma única experiência, que nem sequer poderia realizar-se internamente se não fosse (em parte) simultaneamente exterior. Quanto ao como, também não podemos explicar neste lugar como pensamos em geral o que subsiste no tempo e cuja simultaneidade com o variável produz o conceito de mudança” (*KrV*, B XLI).

¹⁶ “Além disso, acentua Kant: ‘O [idealismo] problemático que... sustenta somente a impossibilidade de demonstrar por experiência imediata uma subsistência afora a nossa, é racional e conforme com um bem

Em seguida, inverte o escândalo ao assinalar que escandalosa é a expectativa e a insistência por uma prova. O pressuposto da prova seria reduzir a existência humana à subsistência dos entes intramundanos, empobrecendo a consideração dos modos de ser.

O “escândalo” da filosofia não reside em que falte até agora essa demonstração, mas *em que tais demonstrações sejam sempre aguardadas e buscadas*. Semelhantes esperas, intenções e exigências nascem de uma formulação ontologicamente insuficiente de *aquilo em relação a que se deveria demonstrar a “subsistência” de um “mundo” independente e “exterior”*. (Heidegger, 2012, p. 573)¹⁷

Nessa inversão do escândalo da Filosofia, podemos ver o sentido de toda a abordagem fenomenológica, sobretudo, a não objetiva, que situa a origem do filosofar na pura fenomenalidade. Agora, com efeito, trata-se de mostrar como a refutação do idealismo problemático pressupõe que o cogito cartesiano seja o kantiano, a consciência-de-si:

O idealismo (*material*, entenda-se) é a teoria, que declara que a existência (*Dasein*) fora de nós dos objetos no espaço ou é simplesmente duvidosa e indemonstrável, ou é falsa e impossível; o primeiro é o problemático de Descartes, que declara apenas uma asserção empírica como indubitável, a saber: eu sou; ... O problemático, que nada afirma sobre isso mas avança apenas a impotência de demonstrar a existência fora de nós através de uma experiência imediata, é racional e conforme a uma maneira de pensar profundamente filosófica; a saber, antes de uma prova suficiente ter sido encontrada, não permitir nenhum juízo decisivo. (*KrV*, B 275)

fundado modo filosófico de pensar, a saber: antes de haver encontrado uma prova suficiente, não se deve permitir um juízo decisivo’. Mas, mesmo que se tivesse desistido da precedência ôntica do sujeito isolado e da experiência interna, a posição de Descartes seria, no entanto, ontologicamente mantida. O que Kant demonstra – uma vez aceita em geral a legitimidade da demonstração e de sua base – é a co-subsistência necessária de um ente mudável e de um ente permanente. Mas, essa coordenação de dois subsistentes ainda não significa a co-subsistência de um sujeito e de um objeto. E, mesmo que isso fosse demonstrado, o que é ontologicamente decisivo ainda permaneceria sempre encoberto: a constituição fundamental do “sujeito”, do *Dasein* como ser-no-mundo. A co-subsistência do físico e do psíquico é ôntica e ontologicamente completamente distinta do fenômeno do ser-no-mundo. A distinção e a conexão do “em mim” e do “fora de mim” Kant as pressupõe – e tem razão de fazê-lo, factualmente; mas, não o tem, no sentido da tendência-de-sua-demonstração (*Beweis-tendenz*). Da mesma maneira não fica demonstrado que, seguindo o fio condutor do tempo, o válido da co-subsistência do mudável e do permanente, também o é para a conexão do “em mim” e do “fora de mim”. Mas, se o todo da distinção e conexão do “dentro” e do “fora”, ao invés de pressuposto, como o é em sua demonstração, fosse visto (*gesehen*), o que é pressuposto nessa pressuposição seria ontologicamente concebido, desaparecendo então a possibilidade de se considerar a demonstração da “subsistência das coisas fora de mim” como algo que ainda falta e que é necessário” (Heidegger, 2012, pp. 565 e 569, §43).

¹⁷ “Não que as demonstrações sejam insuficientes, mas o modo-de-ser do ente que formula e que exige a demonstração é subdeterminado. De onde pode surgir a ilusão de que a demonstração da necessária co-subsistência de dois entes subsistentes tenha demonstrado ao mesmo tempo ou tornado demonstrável algo sobre o *Dasein* como ser-no-mundo. O *Dasein*, corretamente entendido, opõe-se a tais demonstrações, porque ele já é cada vez em seu ser o que demonstrações supervenientes têm por necessário mostrar demonstrativamente” (Heidegger, 2012, p. 573).

Na crítica ao idealismo problemático, percebemos um elogio ao caráter investigativo e filosofante desse idealismo. A prova querida por Kant, entretanto, exige a positividade da experiência externa e a sua precedência ontológica:

A prova exigida deverá, pois, mostrar que temos também experiência e não apenas *imaginação* das coisas exteriores. O que decerto só pode fazer-se, demonstrando que, mesmo a nossa experiência *interna*, indubitável para Descartes, só é possível mediante o pressuposto da experiência *externa*. (KrV, B 275)

Ou seja, a consciência-de-si depende da consciência de objeto. Kant quer dizer que Descartes inverte a prioridade genética da consciência de objeto sobre a consciência-de-si. Isto é, segundo Kant, para Descartes toda consciência de objeto seria (ou deveria ser) uma aplicação ou concretização da consciência-de-si. No entanto, essa aplicação seria sempre mediata e de caráter persistentemente hipotético. Vejamos:

TEOREMA

A simples consciência, mas empiricamente determinada, da minha própria existência prova a existência dos objetos no espaço fora de mim.

Prova

Tenho a consciência da minha existência como determinada no tempo. Toda a determinação de tempo pressupõe algo de *permanente* na percepção. Esse permanente, porém, não pode ser algo em mim, porque precisamente a minha existência no tempo só pode ser determinada, antes de mais, por esse permanente. (KrV, B 275)

Kant considera essa passagem obscura. Ele quer precisar a sua refutação, dada a importância que lhe confere. Então, dá no *Préface* à segunda edição a sua nova formulação, que pretende seja mais clara e cabal, em seus termos:

Como se encontra certa obscuridade de expressão nesta prova, que vai da terceira à sexta linha, peço vênha para alterar esse período como se segue: “*Ora, o que permanece não pode ser uma intuição em mim, pois os fundamentos de determinação da minha existência, que se podem encontrar em mim, são representações e, como tais, necessitam de algo permanente distinto delas*”. (KrV, B XL, grifos meus)

Kant explicita o fato de que, como se trata de representação, considera que deva ter um representado distinto dela. Os fundamentos de determinação de minha existência (*Dasein*) são representações, consciência de objeto ou preparatórias de objeto; não são a pura fenomenalidade da *cogitatio*: “*necessitam de algo permanente distinto delas e em relação ao qual possa ser*

determinada a sua alteração e, conseqüentemente, a minha existência no tempo em que elas se alteram” (KrV, B XL, grifos meus).¹⁸

Heidegger, por sua vez, explicita a perspectiva da prova kantiana:

A prova não é em todo caso uma inferência causal e, por conseguinte, não está presa aos seus inconvenientes. *Kant dá uma como que “prova ontológica” a partir da ideia de um ente temporal.* De imediato parece que Kant abandonou o ponto de partida cartesiano de um sujeito isolado já-constituído. Mas isto é só aparente. Que Kant exija em geral uma prova para a “subsistência das coisas fora de mim” já mostra que ele tem no sujeito, no “em mim”, seu ponto de apoio para a problemática. *A prova é, pois, ela mesma desenvolvida também a partir da mudança empiricamente dada “em mim”. Pois, o “tempo” que sustenta a prova é experimentado somente “em mim”.* (Heidegger, 2012, p. 567, grifos meus)

Heidegger de algum modo aponta para a dificuldade da prova kantiana; trata-se como que de uma “prova ontológica” a partir da ideia de um ente temporal. Ora, o problema não é só assumir em sua definição a permanência que condiciona o mudável, mas é antes de tudo a conexão entre permanência e exterioridade, que se explicaria apenas pela ideia de um ente temporal representativo. O representativo opera mesmo aí, na concepção de tempo, e só ele é capaz de explicar a exterioridade, dado que há teorias do ente temporal não representativo, em que consciência flui da temporalidade independente da exterioridade, como em Santo Agostinho¹⁹ ou em Descartes.²⁰

Na sequência de sua prova, Kant explicita a exterioridade do elemento permanente: “Por conseguinte, a percepção desse permanente só é possível através de uma *coisa* exterior a mim, e não pela simples *representação* de uma coisa exterior a mim” (KrV, LX). Continuando: “*Conseqüentemente, a determinação da minha existência no tempo só é possível pela existência de coisas reais,*

¹⁸ Heidegger: “Deve-se observar expressamente desde logo que Kant emprega o termo Dasein para designar o modo-de-ser que na presente investigação é denominado ‘subsistência’. ‘Consciência do meu Dasein’ significa para Kant: a consciência da minha subsistência no sentido de Descartes. O termo ‘Dasein’ significa tanto a subsistência da consciência como a subsistência das coisas. A prova do “Dasein das coisas fora de mim” apoia-se em que a mudança e a permanência pertencem com igual originariedade à essência do tempo. Minha subsistência, isto é, a subsistência de uma multiplicidade de representações dada no sentido interno é uma mudança subsistente. Mas, a determinidade-do-tempo pressupõe algo subsistente que permanece. Mas, esse “algo” não pode estar “em nós”, “porque minha subsistência no tempo somente pode ser determinada precisamente por esse algo permanente”. Com a mudança subsistente posta empiricamente “em mim”, é por conseguinte também posto por necessidade empiricamente algo permanente que subsiste “fora de mim”. Permanente esse que é a condição da possibilidade da subsistência da mudança “em mim”. A experiência de representações sendo-no-tempo põe, com igual originariedade, o mudável “em mim” e o permanente “fora de mim”” (Heidegger, 2012, p. 567, §43).

¹⁹ Cf. Agostinho, 2017, Livro XI, cap.27-28.

²⁰ “Do mesmo modo, quando percebo que sou agora e me lembro de que fui por algum tempo anteriormente e quando me ocorrem vários pensamentos cujo número entendo, adiro as ideias de duração e de número, as quais possa transferir em seguida a quaisquer outras coisas” (AT, VII, 44).

que percebo fora de mim. Ora, a consciência no tempo está necessariamente ligada à consciência da possibilidade dessa determinação de tempo” (KrV, LX, grifos meus).

A determinação no tempo é sempre pensada como empírica, trata-se de uma consciência empírica; ou seja, a receptividade do sentido interno é resultado da receptividade do sentido externo. A consciência da existência é uma consciência empírica da existência, pois a consciência da existência é sempre determinada no tempo. Ora, toda determinação do tempo é experiencial, empírica. Sendo empírica, o afectante não pode ser o pensamento, mas algo que dele difere, visto que não há uma experiência do pensamento, mas apenas um pensamento da experiência, pois o pensamento é exclusivamente conceitual.

Como Kant já havia explicitado no Prefácio à segunda edição da *KrV*:

Ora, essa consciência intelectual [eu penso] precede, sem dúvida, mas a intuição interna, pela qual somente a minha existência pode ser determinada, é sensível e ligada à condição do tempo; e esta determinação, e por conseguinte também a própria experiência interna, depende de algo de permanente, que não está em mim e que, portanto, só pode ser exterior a mim e com o qual tenho de me considerar relacionado. Assim, a realidade do sentido externo está necessariamente ligada à realidade do sentido interno para possibilitar a experiência em geral, quer dizer, *tenho tão segura consciência de que há coisas exteriores a mim, que se relacionam com o meu sentido, como tenho a consciência de que eu próprio existo no tempo.* (*KrV*, LX, grifos meus)

Depois dessa explicação do próprio Kant, podemos entender melhor como ele desenvolve a sua formulação, dizendo sempre que a consciência da existência é consciência empírica da existência. Assim sendo, há um contínuo afectante-sentido externo-sentido interno. A certeza imediata da minha existência é uma certeza empírica e, como tal, a certeza de todo um contínuo e, principalmente, a certeza da existência do afectante. Nos termos de Kant:

Ora, a consciência no tempo está necessariamente ligada à consciência da possibilidade dessa determinação de tempo; portanto, também necessariamente ligada à existência das coisas exteriores a mim, como condição da determinação de tempo; isto é, *a consciência da minha própria existência é, simultaneamente, uma consciência imediata da existência de outras coisas exteriores a mim.*²¹

²¹ “Esta proposição, conforme o Prefácio de Kant na edição B, deve modificar-se. Ora, o que permanece não pode ser uma intuição em mim, pois os fundamentos de determinação da minha existência, que se podem encontrar em mim, são representações e, como tais, necessitam de algo permanente distinto delas e em relação ao qual possa ser determinada a sua alteração e, conseqüentemente, a minha existência no tempo em que elas se alteram” (*KrV*, B 276, grifos meus).

Kant, na sua observação 1 sobre a refutação, explicita muito bem a fragilidade estrutural da demonstração das coisas exteriores no idealismo cartesiano, de modo que o seu estatuto será sempre de crença:

Observação 1. — Observar-se-á na prova precedente, que o jogo do idealismo se volta contra ele, com a maior razão. *Admitia o idealismo, que a única experiência imediata é a experiência interna e daí apenas se **inferem** as coisas exteriores, mas, somente de maneira incerta, como sempre que se inferem causas **determinadas** de dados efeitos, porque também pode residir em nós próprios a causa das representações, que, talvez erradamente, atribuímos às coisas exteriores.* Ora, aqui é demonstrado que só a experiência exterior é propriamente imediata, e que só por seu intermédio é possível, não a consciência da nossa própria existência, mas a sua determinação no tempo, isto é, a experiência interna. *É certo que a representação: **eu sou**, que exprime a consciência que pode acompanhar todo o pensamento, é o que imediatamente contém em si a existência de um sujeito, mas não é ainda nenhum **conhecimento**, portanto não é também nenhum conhecimento empírico, ou seja, nenhuma experiência; pois, para tanto se requer uma intuição, além do pensamento de algo existente, e aqui, intuição interna, com referência ao qual, ou seja, ao tempo, o sujeito tem de ser determinado; para isso são exigidos absolutamente objetos exteriores; por conseguinte, a experiência interna só é possível mediatamente, e apenas através da experiência externa.*²²

Vejamos a Observação 3, que nos fala de uma possível ilusão provocada pela imaginação:

Observação 3. — Da necessidade da existência de objetos exteriores para a possibilidade de uma consciência determinada de nós mesmos não se conclui que toda a representação intuitiva das coisas exteriores implique a existência dessas mesmas coisas, porquanto esta representação pode ser simplesmente um efeito da imaginação (em sonhos ou também na loucura); e, mesmo nesse caso, realiza-se unicamente mediante a reprodução de antigas percepções externas, que, conforme mostramos, só são possíveis mercê da realidade dos objetos exteriores.

A ilusão em Kant é sempre uma ilusão de objeto, nunca uma ilusão como tal:

Aqui apenas se pretendeu provar que a experiência interna em geral só é possível mediante a experiência externa em geral. Para averiguar se esta ou aquela suposta experiência é ou não

²² “Observação 2. — Com isto concorda perfeitamente todo o uso experimental da nossa capacidade de conhecer na determinação do tempo. Além de só podermos perceber toda a determinação de tempo pela mudança nas relações externas (o movimento) com referência ao que é permanente no espaço (por exemplo o movimento do sol, relativamente aos objetos da terra), nem mesmo dispomos de algo permanente, sobre que pudéssemos assentar, como intuição, um conceito de substância, a não ser a matéria, e esta mesma permanência não é extraída da experiência externa, mas é suposta a priori pela existência das coisas exteriores, como condição necessária de toda a determinação do tempo, e, portanto, também como determinação do sentido interno no tocante à nossa própria existência. A consciência de mim próprio na representação eu não é uma intuição, mas uma representação simplesmente intelectual da espontaneidade de um sujeito pensante. Eis porque este eu não possui o mínimo predicado de intuição que, enquanto permanente, possa servir de correlato à determinação do tempo no sentido interno, como para a matéria serve, por exemplo, a impenetrabilidade, enquanto intuição empírica” (*KrV*, B 277-278, grifos meus).

simples imaginação, será preciso descobri-lo segundo as determinações particulares dessa experiência e o seu acordo com os critérios de toda a experiência real.²³ (*KrV*, B 278-279)

Nessa perspectiva, é sempre bom repetir a passagem antológica da Segunda Meditação em que Descartes explicita a sua noção de pensamento: “Coisa pensante. Que é isto? A saber, coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (AT, VII, 28). Ao contrário da concepção de pensamento de Kant, exposta nos *Prolegômenos*: “pensar é unir representações”, em Descartes pensar é a pura fenomenalidade, a pura aparição. Michel Henry mesmo assinala, por exemplo, que a dúvida é o processo de rejeição de tudo o que se confunde com a aparência pura, que caracteriza originariamente a *cogitatio*. Procurando superar a interpretação intelectualista do cogito, Henry indica que em sua irreflexividade e imanência o seu modo fundamental é a sensação. Toda aparição implica um sentir originário. Desse modo, na sua originaridade, o cogito é explicitado nos seguintes termos: “Je sens que je pense, donc je suis” (Henry, 1985, p. 19).

Gostariamos de concluir dizendo que claramente Descartes afirma que o seu *cogito* não é reflexivo nas Sétimas Respostas, em que há uma refutação do *cogito me cogitare rem avant la lettre*.

Quando [Pierre Bourdin] diz que não é suficiente que uma substância seja pensante para estar acima da matéria e ser inteiramente espiritual – o que quer para chamá-la de mente –, mas, além disso, requer que, *por um ato reflexivo, ela pense que ela pense (ut actu reflexo cogitet se cogitare), ou que ela tenha consciência de seu pensamento (cogitationis suae conscientizant)*. (AT, VII, 559, grifos meus)

Em seguida, explica melhor por que o *cogito* não pode ser reflexivo. Recorrendo à metáfora usada nessas respostas, começa dizendo que os que defendem o cogito me cogitarem alucinam:

ele está tão alucinado (*aeque hallucinatur*) em relação a isso quanto o pedreiro que diz que um perito da Arquitetura deve, *por um ato reflexivo, considerar que ele tem essa perícia (actu reflexo considerare se habere illam peritiam)* antes de poder ser arquiteto, pois, ainda que não haja nenhum arquiteto que não tenha frequentemente considerado, ou, ao menos, que não tenha podido considerar que tivesse a perícia de edificar, é, entretanto, manifesto que essa consideração não é requerida para ser arquiteto. (AT, VII, 559, grifos meus)

²³ Cf.: “Ora é claro que, mesmo para imaginarmos algo como externo, isto é, para o apresentarmos aos sentidos na intuição, é necessário que já tenhamos um sentido externo e assim distingamos imediatamente a *simples receptividade* de uma intuição externa da *espontaneidade* que caracteriza toda a imaginação. Com efeito, o simples imaginar um sentido externo seria anular mesmo a faculdade de intuição a qual deve ser determinada pela capacidade de imaginação” (*KrV*, B 277).

Formula, então, de modo propriamente conceitual a impossibilidade de entender o cogito exclusivamente como reflexivo. Se assim o fosse, cairíamos numa reflexividade que poderia se refletir indefinidamente, nunca diferenciando nada. Vejamos:

e uma semelhante *consideração ou reflexão (consideratio sive reflexio)* não é mais requerida para que uma substância que pensa seja posta acima da matéria. Com efeito, qualquer que seja o primeiro pensamento pelo qual percebemos alguma coisa *não difere mais do segundo, pelo qual percebemos que já percebemos anteriormente*, quanto esse difere de um terceiro pelo qual percebemos que já percebemos ter percebido essa coisa; e não poderíamos aduzir a menor razão pela qual o segundo desses pensamentos não viesse de um sujeito corporal, se concordássemos que o primeiro dele pudesse vir. (AT, VII, 559, grifos meus)

Essa última passagem antecipa a distinção husserliana explorada por Sartre entre Ego e consciência. Na “Transcendência do ego”, Sartre quer pensar a consciência fora da reflexividade do cogito, “que deve poder acompanhar todas as nossas representações”. Afinal, quando leio um livro, não preciso considerar que estou lendo um livro cujo enredo é tal. Penso e vivo diretamente o enredo.²⁴

Em seguida, Descartes precisa as coisas:

Por isso, deve ser notado que nosso autor erra em relação a isso muito mais perigosamente que o nosso pedreiro; pois, *eliminando a verdadeira e muito inteligível diferença que há entre as coisas corporais e incorporais* – que, com efeito, estas pensam e que as outras não pensam – , substituindo-a por uma outra em seu lugar, que de nenhum modo pode ser vista como uma diferença essencial – que, com efeito, *estas consideram que estas pensam e que as outras não consideram (haec considerent se cogitare, illae non considerent)* – faz tudo o que pode para impedir que se entenda a *distinção real entre a mente humana e o corpo*. (AT, VII, 559, grifos meus)

A distinção fundamental em Descartes é ontológica, não epistemológica. Não se trata de reflexividade representacional, mas de modos de ser. O corpo físico, o mundo, mais do que possa suscitar dúvida, nos mostra um ente incerto, diferente da mente e de suas diferentes *cogitationes*, que são absolutamente certas. A incerteza metafísica do mundo não impede que façamos ciência. Acreditamos no mundo na nossa prática de sobrevivência e somos bem-sucedidos. Acreditamos no mundo científico, aceitando como Kant o *Factum* das ciências, e adquirimos uma certeza moral.²⁵ Nesse sentido, os dois filósofos

²⁴ Sartre, 1996, pp. 31-32.

²⁵ “Enfim, se há ainda homens que não estejam bem persuadidos da existência de Deus e da alma, com as razões que apresentei, quero que saibam que todas as outras coisas, das quais se julgam talvez mais seguros, como a de terem um corpo, haver astros e uma terra, e coisas semelhantes são ainda menos certas. Pois, embora tenhamos dessas coisas uma certeza moral (*assurance morale*), que é de tal ordem que, exceto por extravagância, não poderíamos pô-la em dúvida, todavia também, quando se trata da certeza metafísica (*certitude métaphysique*), não podemos negar, a menos que não sejamos razoáveis, que é motivo suficiente, para não estarmos

compartilham uma mesma perspectiva epistemológica. Devemos lembrar que a ciência em Kant se faz no fenomênico, não na coisa-em-si. Porém, a “metafísica” kantiana acolhe o *Factum* das ciências como fundador à espera de uma fundamentação filosófica. A “Metafísica” de Descartes é, antes, uma Filosofia Primeira, em que não há nenhum *factum* anterior ou fundador em relação ao pensamento.²⁶

Poderíamos, então, talvez dizer que Kant quer refutar Descartes apoiando-se na sua própria fórmula *cogito me intueri ou percipere rem*. Nela, o *cogito* é exclusivamente conceitual e reflexivo e *percipere* é representacional e puramente experiencial, não pensante. Isso poderia talvez ressoar trechos das *Regulae*, texto muito lido e trabalhado pelos neokantianos²⁷ e por Heidegger. Quando Kant pensa na *KrV*, um Descartes científico avança. Ou seja, Kant desenvolve um importante aspecto do pensamento de Descartes. Mas há vários outros. E há vários outros em Kant também, o que permite outros encontros imprevistos e extemporâneos desses filósofos.²⁸

Referências

- Descartes, R. (1996). *Oeuvres de Descartes* (11 Vols.; publiées par C. Adam et P. Tannery). Vrin.
- Descartes, R. (2004). *Meditações sobre a Filosofia Primeira* (F. Castilho, Trad.). Editora UNICAMP.
- Fichant, M., & Marion, J.-L. (2006). Avant-propos. In M. Fichant & J.-L. Marion (Orgs.), *Descartes en Kant*. PUF.
- Fink, E. (1933). *Die Phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwertigen Kritik*, *Kant-studien*, 38(1-2), 319–383.
- Guérout, M. (2016). *Descartes segundo a ordem das razões* (E. Andrade, E. Forlin, M. Donatelli, C. Battisti, e A. Soares, Trad.). Discurso Editorial.
- Heidegger, M. (2012). *Ser e Tempo* (F. Castilho, Trad.). Editora UNICAMP; Vozes.
- Henry, M. (1985). *Genealogia da Psicanálise*. PUF.
- Kant, I. (1923). (Kant's Gesammelte Schriften, Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften – Erste Abtheilung: Werke, Berlin und Leipzig, W. de Gruyter.
- Kant, I. (1987). *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Edições 70.

inteiramente seguros a respeito, o fato de notar que podemos do mesmo modo imaginar, quando adormecidos, que temos outro corpo, que vemos outros astros e outra terra, sem que na realidade assim o seja” (AT, VI, 37-38).

²⁶ Marion, 1986, pp. 14-43.

²⁷ Por exemplo: Natorp, P. (1982). *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*. Elwert. 1882.

²⁸ Fichant & Marion, 2006, p. 14.

- Kant, I. (2008). *Crítica da razão pura* (M. P. dos Santos e A. F. Morujão, Trans.). Gulbenkian. (Cotejada com as edições de: [Kant, I. (2012). *Crítica da razão pura* (F. C. Mattos, Trad.). Vozes/São Francisco; [Kant, I. (1991). *Crítica da razão pura* (V. Rohden e U. Moosburger, Trad.). Abril.]).
- Marion, J.-L. (1986). *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. PUF.
- Marion, J.-L. (2006). L'existence des choses extérieures ou le “scandale de la philosophie”. In M. Fichant & J.-L. Marion (Orgs.), *Descartes en Kant* (pp. 328–331). PUF.
- Natorp, P. (1982). *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*. Elwert.
- Sartre, J.-P. (1996). *La transcendance de l'ego*. Vrin.

Recebido em: 5 de maio de 2022

Revisado em: 17 de maio de 2022

Aprovado em: 28 de maio de 2022



Este é um artigo de acesso aberto distribuído sob os termos da Creative Commons Attribution License.