

KANT E O PROBLEMA DO MUNDO EXTERNO

JUAN BONACCINI

Departamento de Filosofia, UFRN
Campus Universitário, Lagoa Nova
59078-970 NATAL, RN
BRASIL

Juan@cchla.ufrn.br / atca@terra.com.br

Resumo: *A estratégia de Kant na Refutação do Idealismo consiste em demonstrar a tese de que existem objetos fora da consciência com base no argumento de que ter consciência de meus estados de consciência pressupõe como condição necessária ter consciência de objetos externos no espaço. O meu intuito consiste em mostrar que essa estratégia de Kant não pode funcionar contra Descartes (e nem mesmo salvá-lo da acusação de solipsismo à la Berkeley), porque ou ela pressupõe resultados anteriores que o cético já pôs em questão com a própria objeção que Kant quer responder, ou apela a distinções de caráter empírico ou metafísico que o cético não pode nem deve aceitar. Assim mostramos em primeiro lugar que o estatuto do permanente requerido pela prova de Kant é insustentável para a filosofia crítica. A seguir, demonstramos que a prova só poderia servir para provar, na melhor das hipóteses, que este permanente sou eu, que penso, e tenho estados de consciência, porque enquanto penso e tenho a consciência de meus estados sei que sou uma substância pensante, que é o justo o que Descartes defendia e Kant havia criticado nos Paralogismos (!). Depois examinamos o problema à luz da obscura teoria kantiana do sentido interno e demonstramos que a refutação fracassa em resolver o problema do mundo externo porque Kant não consegue provar ao cético cartesiano, nem ao berkeleyano (pelo menos como ele mesmo o via) que pode sair das representações. Defendemos que para a empresa de Kant é vital sair delas, mas o resultado implica oscilar entre a pressuposição da experiência externa objetiva, que está em suspenso pela objeção do cético, o fenomenalismo, e a necessária queda no realismo transcendental. Eis a aporia que Kant enfrenta titanicamente na Refutação do Idealismo: precisa romper com o fenomenalismo do Idealismo Transcendental para que suas teses façam sentido. Mas como isso significa o fim do Idealismo Transcendental, vemos Kant oscilando ambigualmente entre realismo transcendental e solipsismo, ou entre apelar à experiência ou pressupor que objetos são dados; misturando uma teoria causal da percepção comprometida tacitamente com uma*

epistemologia correspondencialista a uma ontologia fenomenalista comprometida com uma epistemologia coerencialista.

Palavras-chave: representação; cético cartesiano; solipsismo; fenomenalismo.

1. INTRODUÇÃO

Is this a dagger, which I see before me ... ?
 I have thee not, and yet I see thee still.
 Art thou not, fatal vision, sensible
 To feeling as to sight? Or art thou but
 A dagger of the mind ... ?

(Macbeth Act II Scene 1)

Dentro do tradicional problema da afecção (*Affektion*)¹ existe um aspecto que ocasiona sérias conseqüências. A relação entre a tese incognoscibilidade das coisas em si mesmas e a necessidade etiológica da afecção, exigida pelo ponto de partida da teoria kantiana da percepção, parecem ser inconciliáveis. Cada uma parece pedir que se negue a outra. Se, por um lado, negar a tese da incognoscibilidade redundaria em ter que admitir o conhecimento de coisas em si, desdizendo os argumentos da Estética, e em ter de aplicar as categorias além da experiência, contrariando o critério conquistado na Analítica, negar o caráter etiológico da afecção, por outro lado, ou negar a afecção de coisas em si em favor dos fenômenos, traz consigo o problema de que tudo parece então ser reduzido a representações. O caminho para fugir do solipsismo parece consistir então em apelar para a distinção entre representações subjetivas e representações objetivas²: entre fenômenos do ponto de

¹ Cf. Prauss (1989); Herring (1953) e Vaihinger (1922).

² Cf. Strawson ((1966), pp. 56-7), torna evidente que Kant opera desse modo. Aliás, na *Crítica da Razão Pura* (1781/1787, doravante citada como KrV), em

vista empírico, que são meros estados de consciência “privados”, e fenômenos do ponto de vista transcendental, que seriam substâncias espaço-temporais interagindo segundo leis causais.

O problema todo é que não é possível estabelecer com sucesso uma distinção desse tipo sem *apelar* à experiência ou sem *pressupor* que objetos são dados, o que nos reintroduz no problema da afecção de coisas em si. Por conta disso, contemporâneos de Kant como Garve, Feder, Jacobi e outros acusaram-no de solipsismo³. Kant tinha para si que seu empreendimento distava disso, porque o que estava em questão não era a *existência* dos objetos, mas o caráter peculiar de suas *representações*⁴. Já na primeira edição da *Crítica da razão pura* Kant fizera questão de abolir a possibilidade do que ele considerava como o “idealismo dogmático” de Berkeley ou o “idealismo cético” de Descartes, sobretudo no quarto paralogismo⁵. Mas sabemos que a

BXXXIX (nota), Kant fala da prova da Refutação do Idealismo como uma “prova da realidade objetiva da intuição externa” – o que é igual à realidade dos fenômenos enquanto representações objetivas. Porque a intuição externa se refere (como representação) aos fenômenos, que são também representações, mas diversas por definição de estados de consciência subjetivos. Como, por definição, fenômenos são os objetos submetidos às condições da subjetividade, têm que ser precisamente por isso representações objetivas. Cf. Guyer ((1987), pp. 279-80).

³ Sobre as acusações de solipsismo vide Bonaccini ((1997), p. 31ss) e ((2001), pp. 24-27). Cf. Lehman ((1958-59), pp. 350-1, p. 356); Erdmann ((1878), p. 200) (Apud Lehman, *ibid.*, p. 356); Verneaux ((1967), pp. 53ss). De resto, Émile Boutroux ((1926), p. 108) acrescentaria Hamann a esta lista de críticos contemporâneos de Kant, e com razão (cf. Gil (1992), pp. 115ss, p. 141). Lehmann acha, como Erdmann, que a passagem (BXXXIX nota), que considera um “escândalo” ter de admitir por mera crença a existência dos objetos externos, dirige-se a Jacobi.

⁴ Vaihinger ((1922), II, p. 497).

⁵ KrV A367ss. Vide o Apêndice dos Prolegômenos, A 208 (Kant (1982), W. V, 254). Cf. Landim (1993). Em B274 Kant refere-se ao idealismo “problemático” de

solução não lhe pareceu satisfatória, pois na segunda edição modificou totalmente o argumento, retirando-o da seção dos paralogismos e dando-lhe um lugar próprio depois do segundo postulado do pensamento empírico⁶. É justamente nesta segunda formulação que Kant enfrenta diretamente a dificuldade, herdada de Descartes⁷, de fornecer uma prova da realidade dos objetos do mundo externo (*Gegenstände ausser mir*). Que ela tampouco lhe pareceu satisfatória pode inferir-se da modificação que reintroduziu no prefácio à segunda edição, e nas sucessivas *Reflexionen* que anotou durante anos a fio⁸. Independente do que lhe pareceu, porém, do seu sucesso parece depender a possibilidade de Kant não recair no idealismo de Descartes e Berkeley, uma vez que uma prova da

Descartes e ao “dogmático” de Berkeley. Gerhard Lehmann, entretanto ((1958-9), p. 348 nota), não considera que o quarto paralogismo (A) seja uma genuína Refutação do Idealismo, no sentido da 2ª ed. (B). Kant, todavia, refere-se à Refutação (B) como a “uma nova refutação do idealismo psicológico” (BXXXIX nota). Cf. Guyer ((1987), p. 281-2).

⁶ KrV B 274ss. Vide também as inúmeras Reflexões onde Kant reescreve a refutação, por exemplo: Kant 1922-ss (citado doravante como Ak.), vol. XVIII, pp. 306-313, p. 332, p. 607-23, p. 633, p. 643. Sobre as modificações vide: Frangiotti ((1995), p. 99); Paton, ((1951), II, p. 376 nota 1); Guyer ((1987), pp. 280-3, 289-329); Bennet ((1966), pp. 215-218) acha que a refutação de 1781 (A) pressupõe algo empírico e que a de 1787 (B) não. Sobre a relação entre a Refutação (B) e o 2º Postulado, ver Lehmann, op. cit, p. 348, e Kaulbach ((1958-9), pp. 323 e 327).

⁷ Sobre isto veja-se, por exemplo, Williams ((1988), pp. 177ss, pp. 263ss). Cf. Kaulbach, op.cit., por exemplo, pp. 323-5; Landim, op. cit., pp. 322ss, pp. 329ss; Frangiotti, op. cit., p. 96; Paton, op. cit., II, pp. 381ss; Strawson, op. cit., p.123; Allison, 1983, pp. 294ss.

⁸ BXXXIXss. Veja-se sobretudo o estudo de Guyer, talvez o mais aprofundado sobre as sucessivas revisões que Kant fez no argumento da Refutação depois de 1787 ((1987), pp. 287-316). Cf. Lehman, op.cit., pp. 348-9; Kaulbach, op. cit., p. 324; Strawson, op. cit., p. 126; Allison, op. cit., pp. 298-9.

realidade dos *objetos* externos daria conta da possibilidade de representações objetivas entendidas como objetos espaciais. A rigor, Kant vai tentar mostrar que há objetos realmente existentes, não ilusões ou sonhos, mas fenômenos no espaço – isto é, “representações objetivas” –, intuições de fenômenos dados unificadas pelas categorias através de esquemas. Não obstante isso, como veremos, o problema persistirá; porque sempre haveremos de ter com *representações*⁹. A menos que se provasse a realidade de objetos externos que não fossem representações, *cuja* representação, se possível, implicasse necessariamente a existência de representações objetivas¹⁰. Todavia, para provar isso seria preciso admitir que temos um acesso *imediat*¹¹ aos objetos

⁹ É forçoso dizer que não temos como diferenciar as representações subjetivas das representações pretensamente objetivas. Na medida em que ambos tipos de representação possuem o mesmo estatuto, enquanto representações, impõe-se “nossa incapacidade de determinar, dentro da classe das representações (...) uma subclasse como condição da outra” – como bem notou Frangiotti ((1995), p. 98). Cf. Strawson, op. cit., pp. 258-260. Ver ainda Guyer, op.cit., pp. 283-287.

¹⁰ Cf. Allison, op. cit., p. 300. Landim vê o problema (op. cit., pp. 326-7).

¹¹ Tanto na crítica do quarto paralogismo (A) como na Refutação (B) Kant parece admitir um acesso imediato aos objetos externos. No primeiro caso é totalmente claro: por serem os fenômenos representações, a matéria fenomenal possui uma realidade “que é imediatamente percebida” (A371) (Cf. Ewing (1938), pp. 176-7; Strawson, op. cit., pp. 257-8; Holzhey (1970), pp. 239s; Guyer (1987), pp. 280-281, 326-328). No segundo, a percepção da “existência de coisas reais” fora de mim condiciona a determinação temporal da minha existência (B275-6). Naturalmente, nesta passagem Kant pretende muito mais do que na primeira (cf. Ewing, op. cit., p. 178; Guyer, ib., 280-1) – onde se tratava de meras representações –; a existência de coisas é condição da consciência empírica e esta seria uma consciência imediata não só de minha existência temporal como também da existência de objetos externos. Ora, como Kant pode falar da consciência imediata da existência empiricamente determinada (isto é, percepção) se esta deve ser uma condição (isto é, *a priori*)? Não obstante, em B276

independentemente de suas representações e, portanto, independentemente das condições subjetivas da representação (que são inerentes ao nosso modo de ter representações), o que é interdito pelo Idealismo Transcendental¹². Se isto é verdade, parece que se deve dar razão, em alguma medida, a Jacobi, Schulze, Hegel, etc.¹³, bem como a alguns representantes da “teoria dos dois mundos”¹⁴. Não obstante, se Kant conseguisse demonstrar que apesar de termos acesso a representações – fenômenos, objetivos ou subjetivos, para Kant, são sempre representações¹⁵ –, existem algumas que se referem a objetos espaciais reais¹⁶, parece que ficaria provado que podemos conhecer objetos externos sem lançar mão de uma prova da existência de Deus (como Descartes) nem supor que os objetos são como que representações da

(Anmerkung 1) Kant reafirma ter provado a experiência imediata de objetos externos (Frangiotti (1995), p. 105 nota 35). Cf. Landim, op. cit., pp. 322ss; Strawson, op. cit., pp. 258-60; Guyer, op. cit., pp. 323ss. Observação semelhante a Frangiotti fez Allison, , op. cit., p. 295.

¹² Cf. Frangiotti (1995), p. 98; Landim, op. cit., p. 327; Ewing, op. cit., pp. 178ss. Gram ((1982), p. 139) e Guyer ((1987), p. 282) acham que a Refutação independe das premissas do Idealismo Transcendental, e talvez seja por isso que o último ele encontre um modo de considerar que o argumento de Kant é bem-sucedido, pelo menos em sua versão mais apurada nas *Reflexionen*, comprometendo-se com um tipo de realismo que *o desoneraria* (?) do fenomenalismo (ibidem, pp. 323-329).

¹³ Sobre as objeções destes autores e de outros veja-se Gil (1992) e sobretudo Bonaccini ((1997), pp. 29-144).

¹⁴ Prichard e Strawson pelo menos. Cf. Frangiotti (1995), p. 93. Allison (1983), pp. 3-13.

¹⁵ Ewing aponta que um dos problemas da prova é que parece exigir mais do que representações ((1938), pp. 178-9).

¹⁶ Tal parece ser o que Guyer crê demonstrar com sua interpretação do argumento em sua fase amadurecida (op. cit., pp. 317-329).

mente divina (como Berkeley), e portanto, para Kant, meras ficções¹⁷. Ao que tudo indica, porém, isso não é possível; a julgar pela prova que Kant pretende oferecer¹⁸.

¹⁷ Na verdade Kant não considera (não vê?) este aspecto em Berkeley (veja-se Berkeley (1985), p. 67), e muitos autores concordam em dizer que Kant não conhecia Berkeley de primeira mão e por isso sua leitura o deturpava. Kant achava, de fato, que Berkeley considerava como ilusões subjetivas os corpos no espaço. E como Kant repudiava lançar mão de idéias como a de Deus para fundamentar qualquer argumento, não seria absurdo do ponto de vista kantiano somar as duas coisas: sem a suposição que os objetos espaciais são entes reais (em si), enquanto percebidos pela mente divina, impõe-se que percam sua “solidez” e sejam coleções de percepções, meras ilusões. Talvez por isso Kant pensasse que para Berkeley os corpos fossem ficções (KrV B274), do mesmo modo que acusava Descartes de ter admitido gratuitamente (KrV B418) os objetos externos (o que se impõe admitir ao negar-se a prova da existência do Deus Bom e Veraz). Cf. Prolegomena, § 13 II, III, § 49, Apêndice. Vide ainda Paton, op. cit., II, p. 376; Verneaux, op. cit., pp. 61ss.

¹⁸ No prefácio (B) Kant dizia que a consciência de minha existência no tempo está ligada identicamente à consciência de uma relação com algo fora de mim (BXL) (Cf. Holzhey, op. cit., p. 240). É importante salientar que a maioria dos autores (entre eles Bennet, Strawson e Ewing) reportam de alguma maneira o argumento da Refutação (B) ao argumento da Dedução Transcendental (como, a seu modo, o próprio Guyer, 1987, pp. 11-2, 150, 279). Mas Aquila ((1979), pp. 259, pp. 265ss, pp.274ss) sustenta que existe uma diferença considerável entre ambos: o argumento da Dedução não é suficiente para provar o que Kant precisa (nem o das Analogias); o argumento da Refutação é que empreende essa tentativa de prova (ibid., pp. 275, 275 nota 28, p. 276). Nisso opõe-se basicamente a Strawson (1966) e Bennet (1966). Allison (op. cit., pp. 294-96) também acha, sobretudo contra Strawson, que se trata de dois argumentos diferentes – o argumento da Dedução não é suficiente para provar que a experiência de objetos realmente existentes (“... objects in the ‘weighty’ sense...”) é uma condição necessária e suficiente da possibilidade da autoconsciência. Neste sentido parece concordar com Aquila (Aquila, ib., pp. 275-6; Cf. Guyer, op. cit., pp. 279ss). Mas Allison (ib., p. 295) formula os termos correlatos da Refutação como nós os

2. A AMBIGÜIDADE DO “PERMANENTE”

A estratégia de Kant consiste numa prova indireta; mas não se trata de reduzir o oponente ao absurdo, como pretendem os proponentes das teses e antíteses nas Antinomias. Aqui, na refutação, Kant admite o ponto de vista do oponente para mostrar que este pressupõe como condição precisamente o que pretende negar. Na redução ao absurdo, entretanto, admite-se hipoteticamente o ponto de vista do oponente para mostrar que é falso *ou porque as premissas, ou porque*

colocamos acima, diferentemente de Aquila. Este oferece uma problematização, por sinal bastante complexa, tentando mostrar que a “.. distinção entre a mera consciência de si e a determinação dessa consciência não é em princípio uma distinção entre a mera consciência e o conhecimento genuíno do mesmo estado de coisas (state of affairs)” (p. 263). Para ser mais específicos: o que para Aquila estaria em jogo nessa “distinção entre a consciência da nossa (one’s) existência e o ‘conhecimento’ genuíno e a ‘determinação’ dessa existência é em princípio uma distinção entre a mera consciência (ou conhecimento) de que nós (one) existimos e a consciência (ou conhecimento) de quem em particular existe assim” (p. 262; cf. p.265). Porém, não nos parece conclusiva esta leitura, na medida em que requer que a referência a objetos externos existentes seja condição da “especificação da identidade [pessoal] do sujeito” (em vez de ser condição da unidade da consciência) (p. 265, cf. p. 275). Aquila reporta-se aos Paralogismos, mas não parece que possam auxiliá-lo. O múltiplo dado na experiência interna e incluído na unidade da consciência, na medida em que esta envolve a consciência de um múltiplo, é de fato insuficiente para caracterizar o conhecimento de si do sujeito. Mas daí não se segue que a Refutação (B) indique com clareza que a referência prévia e objetos externos (p. 274), seja condição necessária e suficiente para o conhecimento da identidade da pessoa, como quer Aquila (p. 265ss, 270ss,275ss). Ao nosso ver (cf. Bonaccini (1996)) os Paralogismos servem para mostrar que o problema da identidade tem a ver com o eu noumenal, como coisa em si, que não pode ser “determinado” de modo algum. Aquila reconhece isso (p. 273), mas não lhe dá maior importância porque não parece ver que seria possível interpretar a identidade de modo diferente daquele que ele advoga.

as conseqüências, ou porque ambas, conduzem ao absurdo, derivando-se disso a validade da tese contrária¹⁹. Neste caso, porém, trata-se de tornar evidente que o oponente não poderia *negar* (Berkeley) nem *duvidar* (Descartes) da existência dos corpos exteriores no espaço, porque a tese que toma como ponto de partida indubitável só faz sentido sob a condição de admitir a existência destes corpos. Trata-se de um argumento transcendental – independente de ser bem-sucedido ou não –, uma vez que Kant o encara significando que a experiência externa de objetos reais é condição de possibilidade da experiência interna, a qual é o ponto de partida da prova²⁰. É o que reza o teorema: que a simples consciência “empiricamente determinada” da minha própria existência prova a existência dos objetos “no espaço fora de mim”²¹.

¹⁹ Sobre a *Reductio ad absurdum* ver Salmon (1983), pp. 63ss. Allison acha ((1983), pp. 296ss/303), porém, que se trata de uma *reductio*. Já John Hooker ((1979), p.198) acha que é um argumento transcendental. Cf. Guyer (1987), p. 417ss.

²⁰ BXL/B276. Ver A782/B810ss. Cf. Strawson, op. cit., p. 51, e ainda pp. 127-8.

²¹ B275. A prova reza: “Sou consciente de minha existência na medida em que ela é determinada no tempo. Toda determinação temporal pressupõe algo permanente na percepção. Este permanente, porém, não pode ser algo em mim porque minha existência no tempo só pode ser determinada antes de tudo através dele. [Em BXXXIX Kant substitui essa frase por esta outra: ‘Este permanente, porém, não pode ser uma intuição em mim. Porque todos os princípios para a determinação (*Bestimmungsgründe*) de minha existência, que em mim podem ser encontrados, são representações e, como tais, requerem justamente um permanente distinto delas, em referência ao qual possa ser determinada a mudança das mesmas [e] portanto minha existência no tempo em que elas mudam’ – J.A.B.]. Por conseguinte, a percepção deste permanente apenas é possível através de uma coisa fora de mim e não através da mera representação de uma coisa fora de mim. Conseqüentemente, a determinação da minha existência no tempo apenas é possível através da existência de coisas reais que percebo fora de mim. Ora, a

Algumas premissas básicas cimentam a tese²²: a) que a consciência de minha existência é uma experiência interna submetida à forma do tempo; b) que essa experiência revela fenômenos internos e subjetivos num fluxo constante; c) que este fluxo não pode ser percebido senão com relação a algo *permanente*; d) que existe uma diferença entre o sentido interno e o sentido externo, e que enquanto a experiência interna é submetida à forma do tempo, a experiência externa é submetida à forma do espaço; e) que só no espaço poderiam ocorrer fenômenos capazes de oferecer o elemento permanente necessário à possibilidade da percepção do fluxo de estados de consciência.

Como se vê, a prova pressupõe o resultado das Analogias, sobretudo da primeira analogia²³. Esta nos ensina que é preciso pensar algo permanente (uma substância corporal) para representarmos a possibilidade da sucessão e da simultaneidade. Uma série de estados que coexistem ou se seguem uns aos outros só pode ser representada se

consciência [de minha existência] no tempo está necessariamente vinculada à consciência da possibilidade desta determinação temporal. Por conseguinte, está também necessariamente vinculada à [consciência da] existência de coisas fora de mim como condição da determinação temporal; isto é, a consciência de minha própria existência no tempo é simultaneamente uma consciência imediata de existência de outras coisas fora de mim” (B275-6).

²² Para Verneaux, op. cit., p. 70, são três os princípios básicos; para Allison há cinco passos de um só e mesmo argumento (op. cit., pp. 294ss). Vide também F. Pitschl (1979), pp. 60-6.

²³ A182/B224ss. Cf. Bennet ((1966), p. 202ss.); Guyer, op. cit., 283ss; Landim, op. cit., p. 326; Verneaux, op. cit., pp. 70ss.; Strawson, op. cit., pp. 125ss/ 128ss. Como a Refutação pressupõe as Analogias, e estas a possibilidade de objetos serem dados como fenômenos, a coisa se complica. Que elas pressupõem o dado como “fenômeno” fica claro em B222-23. Veja-se ainda B227: “Pois esta permanência é simplesmente o princípio (*Grund*) em virtude do qual aplicamos a categoria de substância ao fenômeno”. Guyer reconhece que que nem a primeira Analogia nem a refutação de 1787 resolvem o problema (pp. 284-285, 297).

supomos um ponto de referência que permanece em algum sentido através de todas as mudanças de estado. Este ponto de referência parece ser o tempo, diz Kant, uma vez que ele é o substrato em que são representadas todas as relações de simultaneidade e sucessão; aquilo que permanece em toda mudança. Porém, visto que o tempo não pode ser percebido, o substrato deve ser encontrado nos fenômenos. Este substrato que permanece em toda mudança de estados e condiciona a determinação das relações de sucessão e simultaneidade é pensado como substância; precisamente como o substrato de toda a existência real das coisas. Assim, é a substância no fenômeno que opera como o substrato permanente que condiciona a possibilidade de apreendermos os fenômenos na percepção de acordo com relações temporais²⁴.

A coexistência envolve a existência permanente de algo caracterizado pela diferença de modo simultâneo. Por exemplo, a existência de uma substância S que possui conjuntamente as propriedades R e V ; ou a existência de duas substâncias S e S_1 , cuja diferença é representada com relação a um marco referencial permanente T que ambas compartilham simultaneamente. Já a sucessão envolve a duração de algo em que a diferença se manifesta como a mudança de estados de uma mesma substância (por exemplo, os estados de consciência a , b , c do sujeito J)²⁵. Nessa medida, a sucessão concerne a todo fenômeno cuja substância permaneça idêntica através de suas mudanças de estado. Da coexistência de várias substâncias permanentes sofrendo mudanças sucessivas paralelamente resulta a sua simultaneidade. Portanto, para haver sucessão ou simultaneidade, isto é, seqüência de antes e depois, ou coexistência de um ou mais fenômenos ocorrendo

²⁴ A182/B225. Cf. Heidegger (1987), pp. 180-3.

²⁵ Ver A182-3/B226. Cf. Aquila, op. cit., pp. 272-2. Vide ainda a Reflexion n° 380 (Erdmann (1992), II, p. 117).

no tempo, é preciso referir as mudanças aos acidentes de uma ou várias substâncias que permaneçam com a mesma magnitude através de suas mutações²⁶.

Um problema vai aparecer na prova da refutação justamente porque ela supõe a primeira analogia: o permanente que Kant precisa provar é um objeto real, enquanto que o permanente da primeira analogia designa um princípio esquemático para representar *a priori* o dado: “esta permanência não é nada além do modo de representarmos a existência das coisas (no fenômeno)”²⁷. De fato, é uma *regra* que possibilita a apreensão do múltiplo:

Nossa *apreensão* do múltiplo é sempre sucessiva, e é portanto sempre mutável. Portanto, unicamente mediante ela não podemos jamais determinar se este múltiplo, como objeto da experiência, é sucessivo ou ocorre simultaneamente, onde não tem por base algo que *é sempre*, isto é, algo persistente (*bleibendes*) e permanente .. (B225).

Mas *não só* possibilita a apreensão do múltiplo; também torna possível a aplicação da categoria de substância, “pois é simplesmente esta

²⁶ Note-se que na primeira Analogia existe também uma ambigüidade: o permanente é referido ao próprio tempo, que não pode ser percebido e deve ser pensado como aquilo que não muda, como “forma permanente da intuição interna” (B224ss), e simultaneamente ao elemento substancial dos fenômenos (“..o permanente em todo fenômeno é o objeto mesmo” – B227). Strawson parece se dar conta desta dificuldade (op. cit., pp. 132ss, pp. 138ss); também Burkhard Tuschling ((1984), pp. 232ss/237ss). A solução de Allison (op. cit., pp. 200s-15, p. 298), que acha que a dificuldade decorre de uma má interpretação de Kant, não oferece uma leitura capaz de resolver o problema na Refutação. Sobre isso, veja-se Frangiotti (1995), p. 100. Vide ainda Paton, op. cit., II, p. 379. Strawson, op. cit., pp. 27ss/125ss; Guyer, op. cit., pp. 215ss, 283ss; Bennet, op.cit., 202ss.

²⁷ A186/B229. Cf. com B221-223.

permanência o princípio em virtude do qual aplicamos a categoria de substância ao fenômeno”²⁸.

Esta disparidade poderia fazer com que um cético (por exemplo, Feder e Garve, ou Jacobi, ou ainda o cético cartesiano) se perguntasse até que ponto o fato de que a consciência da minha existência determinada no tempo requiera um substrato permanente poderia servir de princípio para provar que existe *de fato* um permanente real²⁹.

Este permanente não pode ser uma coisa em si, porque nesse caso Kant contradiria os resultados da Estética e da Analítica³⁰: revogaria a tese da incognoscibilidade e aplicaria as categorias além da experiência possível. E tampouco pode ser uma mera regra ou esquema de aplicação da categoria³¹. Em primeiro lugar, porque para admitir que devemos representar *a priori* um substrato permanente no fenômeno, como condição de possibilidade das relações temporais, é preciso pressupor primeiramente a possibilidade real da experiência nos termos da Estética, partir do conceito de intuição sensível, que pressupõe a experiência de

²⁸ B227. Frangiotti ((1995), pp. 97ss) percebe esta dificuldade com extrema perspicácia.

²⁹ Isso nos coloca frente à pergunta acerca do estatuto deste permanente: ele tem que ser um objeto externo efetivamente real e, ainda, ocupar um espaço. Será um fenômeno, como Kant sugere? Fenômenos são, porém, representações; o que é afinal este permanente – e o que ele deve ser para que a prova funcione? Se lembrarmos das objeções de Schulze (1792) e Jacobi (1787) (cf. Bonaccini (1997)) veremos que este problema já fora explorado, também, à época de Kant.

³⁰ As decorrências da Exposição Transcendental do Espaço e do Tempo, na Estética, bem como o § 27 (B166ss) da Analítica.

³¹ Vide B220; Strawson, op. cit., pp. 27ss; Proleg. § 13, III, A65-6/ Kant (1982), W. V, 154; Pitschl, op. cit., p. 51; Paton, op. cit., II, p. 386. Heidegger (1987), pp. 174ss/183-4. Sobre a incompatibilidade entre o caráter da substância no Esquematismo (B183-4) e o caráter da mesma na Refutação (B278), veja-se Lehmann, op. cit., pp. 360-61.

termos intuições de *objetos dados* – mas isso não pode ser feito, porque é justamente o que o cético acerca da existência do mundo externo questiona. Em segundo lugar, porque uma regra é algo que difere dos objetos reais por definição. Isto é, regras aqui são normas ou condições da representação e (neste caso) existem enquanto princípios epistêmicos no âmbito da consciência: diferem qualitativamente de entidades extrínsecas à consciência.

A resposta mais acertada para a maioria dos intérpretes³² seria dizer que se trata de um fenômeno. De resto, Kant diz provar a existência de objetos no espaço fora de nós. Como o espaço é a forma do sentido externo, e por isso, dos fenômenos externos – a julgar pelas teses da Estética –, dizer objetos externos “no espaço fora de mim” é quase uma tautologia. Indica, no mínimo, que este permanente deve ser um fenômeno. Porém, eis que fenômenos são representações que podem ser subjetivas ou objetivas. Decerto Kant estará então falando de fenômenos enquanto representações objetivas. O problema pareceria resolvido: o permanente é um fenômeno. Todavia, se fenômenos são representações, como vimos, Kant não pode apelar a eles para provar que há objetos efetivamente reais dando conteúdo e corpo às representações objetivas chamadas fenômenos. Não somente porque cometeria um círculo, mas sobretudo porque o que o cético questiona é a possibilidade real de representações objetivas; portanto, a existência efetiva do mundo *físico* como tal³³.

³² Paton (op. cit., II, pp. 377-8), Allison (op. cit., pp. 294ss), Verneaux (op. cit., pp. 71ss, pp. 75-6), Ewing (op. cit., pp. 178-9), Pitschl (op. cit., pp. 47ss), Boutroux (op. cit., p. 111).

³³ Talvez por isso Frangiotti argumente que a Refutação (B) é incompatível com o idealismo transcendental ((1995), pp. 97-8, p. 104). De resto, se o permanente está no espaço, então é condicionado pelas condições do nosso conhecimento. Desse modo, surge a pergunta: “como algo que é fabricado pelas

A questão parece levar a uma *aporia*. Afinal, como diz Frangiotti³⁴, em que sentido devemos compreender a exterioridade dos objetos fora de mim na Refutação? Não pode ser considerada do ponto de vista transcendental, posto que neste caso o que é condicionado por nossas faculdades de conhecimento não pode ser ele mesmo uma condição, como a Refutação o requer, isto é, como quesito epistêmico da consciência de nossa existência no tempo. Do ponto de vista transcendental os objetos no espaço são considerados como fenômenos porque dependem das condições subjetivas da nossa mente; não como algo do qual *nós* dependemos. Ora, será que Kant fala do permanente do ponto de vista empírico? Com certeza não o fez na crítica do quarto paralogismo da primeira edição da Crítica, onde nos diz que os objetos dos sentidos são “meras representações” (A369), isto é, “meros fenômenos” (A370/A372); uma vez que só se pode dizer que os objetos

nossas condições de conhecimento pode vir a ser ele mesmo uma condição de conhecimento?” (ibid., 1995, p. 98). Guyer sustenta algo parecido, como Moltke S. Gram ((1982), p. 139, apud Guyer, p. 452): não que a Refutação seja incompatível com o idealismo transcendental, mas que a refutação não utiliza “transcendental idealist premises” (Guyer (1987), pp. 282-3, cf. p. 289, cf. pp. 328-9, p. 415), e nesse sentido parece que ela poderia escapar a certas dificuldades apontadas no idealismo transcendental (cf. ibid. pp. 333ss, pp. 413-15), posição que o decurso desta nossa análise mostrará incompatível com a letra e o espírito da Crítica.

³⁴ Ib., p. 98. Cf. Landim, op. cit., pp. 326ss. Concordamos com Frangiotti em grande parte, mas o leitor atento perceberá que nosso tratamento é um pouco diferente. A dissidência básica consiste em que enquanto para Frangiotti as dificuldades são oriundas do fato de que a Refutação (B) seria incompatível com o escopo kantiano (com o Idealismo Transcendental), nós achamos que elas são fruto do Idealismo Transcendental. Não obstante, acompanharemos de perto o resultado de Frangiotti naquilo que nos parece inatacável e complementaremos o que nos parece faltar em sua análise, até por haver uma óbvia diferença de escopo. A justificação detalhada e completa desta nossa leitura não pode ser dada aqui, mas pode ser encontrada em outro lugar (Bonaccini (1997)).

dos sentidos são representações, fenômenos enquanto *objetos de uma experiência possível*, do ponto de vista transcendental (do ponto de vista empírico fenômenos e representações são estados de consciência, *modificações* do sentido interno provocadas pela afecção das coisas ou do próprio entendimento sobre a sensibilidade³⁵). Com razão, diz Frangiotti, dizer o contrário seria aproximar Kant a Berkeley; precisamente o contrário do que Kant se propõe a mostrar naquelas passagens. Mas não será, então, que Kant se refere ao permanente, pelo menos na segunda edição da Crítica, do ponto de vista empírico? Isso tampouco é possível, uma vez que do ponto de vista empírico “não tentamos justificar [provar] qualquer tipo de conhecimento. Apenas descrevemos o mundo externo”³⁶. E aqui, devemos lembrar, não pode se tratar de uma mera descrição do mundo externo, visto que este está em suspenso pela objeção do cético: é preciso *provar* que o mundo externo existe³⁷. A refutação requer então uma prova, uma justificação que só pode ser oferecida do ponto de vista transcendental. Porém, se o permanente não pode ser entendido do ponto de vista transcendental, o

³⁵ Curiosamente, se admitirmos com Guyer que a Refutação é uma prova independente das premissas do idealismo transcendental, o que já é complicado, parece que o realismo que ele atribui a Kant implicará algo parecido a objetos empíricos (?).

³⁶ Ibid., p. 99.

³⁷ Frangiotti defende este ponto diferentemente: “porque neste caso seria visto como um item meramente descritível no mundo externo e, mais uma vez, não poderia ser pensado como uma condição do nosso conhecimento ..” (p. 99). Na p. 100, porém, chega a formulá-lo de modo análogo ao nosso. Frangiotti acha que a prova deve ser a priori para harmonizar-se com os Princípios, e que isso não é suficiente para provar o que Kant precisa. Aqui é que a tese de Guyer (do sucesso do argumento) parece difícil de aceitar frente ao desafio cético, ainda que os textos possam apoiá-lo: justo por ter de se comprometer com um “realismo”, que é o que está em questão (!) (cf. (1987), pp. 11-12, 290ss, 297, 305-316, 323ss, 414-415).

problema permanece em pé. E se o permanente for considerado *a posteriori*, além disso significar praticamente a vitória do cético (porque o que exige de nós é uma prova *a priori*, a saber, uma que não prejudique a existência do que está em questão)³⁸, também será difícil entender como, do ponto de vista da Filosofia Transcendental, um objeto empírico, um permanente no nível empírico, poderia ser condição de nossa experiência interna. Condições epistêmicas – bem como uma prova *a priori* a partir das mesmas – só fazem sentido no nível da reflexão transcendental³⁹. Por conseguinte, um objeto empírico não pode ser uma condição epistêmica. Não obstante, a prova pretende que a experiência interna (a determinação da minha existência no tempo) demonstra a “existência de coisas reais que percebo fora de mim” (KrV B275), isto é, de objetos empíricos.

Na verdade, parece que Kant deveria admitir que o único modo de provar a existência de *objetos* externos é apelando a coisas reais em si mesmas e independentes não só das representações que delas nos fazemos mas, inclusive, das condições subjetivas da sensibilidade e do

³⁸ *Ib.*, p. 100. Cf. Sá Pereira (1995), p. 101. Este autor, porém, acha absurda a objeção e propõe um critério verificacionista para sua solução. Solução parecida (dir-se-ia “pragmática”) propunha Alfred J. Ayer em seu *Language, Truth and Logic* ((1946), pp. 159ss). Com diferentes razões ambos consideram errado exigir uma prova *a priori* da existência dos objetos externos. Parece-nos que isso não é uma resposta. Cf. Strawson, *op. cit.*, pp. 132ss.

³⁹ Skorpen (1968), p. 28 (apud Frangiotti (1995), p. 99, nota 23), defende que o permanente na Refutação (B) deve ser entendido empiricamente, isto é, *a posteriori*. Até onde eu entendo, a postura de Guyer, a menos que ignore o *punctum questionis*, deve ser entendida neste sentido, uma vez que ele fala de objetos externos no espaço ontologicamente independentes de nós e de nossos estados de consciência (pp. 323ss) que não são coisas em si (pp. 281-283).

entendimento⁴⁰. Evidente que isso contradiz o espírito de sua filosofia; mas, caso contrário, como se poderia provar ao cético que nós e o mundo dos objetos não somos suas ilusões, sonhos, ou mesmo alucinações? Todavia, outra dificuldade seria criada com isso: mesmo que Kant aceitasse desdizer a Estética e a Analítica e resolvesse referir-se “dogmaticamente” a coisas em si mesmas, não haveria possibilidade de uma prova a priori das coisas em si (!). Além disso, aceitar de forma explícita a afecção de coisas em si – deixando de lado por um instante o problema da afecção – explicaria em certo modo como certas representações *poderiam* ser objetivas⁴¹; mas seria insuficiente para *demonstrar* ao cético que *existem* coisas reais às quais se referem *de fato* algumas representações que chamamos objetivas – pois neste caso a objeção do cético nega a possibilidade dessa afecção.

Até aqui, o problema é francamente insolúvel. Mas, será que é o único? Achamos – por enquanto – que não. Para responder a esta

⁴⁰ Porque essas condições são as que fazem com que o dado seja um fenômeno, i. é, uma representação. Landim (op. cit., p. 320) parece reconhecer este ponto crucial com relação ao argumento da crítica do quarto paralogismo; nas páginas 326-7, porém, refere-se ao mesmo aspecto, caracterizando-o como um sério problema que Kant deve enfrentar na segunda edição para romper com o fenomenalismo da primeira (em A367ss.). O leitor atento perceberá que a mesma alegação já tinha sido feita por Jacobi (1787 e 1976-80, vol. II) no Apêndice do livro sobre Idealismo e Realismo. Anos depois, em 1815, Jacobi ainda vai retomá-la referindo à Refutação (B) (vide Jacobis Werke, 1976-80, vol. II, Vorrede, pp. 3ss.).

⁴¹ Como diria o bom Descartes da Terceira Meditação, mesmo que admitíssemos que certas representações pressupõem coisas externas ao pensamento como suas causas, disso não se segue que minhas representações sejam semelhantes às causas em questão. De quebra, se não tenho como dizer que são semelhantes, o que funda minha certeza de que as causas são externas?

pergunta, no entanto, é preciso examinar outros aspectos na prova oferecida por Kant.

3. A QUESTÃO DA ORIGEM DAS REPRESENTAÇÕES E A IMPOSSIBILIDADE DE UMA RESPOSTA SATISFATÓRIA À OBJEÇÃO CÉTICA

O ponto de partida de Kant é o mesmo que o de Descartes⁴². É indubitável que tenho representações, ainda que isso não seja suficiente para dizer que elas são objetivas, isto é, que se referem de fato a objetos realmente existentes. Ocorre, porém, que minhas representações são instáveis; aparecem como um fluxo sucessivo de estados de consciência. Por conseguinte, são dadas como algo temporal e mutável. Entretanto, a primeira analogia ensina que para determiná-las como temporais, ou seja, como um fluxo de sucessivas representações, é preciso reportá-las a algo *permanente* que lhes sirva de apoio; algo duradouro que permaneça na série de configurações sucessivas recebidas pela minha consciência enquanto sofre a mudança. É de algum modo necessário supor que *eu existo* no tempo para que possa haver representações minhas que eu experimento como um fluxo de estados de consciência sucessivos⁴³. Pode-se inferir disso que *eu* sou este permanente? Aparentemente, estas representações me são imediatamente dadas de modo evidentíssimo; e enquanto mudam pressupõem necessariamente um *substratum* permanente na percepção que não pode ser só representação, na medida em

⁴² Contudo, vale lembrar que Kant parte desse ponto para refutá-lo. Kant vai criticar Descartes sobretudo por ter confundido a representação intelectual da espontaneidade do eu com uma intuição intelectual da nossa existência. Vide KrV B274/B278/BXL. Cf. com A348-380 e B399-B422 nota; Lehman, op. cit., p. 360; Verneaux, op. cit., p. 73; Landim, op. cit., pp. 318-19; Strawson, op. cit., pp. 163ss; Allison, op. cit., pp. 278ss, p. 282, pp. 295-6. Vide também Bonaccini (1996).

⁴³ Cf. Boutroux, op. cit., p. 110.

que opera bem antes como o suporte desta⁴⁴. Se eu permaneço idêntico a mim mesmo enquanto penso, ao longo da série sucessiva destes estados de consciência que chamo minhas representações, não sou então eu mesmo que torno possível a determinação temporal de minha existência? Não sou eu quem, através do tempo em que as representações se sucedem umas às outras, existe e torna possível a determinação temporal delas e de mim mesmo, enquanto as tenho e sou capaz de reconhecê-las como minhas?

Dito de outro modo: parece como se fôssemos tentados a inferir que o nosso eu é de fato aquele permanente que não pode ser mera representação porque é antes de mais nada o suporte de todas as representações. De resto, se eu não existisse “fora” das minhas representações, ou seja, se a consciência da minha identidade no tempo em que mudam os meus estados não me forçasse a pensar-me a mim mesmo como *algo* que não se reduz às representações que tenho de mim internamente enquanto penso, por conseguinte, se eu não fosse algo *permanente*, não seria incapaz de percebê-las sucessivamente como o fluxo dos meus estados de consciência?

É difícil furtar-se a essa conclusão. Ainda assim, parece descabido concordar em extraí-la; e isso por duas razões. A primeira é que o fato de que os meus estados de consciência requeiram a existência de um (meu) eu permanente que lhes sirva de suporte não parece ser suficiente para provar que os fenômenos, enquanto representações (e, portanto, estados de consciência), se reportam efetivamente a coisas reais permanentes além das representações⁴⁵. A segunda reside em que aquela conclusão

⁴⁴ Vide B275/BXXXIX nota, que parecem sugerir isso. Sobre a relação entre a espontaneidade da apercepção e a consciência empírica da existência no tempo, veja-se: Allison, op. cit., pp. 278ss; Lehman, op. cit., pp. 358ss; Landim, op. cit., pp. 322-7.

⁴⁵ Este ponto será discutido no pormenor um pouco mais adiante.

implicaria operar de modo análogo a Descartes: nos levaria a inferir a partir da análise da consciência de um fluxo determinado de representações (eu penso x , y , z etc.) a existência do sujeito lógico (eu sou S) como se fosse uma entidade permanente e extra-representacional (uma substância) – seja como uma *res cogitans* no sentido cartesiano⁴⁶, seja como um corpo, um objeto espacial num sentido diverso do cartesiano (que em princípio duvida que nossas representações de corpos extensos correspondam a objetos realmente existentes fora delas até que se demonstre o contrário). Mas Kant não poderia refutar Descartes desse modo, se considerasse que o erro de Descartes seria ter confundido a mera apercepção com o conhecimento “noumenal” de mim mesmo enquanto substância⁴⁷. Pois da mera representação da unidade da consciência, e da análise da consciência de si no mero pensamento em geral não extraio o conhecimento de mim mesmo como objeto; nem, portanto, a identidade pessoal de mim mesmo enquanto substância (pensante)⁴⁸. A representação dada na consciência do “eu penso”, embora seja “intelectual”, isto é, expresse a mera forma lógica ou o sujeito lógico do pensamento⁴⁹, ocorre por ocasião de representações, de conteúdos de consciência que advêm no fluxo instável do sentido interno e de acordo com a forma temporal do mesmo. Isso significa dizer que para Kant Descartes teria confundido não apenas o sujeito lógico do pensamento com o eu em si mesmo enquanto substância, mas

⁴⁶ Veja-se a Meditação Segunda, §§ 3, 4, 9.

⁴⁷ Vide B409-10; cf. Allison, op. cit., pp. 281ss/294ss; Bonaccini (1996).

⁴⁸ B408-10; B412-13; cf. Bonaccini (1996), pp. 61-63; Allison, op. cit., pp. 281ss, pp. 294-6.

⁴⁹ Vide a nota anterior. Cf. B157 e B404.

também que isso só ocorreu porque Descartes teria obliterado que o “eu penso” é dado numa experiência interna⁵⁰.

A mera consciência do eu penso contém a forma indeterminada do pensamento em geral referida à forma da temporalidade, a um múltiplo *priori*⁵¹; por isso ela não fornece nenhuma intuição *determinada* de qualquer objeto; nem mesmo do nosso eu como objeto⁵². A menos que tivéssemos uma intuição intelectual de nós mesmos, uma intuição imediata que gerasse o seu objeto ao intuí-lo, sem necessidade de que este lhe fosse dado mediante afecção. Mas como seres racionais finitos são dotados de uma sensibilidade e precisam que os objetos lhe sejam dados alhures, esta possibilidade está descartada (BXL)⁵³. Nem a mera análise da unidade lógica da consciência de si no pensamento em geral, nem uma intuição intelectual (porque nossas intuições são sempre necessariamente sensíveis) podem oferecer um conhecimento do eu enquanto existe no tempo; ou seja, nada disso é suficiente para que se obtenha a consciência empiricamente determinada de minha existência no tempo⁵⁴. É preciso que o sentido interno seja de algum modo afetado

⁵⁰ Vide BXLn; Loses Blatt Leningrad I, Vorderseite; cf. Landim, op. cit., p. 326; Guyer, op.cit., pp. 292ss.

⁵¹ Vide por exemplo, A177-8/B220ss. Em B404 Kant falava de “percepção indeterminada”. Cf. Allison, op. cit., pp. 296-7ss. Cf. também A343/B401.

⁵² Allison chega a dizer (pp. 298-99) que a modificação introduzida no prefácio (B) visa a evitar entender este permanente como sendo a própria *res cogitans* – o permanente não pode ser uma intuição em mim, mas o que nela é intuído.

⁵³ Cf. B278 e B408.

⁵⁴ Allison (pp. 297ss), Aquila (p. 261) e Lehmann (pp. 355-6), entre outros, concordam em que a premissa da Refutação (a consciência da minha existência determinada no tempo) envolve conhecimento de si por parte do eu em alguma medida – e não a mera consciência, como pensam Bennet e Strawson – porque se trata de experiência interna (BXL). Sobre isso ver também a interessante posição de Guyer (op. cit., pp. 292-3).

para que intuições internas ocorram; modificações do sentido interno submetidas a sua forma temporal⁵⁵. Só tenho consciência de que *eu* penso, se penso em alguma coisa; se penso em alguma coisa, tenho uma ou mais representações; se tenho representações, elas *aparecem* como uma série sucessiva de estados de consciência ocorrendo em mim – minhas representações. Assim, eu que penso, enquanto sujeito do meu pensamento em geral, refiro-me a um conteúdo empírico que penso em mim, no interior de minha consciência, como um objeto (um predicado) de um juízo possível. Se, porém, tenho de fato representações, tenho intuições internas⁵⁶.

A questão que se coloca para nós nesta circunstância é: *se* a consciência empírica da minha existência é dada por ocasião de intuições internas de mim mesmo enquanto objeto (fenômeno), dado mediante auto-afecção no sentido interno, *ou* se essas representações vêm de alhures⁵⁷. Kant manifesta-se de maneiras diversas a esse respeito. Às

⁵⁵ Cf. B406-7. Assim, para que Descartes pudesse afirmar a existência do eu como substância (mas não como coisa em si e sim como substância fenomenal) seria preciso que um múltiplo de representações lhe fosse dado no sentido interno, a fim de reuni-lo na consciência de uma experiência. A forma temporal (como múltiplo a priori) é insuficiente para caracterizar o conhecimento do eu como objeto, na medida em que a categoria de substância só pode aplicar-se a intuições empíricas, ainda que neste caso eles sejam internas. Mas desse modo o conhecimento seria empírico (A343/B401; cf. A346-7/B404-6). Não havendo intuição intelectual da substância, por conseguinte, Descartes não podia inferir um conhecimento puro do eu (como “res cogitans”) a partir da mera análise do Eu penso. (Vide ainda B407-8/ B422-3 nota; cf. com Bonaccini (1996), pp. 61ss).

⁵⁶ O que para Kant pressupõe a existência “como já dada” (B158ss) – mas não a prova, como quer Descartes. De resto, comparando B132 com BXLn e B399, parece que Kant identifica Eu penso e Eu sou. Em A343/B401 diz que “Eu penso” é o “conhecimento do empírico em geral”.

⁵⁷ Sobre toda esta discussão, veja-se Allison, op. cit, pp. 294ss. Strawson vê as coisas desse modo (op. cit., p. 238), mas não se limita a isto: aponta o problema do

vezes parece afirmar que essas intuições internas são percepções de nós mesmos tal como aparecemos, como fenômenos submetidos à forma do tempo; é o que está implícito quando Kant sustenta que só conhecemos nosso eu tal como ele nos aparece e jamais como ele seria em si mesmo, como um nômemo⁵⁸. Por outro lado, entretanto, a Estética ensinava que o conteúdo do sentido interno é constituído *apenas* pelas representações de objetos dados no sentido externo: “.. que na intuição interna as representações dos sentidos externos constituem propriamente a matéria com que ocupamos nosso ânimo (*Gemüth*) ..”⁵⁹.

Vale dizer que o próprio Kant parece oferecer duas vias de interpretação conflitantes⁶⁰ acerca do conteúdo das representações internas (cuja forma é o tempo): ou bem são manifestações do nosso eu, ou então são representações oriundas da afecção de objetos externos.

estatuto do eu, que a rigor não pode ser afirmado como nômemo (reconhecendo contudo que sem isso não se entende a filosofia prática de Kant – p. 241) (cf. B574) nem como mero fenômeno (ib., pp. 248-9). Allison ((1983), ib., pp. 288-9) dá razão em parte a Strawson, mas acha que se trata de um problema de linguagem. Sua solução, porém, não resolve, porque não basta distinguir o eu da aprecepção do eu noumenal (p. 293), uma vez que este eu deve ser outra coisa “além” do que é quando está submetido às condições epistêmicas. Deve existir em si, fora dessas condições, e também sob elas, de modo que ao abstrai-las o problema persiste. A diferença entre a atividade e a consciência da atividade não parece ser tudo que Kant admite do sujeito.

⁵⁸ Por exemplo, B153/B158. Cf. B154 (sobre a influência do entendimento sobre o sentido interno). Ver ainda B67-8; B408-9 e Loses Blatt Leningrad I, Vom Inneren Sinn, op. cit. (Vorderseite).

⁵⁹ O mesmo é afirmado na Antropologia, § 7, BA 25-26/26nota ss (Kant, 1982, Werke XII, pp. 425-431). Cf. Holzhey, op. cit., pp. 235ss. É interessante confrontar estas passagens e as anteriores (B153/B154, B158, B408-9) com A33-34/B49-51.

⁶⁰ Algumas dessas dificuldades são discutidas com propriedade por R.P. Wolff, op. cit., pp. 193-202.

Qual o problema disso? Bem, se as representações não forem somente representações oriundas da afecção de objetos – sabemos que pelo menos *algumas* delas são para Kant modificações do sentido interno ocorridas com base na afecção de objetos dados na intuição –, é preciso admitir que elas seriam fenômenos do nosso eu, ou seja, o nosso eu *aparecendo* submetido a certas condições. Assim, seriam fenômenos ou manifestações do nosso eu como fenômeno. Nesse caso, parece que seria possível interpretar o permanente que possibilita o fluxo de estados de consciência na Refutação (B) como o próprio eu – apesar de ser isto, em certo modo, algo análogo ao que Kant critica em Descartes. Por outro lado, se esse não for o caso, então será preciso admitir que *todo* estado de consciência, enquanto representação, é direta ou indiretamente oriundo dos objetos externos.

Ao que parece, a prova da Refutação (B) deveria ser entendida desse modo: como toda representação é representação de um objeto externo ou de outras representações dentre as quais alguma é oriunda do sentido externo, admitir que tenho representações significa pressupor necessariamente que há objetos (permanentes) que são representados, o que *parece* mais promissor para o escopo da Refutação⁶¹. Examinemos essa dificuldade à luz da prova.

A primeira linha da prova reza: sou consciente da minha existência enquanto ela é determinada no tempo. Isto é, tenho consciência de minha existência temporal. O que equivale a dizer que sou consciente

⁶¹ Na nossa compreensão do problema, Allison (op. cit., pp. 297ss) não está tão longe desta tese (sobretudo pp. 302-4) (ver ainda pp. 280-1). Holzhey, ainda que diferente, parte do mesmo princípio, a saber, que representações (internas) supõem um conteúdo extrínseco à consciência (cf. op. cit., pp. 235-38). Dizer que os conteúdos da mente, enquanto objetos do sentido interno, não vêm da própria mente, nem como nômeno nem como fenômeno (Allison, pp. 290-3), implica admitir a tese que eles vêm de fora (como em B67).

de mim mesmo como uma substância que existe no tempo. Como sei eu que existo no tempo? Se considero que os estados de consciência são fenômenos do meu eu, intuições internas de mim mesmo (enquanto meu entendimento afeta o meu sentido interno⁶²), então sei que existo no tempo mediante a aplicação da categoria de substância, a qual aplico de acordo com uma analogia temporal: substância é *a priori* o que não muda e permanece idêntico através das mudanças. A julgar pelo resultado da primeira analogia, isso ocorre por ocasião da torrente sucessiva dos meus estados de consciência, uma vez que eu me apercebo idêntico através das várias representações que tenho e experimento internamente como mudanças de meu estado⁶³ (mudanças que, para Descartes, são meus pensamentos, enquanto penso⁶⁴, e às quais tenho acesso imediato). Kant admite essa tese cartesiana e a usa como premissa para refutá-lo, acrescentando que toda mudança, na medida em que não pode ser representada senão com base numa série sucessiva, requer um permanente: só podemos representar o que muda como uma sucessão em referência a algo que não muda. E este pensamento não pode ser uma representação, porque – como vimos – ele seria justamente a condição sob a qual posso ter representações (na medida em que ter representações significa ser consciente de uma série sucessiva de estados de consciência)⁶⁵. Isso significa que ter a consciência imediata de certas representações pressupõe necessariamente a existência de algo perma-

⁶² Cf. por exemplo, B152-3. Vide Vaihinger, op. cit., II, pp. 481ss.

⁶³ Uma posição semelhante (ao nosso ver aparentada com a tese leibniziana da *aquisitio originaria*, que acima mencionamos com referência à afecção de objetos externos) é defendida por Allison (ib., pp. 280ss): as representações são a ocasião da atividade (da ocorrência) da apercepção. Parece-nos correta.

⁶⁴ Sobre Descartes, ver *Meditação Segunda*, § 9ss./§16; *Terceira*, § 1. Cf. *Reflexionen* (Erdmann), n° 385, op. cit., II, pp. 118-19.

⁶⁵ B275/BXXXIXn/BXLn.

nente em relação ao qual são representadas⁶⁶. Mas disso parece seguir-se que *eu* sou esse permanente – não que esse permanente seja um objeto externo qualquer que exista independente de minhas representações⁶⁷. Melhor: parece impor-se que *tenho a necessidade* de representar-me um permanente como *a* condição de possibilidade da consciência de minhas sucessivas representações. Poder-se-ia por isso objetar, como Kant previu⁶⁸, que a rigor não tenho consciência senão de minhas representações, portanto, que disso não se segue que elas sejam objetivas; que não sejam produtos da imaginação, meras ficções. De resto, o texto de Kant oferece duas respostas possíveis e não de todo satisfatórias.

A primeira (1) seria repetir a premissa da prova: estou ciente – mediante experiência interna – da minha existência e da sua determinabilidade no tempo, uma vez que me é empiricamente dada como um eu que tem duração e permanece o mesmo através da sucessão das mudanças ocorridas em mim⁶⁹. Mas visto que isso é um outro modo de formular a tese de Descartes – para que eu pense, isto é, para que haja representações (a consciência de minhas representações)⁷⁰ é preciso que eu exista –, só pode servir de argumento para dizer que minhas representações pressupõem minha existência como algo que permanece no tempo. Não se pode extrair disso nem que essa minha existência ocorre no espaço, nem muito menos ainda que pressupõe a existência de objetos no espaço.

⁶⁶ Vide B158n. Deixamos por ora de lado as dificuldades colocadas no item anterior pela ambigüidade do permanente.

⁶⁷ Guyer reconhece que do fato de que minhas representações pressuponham algo permanente não se segue necessariamente que este permanente não possa ser o meu eu (op.cit., pp. 283-4):

⁶⁸ BXXXIX-BXLI nota; B275; B278.

⁶⁹ Vide BXXXIX-XL n; cf. B275-6; Strawson, op. cit., p. 164.

⁷⁰ Descartes, Segunda Meditação, § 4. Cf. A355; Allison, op. cit., pp. 280-81.

A outra resposta (2) é a que Kant oferece na Terceira Observação (B278-9), ainda que já adiantada na nota da Primeira Observação (B277nota) e retomada no prefácio (BXL nota). Esta segunda resposta apresenta duas complicações.

A primeira (2a) é que Kant diz *ter voltado o jogo do idealismo contra si*: contra aqueles que reconhecem a evidência imediata da experiência interna, mas negam que dela (como efeito) se possa inferir a causa das representações, alegando que a causa poderia ter sua fonte em nós mesmos e não nas coisas externas⁷¹, isto é, contra aqueles que afirmam que poderíamos atribuir *falsamente* a causa de nossas representações a coisas externas, Kant *pretende provar a evidência imediata da experiência externa* (B276-277)⁷². A complicação reside primeiramente em que *não é possível provar uma evidência imediata*: ela é *evidente*, ou não. Depois, a objeção do cético “idealista” põe em questão a *evidência* imediata da percepção de objetos externos: a evidência, se existe, já não pode ser dita de nada “externo”(!). De resto, se ela não pode ser considerada certa, então não é evidente. Portanto, prová-la, supondo que isso fosse possível, não seria alegar a sua evidência mas significaria oferecer uma prova indireta; exatamente o que Kant faz, tentando mostrar que a evidência da experiência interna *pressupõe* a existência real de objetos externos, ou seja, que é *mediada* pela experiência externa⁷³.

Duas objeções podem ser feitas ao que acabamos de afirmar (2a): em primeiro lugar (2.aa), Kant não fala de evidência, mas diz tão somente que “.. foi provado que na verdade é a experiência externa que é imediata, que só por meio dela não é possível a consciência de nossa

⁷¹ Cf. Terceira Meditação, § 13, § 19; cf. Sexta Meditação, § 15. Vide também Landim, op. cit., pp. 327ss.

⁷² Cf. A368.

⁷³ Cf. B279: “Aqui apenas devia ser provado que a experiência interna em geral só é possível através da experiência externa em geral ..”.

própria existência, mas sim [a consciência] da sua determinação no tempo, isto é, da experiência interna” (B277); em segundo (2.ab), não basta dizer que a prova é indireta para negar que ela possa provar uma evidência, pois a Refutação tornaria “evidente”, precisamente, que a experiência externa é imediata. A primeira objeção (2.aa) pode ser respondida dizendo que o que está em jogo com essa imediatez são representações de uma experiência que é incorrigível, indubitável, *imediatamente* evidente de modo claro e distinto, mas que não me garante por si só que seja mais do que interna⁷⁴. O que Descartes põe em dúvida é porque não é incorrigível⁷⁵; é porque não resiste ao exame corrosivo de

⁷⁴ Vale lembrar que Kant pretende refutar Descartes a partir do que este admitia. Pois bem, na primeira meditação Descartes formulava metodicamente uma dúvida acerca de tudo que não fosse absolutamente evidente (§ 2), começando pelo argumento do erro dos sentidos (§ 3), passando pelo do sonho (§§ 4ss) e culminando com as hipóteses do Deus Enganador (§ 9) e do Gênio Maligno (§ 12). Na segunda meditação conquistava a primeira certeza com o cogito (§ 4), e pela análise do *cógito* chegava a conquistar a segunda certeza (“sou uma coisa pensante”) (II, §§ 7-9) e a terceira certeza (“o espírito é mais fácil de conhecer que o corpo”) (II, § 17-18). Na Meditação Terceira (§ 2) Descartes inicia, através da análise da segunda certeza extraída do *cógito*, uma investigação que fornecerá a regra da verdade (“Estou certo de que sou uma coisa pensante, mas não saberei também o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa?”), acabando por provar que as idéias claras e distintas têm um valor objetivo imediatamente evidente (IV, § 17) (mas ainda insuficiente para garantir a verdade das essências matemáticas e a existência dos corpos, o que será provado respectivamente nas Meditações V e VI). Portanto, pode-se dizer que a indubitabilidade do *cógito* comporta uma evidência imediata, cuja característica é ser clara e distinta. Sobre isso Landim, op. cit., pp. 336-338; Williams, op. cit., pp. 52-3.

⁷⁵ Já na Primeira Meditação, os argumentos do erro dos sentidos e do sonho põem em questão a existência dos corpos. A hipótese do gênio maligno não apenas põe em questão as evidências matemáticas mas arremata a dúvida sobre a

tomar por falso tudo que não for indubitável⁷⁶. E não é indubitável que os objetos que vejo existam realmente fora de mim, nem que se existem sejam como os vejo, posto que poderia estar sonhando, ou ainda estar sendo enganado por um gênio maligno. A segunda objeção (2.ab) é mais difícil de responder. É evidente que não basta dizer que a prova é indireta para negar que ela possa provar uma evidência. O problema é *como* a refutação, que é uma prova indireta – independente de considerá-la como um *argumento transcendental* ou como uma *reductio ad absurdum* –, poderia provar essa evidência; e *se* essa evidência pode ser identificada à evidência da existência de objetos externos. A nossa resposta seria dizer que se a prova é bem-sucedida, então ela fornece uma evidência; mas a evidência de que *A* é condição de *B* (de que a consciência da experiência da existência real de objetos externos é condição de possibilidade da consciência (empírica) da minha existência no tempo) é uma *noésis*, e não uma *aísthesis*⁷⁷. Ora, para que a objeção funcionasse seria preciso que a evidência da prova não fosse a consciência da necessidade de uma conexão entre as premissas e as conseqüências de um argumento, uma *noésis*, como é o caso; seria preciso que fosse uma evidência imediata sensível, uma *aísthesis*, cuja possibilidade é precisamente o que o cético cartesiano põe em questão⁷⁸.

existência dos corpos sensíveis que me represento deixando o mundo físico em suspenso (§ 12).

⁷⁶ Primeira Meditação, § 2.

⁷⁷ Cremos que as observações de Kant (em A784/B812ss.) podem em certo modo ancorar o nosso argumento. Guyer (op.cit., p. 325) testemunha que em 1787 Kant aceita a distinção entre conhecimento inferencial e conhecimento imediato, o que parece não conflitar com nossa alegação. Sobre o sentido de *noésis* e *aísthesis*, cf. Peters (s/d), pp. 19-27 (“*aísthesis*”); pp. 148-56 (“*noésis*”).

⁷⁸ Usamos as palavras gregas para tornar mais clara a diferença radical (tradicionalmente aceita) entre uma evidência sensível e uma evidência inteligível, uma vez que tanto Descartes como Kant aceitam esta distinção oriunda basicamente de

A segunda complicação (2.b) da segunda resposta (2) oferecida por Kant à objeção do cético (segundo a qual minhas representações poderiam não ser representações objetivas de um permanente realmente existente fora de mim) tampouco permite resolver o problema. O princípio da resposta é a diferença entre experiência e imaginação, ficção ou sonho. Como o que a objeção põe em questão é que haja experiência externa, o objetor não pode aceitar a alegação que essas representações não são meras ficções mas sim experiências de objetos externos. Allison salientou procedentemente que não seria suficiente dizer que as representações supõem um permanente e que este só é possível mediante algo fora de mim; é preciso ainda mostrar que se trata da experiência e não de imaginação. E não se pode dizer que a distinção só pode ser feita empiricamente porque o cético está negando essa possibilidade⁷⁹. O cético pode aceitar a necessidade de representações de coisas externas sem que isso signifique para ele admitir que estas últimas existem para além dessas representações. Allison sustenta que esta resposta de Kant é inadequada⁸⁰, e com toda razão.

Na nota da Primeira Observação (B277), como apoio à afirmação supramencionada (que a prova demonstraria a evidência imediata da experiência externa), Kant parece sugerir que se a objeção do cético fosse válida não teríamos um sentido externo e sim uma “imaginação externa” (*äussere Einbildung*); e que para “imaginar algo externo, isto é, exibi-lo ao sentido na intuição (*dem Sinne in der Anschauung darzustellen*), já temos que ter um sentido externo”; caso contrário a “própria faculdade de intuição,

Platão e Aristóteles (embora já possa ser identificada, segundo alguns, em Parmênides). Cf. Rorty (1994), pp. 162ss.

⁷⁹ Allison, op. cit., pp. 300s. Cf. Frangiotti (1995) e ((1999), p. 82, p. 90).

⁸⁰ *Ib.*, pp. 301-2.

que deve ser determinada através da imaginação, seria aniquilada”⁸¹. Na Terceira Observação (B278-279) Kant reconstrói a objeção para responder que as representações não podem ser unicamente “o mero efeito da imaginação (tanto no sonho como na alucinação (*Wahnsinn*))”, porque a própria imaginação só é possível “através da reprodução das percepções externas passadas, as quais, como se mostrou, apenas são possíveis mediante a realidade de objetos externos” (B278)⁸². Portanto, diz Kant, provou-se “que a experiência interna em geral só é possível através da experiência externa em geral” (B279). Se ela é experiência ou imaginação, deve ser pesado em suas determinações de acordo “com os critérios de toda experiência efetivamente real” (ib.). No prefácio (BXL), Kant ainda vai acrescentar que não se trata de imaginação porque, visto que a “consciência de minha existência no tempo está vinculada de modo idêntico (*ist .. identisch verbunden*) à consciência de uma relação a algo fora de mim”, o que conecta o sentido externo de modo indissolúvel com o interno é a experiência, e não a imaginação, pois o sentido externo “já é em si uma referência da intuição a algo externo”⁸³.

Atentando, porém, para a nota da Primeira Observação fica claro que: 1) pressupõe a possibilidade de distinguir o sentido interno do sentido externo; 2) pressupõe certos elementos da Analítica, notada-

⁸¹ Ib. Esta é uma das passagens que dão a entender a compatibilidade ou a possibilidade de entender a compatibilidade entre a Estética, certas passagens da Analítica (notadamente, A99, A102, B160n) e as Analogias. R. P. Wolff (op. cit., pp. 151ss.) acha que são incompatíveis. Cf. Tuschling, op. cit., pp. 234ss; Rorty, op. cit., p. 160n. Essa discussão é, como se sabe, bastante antiga.

⁸² Esta é uma das passagens que parecem tornar possível uma interpretação como a de Bennet (1966, 204ss).

⁸³ Ib. Em BXLII nota ainda vai estabelecer uma distinção entre o permanente e a sua representação, como veremos um pouco mais adiante.

mente o § 24 da Dedução⁸⁴. Ambas pressuposições são por sua vez possíveis *unicamente sob a condição do sucesso dos argumentos da Estética*, de acordo com a qual “objetos” são dados na intuição (B33-4) como *fenômenos espaço-temporais* (A41/B60ss). O que Kant diz na Terceira Observação e no Prefácio não difere do que diz na Primeira: repete o mesmo argumento – *que a imaginação pressupõe a experiência de objetos externos* –; mas agora torna explícito o que estava implícito na nota de Primeira Observação, a saber, a necessidade de critérios para discernir a experiência efetiva da imaginação (que são as Analogias)⁸⁵. A idéia central – o nervo da prova – continua a ser que a imaginação pressupõe a experiência e é incapaz de oferecer a representação de objetos no espaço: a alegação que ela seria radicalmente diferente desta experiência. Evidentemente, Kant parte de resultados que devia provar (que a objeção suspendeu), o que torna a prova uma petição ou uma alegação circular. O mero fato de termos “representações externas” é tomado como princípio para provar que temos um *sentido externo* (supostamente diferente do interno) *que se reporta a objetos reais*⁸⁶. Da distinção entre o sentido interno e o externo infere-se que o primeiro seria incapaz de produzir por si só

⁸⁴ B150ss. Cf. com a primeira edição, A100-102.

⁸⁵ Aliás, como as Analogias são insuficientes, como Guyer admite (op.cit., p. 283ss.), para provar o que o cético exige, não podem ser utilizadas no argumento como premissa ou princípio de prova. A alguém que questionasse isto último nós perguntaríamos: se não fossem insuficientes, então por que Kant precisaria de uma Refutação? Voltaremos sobre este ponto. Há ainda outra razão forte para fundar a nossa afirmação.

⁸⁶ Cf. Allison, op. cit., p. 301. A mesma alegação (que a imaginação pressupõe a experiência) é feita nas Reflexões n° 5653-4 (Ak. XVIII, 305-16) e n° 6311-16 (Ak. XVIII, 607-23) – Apud Allison (ibidem).

os dados que seriam do sentido externo. Pressupõe-se, portanto, “que a mente é afetada e percebe objetos realmente existentes”⁸⁷.

Por conseguinte, a resposta de Kant consistiria basicamente em dizer que toda representação intuitiva de objetos (pretensamente) externos inclui sua existência efetiva e não pode ser confundida com a simples imaginação, porque esta só é possível mediante a reprodução de percepções passadas de objetos, e que basta isso para provar que a experiência interna só é possível com base na externa⁸⁸. Mas todo o problema reside em que alegar isto pressupõe que objetos *são* ou *foram dados* e que *há de fato* representações objetivas (que *correspondem* a eles) – precisamente o que Kant devia demonstrar!

Não obstante isto, Kant acha que a prova demonstra que o sentido interno está indissolivelmente ligado ao sentido externo porque somente este é capaz de fornecer o permanente que é condição da representação de série sucessiva de meus estados de consciência. Considerando as dificuldades que acabamos de salientar, Kant não consegue responder à objeção que a representação do permanente como algo externo *não passa de uma representação* de um permanente como condição da sucessão das representações. Nesse caso, impõe-se perguntar: segue-se das alegações da prova que este permanente, enquanto mo represento como condição da sucessão, se reporta necessariamente a um objeto real? Segue-se que o fato de minhas representações exigirem como condição um permanente significa algo mais do que o fato de que *eu* exista “fora delas” (isto é, como sujeito das representações)? Do fato de eu ter que existir (para ter minhas

⁸⁷ Allison, op. cit., p. 301. É bom salientar que Allison tenta outra via mais “adequada” para resolver o problema (pp. 302ss); mas no decorrer desta exposição ver-se-á que ela tampouco resolveria o impasse.

⁸⁸ Cf. Paton, op. cit., II, pp.387ss.

representações) segue-se que estas representações de objetos externos correspondem a coisas permanentes e reais *fora* de minhas representações?⁸⁹. Aparentemente, Kant não aceitaria nem que esse permanente sou eu mesmo, nem que ele seja uma mera representação. Mas será que tem outra alternativa?

Outra tentativa de resposta análoga às anteriores ainda é tentada quase no fim da nota do Prefácio (BXXI, nota). Mas tampouco é adequada porque mais uma vez Kant lança mão da *empíria*, que está em questão: não é o mesmo uma “representação permanente” – diz Kant – que a representação de “algo *permanente* na existência”; porque este *permanece* idêntico a si mesmo, e aquela é uma sucessão (é *variável*). Urge dizer que essa alegação supõe a veracidade da distinção entre a experiência de *coisas*, sua *representação* e as representações *ilusórias* como algo evidente e provado. Mas esta distinção não é estabelecida *a priori*, como o exigiria uma genuína refutação do cético em questão, e sim *a posteriori*, uma vez que a diferenciação entre um objeto (permanente) e uma representação (variável) – como bem lembrara Prauss⁹⁰ – recai na *empíria*. Se isso é assim, entretanto, não somente Kant fracassa em distinguir representações subjetivas de representações objetivas – correspondendo a objetos reais (que não são coisas em si): o problema

⁸⁹ Heidegger (1993, pp. 203ss) acha que a prova fracassa, mas não porque Kant provasse apenas a conexão existente entre o “ser mutável” e o “ser permanente”, e sim por permanecer preso à subjetividade cartesiana (pp. 204-5). Para ele a questão não é insolúvel por ser aporética, mas porque “o próprio ser a recusa” (p. 206). O que Heidegger considera que deve ser questionado é por que fazemos essa pergunta, e por que a fazemos desse modo (206sss). A observação é pertinente – chama a atenção para os limites da filosofia da consciência –, mas não invalida a necessidade de uma investigação da problemática como a que fizemos até agora.

⁹⁰ (1989), p. 48. Vale lembrar, como apontamos acima, que Prauss chega a reconhecer que se trata de uma decisão de Kant o fato de aceitá-la.

consiste também em que a prova somente poderia demonstrar que *se* a sucessão de minhas representações pressupõe um permanente, *então* este permanente (ao que parece) é o meu eu. Dito de outro modo: Kant comete um *salto*. Da consciência empírica de minha existência, à qual chego a partir da sucessão de minhas representações, infere-se que se a sucessão só pode ser representada com relação a um permanente, então é preciso que este exista como sua condição; mas nada me diz que esta seja algo *externo* a mim mesmo. É verdade que devo pensar para ter representações, e que se penso é preciso que exista; pois se não existisse não teria representações. Mas disso não se segue que se possa aplicar este resultado à experiência externa⁹¹. Assim, a prova mostra apenas que se tenho representações, elas têm por condição algo permanente em referência ao qual a sua sucessão é determinada. Descartes diria que disso não se segue necessariamente que este algo permanente tem que existir *fora* de mim, que às minhas idéias sensíveis correspondem corpos extensos de fato⁹². Esse algo poderia ser a minha existência como ser pensante. Mas Kant poderia dizer que esse algo é a temporalidade da minha existência empírica e que esta me remete ao meu corpo permanente no espaço⁹³. Supondo que a crítica de Kant a Descartes fosse correta – o que pelo menos neste ponto não é o caso –, e Kant pudesse de fato ignorar que eu poderia estar sonhando que vejo corpos

⁹¹ Como, de resto, Descartes já percebera (Segunda Meditação, §§ 3, 4, 7; cf. Williams, op. cit., pp. 51-2/177ss). Não é evidente, então, que para haver experiência interna se requeira a experiência externa, como Kant quer em B277.

⁹² Além de Meditações citadas, veja-se as “Segundas Objeções e Respostas” (Descartes, 1979, pp. 145ss) e as “Respostas às Quintas Objeções” (ibid., pp. 177ss).

⁹³ Vide A342/B400. Sobre esta questão veja-se também Holzhey, op. cit., pp. 241-2; Allison, op. cit., p. 269, p. 303; Aquila, op. cit., pp. 276-78; Guyer, op.cit., pp. 312-314, 323-328.

ou que tenho um corpo, ou mesmo que um gênio maligno me engana quando penso que correspondem coisas reais a minhas idéias de corpos extensos, mesmo assim não se seguiria disso senão que: *se* existe um sentido externo pelo qual me represento um permanente no espaço como condição de minhas representações, *então* esse permanente devo ser eu mesmo. Primeiro porque sempre seria possível que a causa dessas representações estivesse em mim, o que Kant reconhecia (A368/ B276-277) referindo-se a Descartes⁹⁴. Segundo, porque a prova demonstra que *se* tenho representações elas têm por condição algo permanente na percepção – percepção que sempre pode ser a percepção interna dos meus estados de consciência. Kant pretende provar que essa condição não é uma representação e que por isso deve ser algo extrínseco à consciência. Mas dificilmente poderá provar que esse algo não sou eu, se os estados de consciência, através dos quais posso determinar a minha existência no tempo, são fenômenos de mim mesmo como objeto do meu sentido interno. De modo algum Kant parece estar autorizado a inferir a partir disso que toda representação remete para um objeto externo existindo no espaço além de mim ou do meu corpo; nem que se meu corpo existe no espaço, há também outros corpos que existem no espaço⁹⁵.

⁹⁴ Veja-se o § 15 da Sexta Meditação (apud Landim, op. cit., p. 330); cf. com Williams, op. cit., pp. 177ss/263-7.

⁹⁵ Cf. BXL-XLInota. Isto se pode alegar contra Allison, op. cit., pp. 302-304, cujo argumento examinamos mais adiante. Para Descartes, porém, como identificava a res extensa à matéria (sobre isto: A. Koyré (s/d), pp. 101ss, pp. 113ss), provar que tenho corpo no espaço poderia implicar que existem objetos externos no espaço. Só que Descartes não prova isto sem antes eliminar a hipótese do gênio maligno e lançar mão do Deus-Veraz, que Kant rejeitaria, sobremaneira quando da análise das provas sobre a existência de Deus (A584/B612ss).

De resto, o evidente fracasso da prova fica claríssimo quando Kant reconhece que para saber *quais* intuições dadas (enquanto representações) correspondem a objetos do sentido externo deveremos observar *cada caso* em particular e constatar-lo (ou não) de acordo com as regras pelas quais a experiência se diferencia da imaginação⁹⁶. Primeiro, porque isso remete de novo para a empiria (como vimos); segundo porque as regras que permitem diferenciar a experiência da imaginação são as Analogias⁹⁷, as quais são insuficientes para refutar o cético, uma vez que pressupõem a validade dos argumentos da Estética; no mínimo a tese da idealidade do espaço e do tempo e o *fato* de que objetos são dados na medida em que afetam os sentidos e provocam sensações. Este último ponto é no caso o mais crucial, porque *pressupõe* que existem objetos – deixando de lado que eles não possam ser meros fenômenos e impliquem o problema da afecção de coisas em si.

Todo o problema é que não basta diferenciar a experiência da imaginação, nem tampouco dizer que sua diferença pode ser determinada *a priori* mediante regras. Porque estas regras pressupõem objetos dados; objetos que afetam os sentidos e provocam sensações. Supõem de antemão que existem objetos e que a experiência externa é real; na suposição da experiência de objetos realmente existentes, enquanto os princípios de sua possibilidade, estas regras “explicam” *como* ela é real. Isto é: *se* há experiência, elas determinam o *que* entra em cena a priori

⁹⁶ B279. Na verdade este é outro lugar onde Kant mistura coerencialismo e correspondencialismo: o cético duvida da possibilidade de haver correspondência entre representações e objetos, e por isso não pode ser contentado com uma resposta coerencialista, uma vez que esta desconsideraria justamente o que está em questão e o daria por aceito. Não basta dizer que há regras de distinção, se essas regras são as Analogias. Cf. Allison, op. cit., pp.300ss.

⁹⁷ B273; Vide Paton, op. cit., II, p. 386; Strawson, op. cit. pp. 275-6.

com condição de possibilidade da mesma⁹⁸. Mas o cético pergunta *se* há *de fato* experiência externa de objetos reais. É importante lembrar que a Refutação (B) ocorre no meio dos Postulados do Pensamento Empírico, onde Kant ressalva que as categorias da modalidade não contribuem no mais mínimo para o conhecimento do objeto, mas expressam “somente sua relação com a faculdade de conhecimento”⁹⁹. É preciso *primeiro* ter já um conceito completo de uma coisa para se perguntar se é possível, real ou necessária. O mesmo ocorre com os Postulados: são os princípios da modalidade e apenas esclarecem conceitos de possibilidade, realidade e necessidade; servem para restringir as categorias a seu uso empírico. Exigem a concordância de um conhecimento com um certo conjunto de condições da experiência. A Refutação (B), como se sabe, segue-se ao segundo postulado da realidade (*Wirklichkeit*). De acordo com isso seria possível conhecer comparativamente a priori a realidade das coisas, *com a ajuda das Analogias* – que são “os princípios da conexão empírica das percepções” (A225/B273). Porém, isso poderia ser feito independente da experiência, mas *não* “independentemente de qualquer referência à forma de uma experiência em geral” (A222/B269) – porque então podem ocorrer meras ficções. Kant mesmo havia admitido que no “que concerne a realidade (*Realität*) é evidente que está vedado pensá-la *in concreto* sem o auxílio da experiência, pois só pode ser reportada à sensação, enquanto matéria da experiência, e não concerne a forma da relação ..” (A223/B270). Assim, esta referência à forma da experiência em geral pressupõe a *possibilidade real de uma experiência* (diferente do sonho, da loucura e da ilusão em geral). Kant confessa de fato estar “.. partindo da percepção real..” (A226/B273). Mas é justamente isso que

⁹⁸ Sobre este aspecto são interessantes as observações de Rorty, op. cit., pp. 159-61.

⁹⁹ A219/B266. Cf. Heidegger (1987), p. 184.

para o cético é duvidoso¹⁰⁰. Em A225/B272 Kant se expressa de modo que se torna patente essa dificuldade:

o postulado de conhecer a *realidade (Wirklichkeit)* das coisas requer *percepção*, por conseguinte, sensação acompanhada de consciência (*deren man sich bewusst ist*), ainda que não precisamente [a sensação] imediata do próprio objeto, cuja existência deve ser conhecida, mas da conexão deste com alguma percepção real (*Wirklich*), de acordo com as Analogias da Experiência, as quais representam (*darlegen*) toda a conexão real (*reale*) numa experiência em geral¹⁰¹.

Mesmo admitindo-se a hipótese de que Kant pudesse provar que esse permanente com relação ao qual me represento a sucessão que caracteriza meus estados de consciência é o meu corpo, e que Kant porventura pudesse refutar que “é mais fácil conhecer o meu espírito que o meu corpo”¹⁰² – o que *não é possível*, como mostramos na análise do permanente –, isso não seria suficiente para provar que existem outros objetos no espaço contra Berkeley – não se, como diz Kant, Berkeley tivesse considerado que o espaço e todos os objetos que nele se encontram são ficções (*Einbildungen*) (B275ss). Nem seria suficiente para eliminar a força da acusação de Jacobi, Schulze, Feder e Garve – a saber, que Kant *transformaria tudo em meras representações*. Pois corpos no espaço são fenômenos, mas fenômenos são afinal de contas representações, e sem o sucesso da Refutação não se pode argumentar que os fenômenos

¹⁰⁰ Cf. A226/B274.

¹⁰¹ Mais uma vez Kant se enreda na trama de teses correspondencialistas e coerencialistas. Vide também A226-7/B279, A234/B287nota e A235/B288. Cf. com Allison, op. cit., pp. 195ss; Heidegger, 1987p. 185. Na p. 186, Heidegger faz uma distinção interessante (que vale mais pelo que sugere do que pela fidelidade que Kant lhe tributa): “Realität aber ist nur eine Bedingung für die Gegebenheit eines Wirklichen, jedoch nicht schon die Wirklichkeit des Wirklichen”.

¹⁰² Segunda Meditação, § 18.

no espaço são representações objetivas, posto que não temos como diferenciar representações objetivas de representações subjetivas. E se pudéssemos parece que tampouco bastaria, porque para refutar a objeção seria preciso algo mais que representações objetivas¹⁰³.

4. REINTERPRETAÇÃO À LUZ DO SENTIDO INTERNO E REAPARECIMENTO DO PROBLEMA

Esta interpretação fornecida até agora pareceria ser afetada por um “problema de interpretação”. Este problema tem a ver com a doutrina kantiana do sentido interno. Porque se os meus estados de consciência são fenômenos do meu eu enquanto me afeto a mim mesmo por introspecção (enquanto a atividade do meu entendimento afeta a passividade do meu sentido interno), então impõe-se que estes fenômenos sejam fenômenos de um eu noumenal que não pode ser conhecido em si mesmo, mas apenas através dos seus fenômenos internos; e o permanente que se precisa para que eu tenha uma sucessão de representações só poderia ser eu mesmo – não está aqui (no momento) em questão se este é uma coisa em si, e se uma coisa em si pode ser condição, quando o permanente deve ser uma condição. Mas, se assim não for, esta conclusão não se imporá, e poderá ser ainda possível entender a refutação de outro modo, como Allison, por exemplo¹⁰⁴.

Contra a interpretação acima fornecida existiriam duas objeções, que denominaremos a fraca e a forte. A fraca é que nós mesmos admitimos que fenômenos (tanto os objetivos como os subjetivos) são representações de objetos, o que implica necessariamente dizer que nem todo estado de consciência pode ser considerado como um fenômeno

¹⁰³ Cf. Landim, op. cit., pp. 325-227.

¹⁰⁴ Ibidem, pp. 302ss.

subjetivo (uma representação) do meu eu. Seria preciso admitir, como de fato o fizemos, que pelo menos alguns estados de consciência são efeito direto da afecção de objetos externos. Fenômenos, do ponto de vista transcendental, são estes objetos enquanto representações objetivas que seriam pretensamente diferentes de representações subjetivas como as ilusões. A fraqueza desta objeção está em que se o cético que se quer refutar duvida que essas representações objetivas não sejam subjetivas, duvida, por exemplo, que os corpos que vê e toca não sejam ilusórios, uma vez que poderia estar sonhando (ou poderia estar sendo enganado por um gênio maligno), e assim ele só pode aceitar estados de consciência enquanto tais, por exemplo, aqueles que dizem respeito a mim enquanto me penso; jamais se pode partir, para refutá-lo, de uma premissa que ele nega, a saber, *que dentre os meus estados de consciência alguns são oriundos de coisas externas*. Por isso admitimos acima, no início, que mesmo se houvesse certos estados de consciência oriundos da auto-afecção que fossem fenômenos do eu, não se pode negar que para Kant há (pelo menos *alguns*) estados de consciência oriundos da afecção de objetos externos sobre nossa sensibilidade. Mas, lendo atentamente, percebe-se que no exame da prova (à luz da auto-afecção) ignoramos deliberadamente este segundo aspecto. Precisamente porque o contrário teria condenado a prova, *de saída*, ao fracasso¹⁰⁵.

¹⁰⁵ A tentativa de John Hooker, op. cit., pp. 198-199, de oferecer uma refutação com base em premissas fenomenistas (que apesar do que ele afirma – com modéstia, diz ser uma tese “sua” –, é a tese de Kant) sofre desta fraqueza. As duas objeções que ele mesmo prevê não são respondidas de modo suficiente para provar o que ele pretende. Primeiro, porque para responder à primeira (p. 198) toma o que ele chama de “idealismo metafísico” num sentido tão dogmaticamente “kantiano” que torna o cético cartesiano incapaz de negar o que de fato o verdadeiro cético nega nas *Meditações*. Segundo, porque a resposta à segunda objeção (p. 199) é análoga à de Kant, que examinamos acima e mostramos ser

A segunda objeção (“forte”) consistiria numa variante da primeira. Sua força adviria do fato de ela encontrar base de sustentação em vários textos de Kant, como por exemplo na *Estética Transcendental* (B67), na *Antropologia*, em certas *Reflexões* e nas *Folhas Soltas*¹⁰⁶; e ainda em contar com o beneplácito da sisuda opinião de Henry Allison¹⁰⁷. Além do mais, coaduna-se claramente com a idéia de que a ilusão é produto da imaginação e esta pressupõe a experiência externa¹⁰⁸. Isso, todavia, não nos obriga a reiterar um juízo negativo acerca do seu sucesso? É o que vamos ver a seguir.

Essa segunda objeção partiria da idéia de que todos os conteúdos do sentido interno são oriundos do sentido externo, tal como Kant o afirma na *Estética* (B67): a matéria do sentido interno é fornecida por representações externas, isto é, pressupõe intuições de objetos no espaço¹⁰⁹. Considerando o que Kant diz na prova, parece ser compatível com suas intenções – mas é preciso saber se com isso ele obteria sucesso. Na Primeira (B277) e na Segunda (B277-278) Observações, Kant defende a tese de que a mudança só pode ser representada com relação a um permanente e que este não pode ser dado na experiência do sentido

dogmática, pois supor que se pode distinguir representações objetivas de fenômenos e representações subjetivas ilusórias com base na idéia de uma experiência governada por leis (com base nas Analogias) é tornar por certo o que o cético considera dubitável. Além do mais, parece muito mais dirigida contra Hume que contra Descartes, Berkeley, Feder ou Garve (cf. 199-205), o que não é o caso na Refutação.

¹⁰⁶ *Antropologia*, § 7, BA 25-26/26nota (1982, W. XII, 424ss); *Reflexões* (Erdman), nº 108, I, p. 117; *Loses Blatt Leningrad I. Vom inneren Sinne, Rückseite*, linhas 1-13/23-30).

¹⁰⁷ *Ib.*, op. cit., p. 301

¹⁰⁸ *Ib.*, *Loses Blatt Leningrad I. Vom inneren Sinne*, op.cit., *Rückseite*, linhas 6-9.

¹⁰⁹ Cf. A33/B49-50.

interno (nem pela simples representação intelectual da consciência que deve acompanhar todas nossas representações) porque nela nada há de permanente – só o fluxo de estados internos¹¹⁰. Como tampouco somos dotados de intuição intelectual, segundo Kant, esse permanente só pode ser dado mediante “intuição externa” (BXXXIX-XL_n). Nesse caso, se a experiência interna pressupõe necessariamente a intuição externa, parece que Kant pode estar certo: haveria representações objetivas de objetos reais. No caso contrário, sequer haveria representações subjetivas, se estas pressupõem necessariamente a doação de objetos externos na intuição¹¹¹.

Toda a dificuldade tem relação direta com a obscura noção kantiana de sentido interno¹¹², que está longe de não oferecer controvérsia. Para Vaihinger, por exemplo, as representações ou estados de consciência, à diferença das representações oriundas da afecção de objetos externos, são postas pela própria espontaneidade do ânimo ao afetar o sentido interno¹¹³. Para outros, contrariamente, Kant teria sido influenciado pela psicologia de Tetens, de tal modo que as representações do sentido interno seriam fornecidas direta ou indiretamente pela afecção dos objetos externos, como a consciência de atos passados da

¹¹⁰ Cf. B292.

¹¹¹ Ewing (op. cit., p. 84 nota 2, p. 85, pp. 176ss) observa que essa é a chave da Refutação. Nesses termos, implicaria provar que representações subjetivas só são possíveis sob a condição das objetivas. Cabe aqui perguntar, porém, se isso é suficiente para refutar o cético: veremos que não. Além do mais, nesse caso não haveria diferença entre o argumento da Dedução Transcendental e o da Refutação. Para uma interpretação do argumento da Dedução nesse sentido veja-se: Almeida (1993) e Dias (1990).

¹¹² Allison, *ib.*, p. 255.

¹¹³ Cf. op. cit., II, pp. 481ss. Cf. B67-8, B158. Cf. Mámela (1995).

consciência de objetos no espaço¹¹⁴. Strawson também parece interpretar Kant desse modo (pelo menos quando o critica por ver no “eu-penso” um ponto de contato entre o mundo sensível e o mundo supra-sensível)¹¹⁵. Noutras passagens¹¹⁶, porém, Strawson está mais perto de Vaihinger: por resultado de auto-afecção temos fenômenos de nós mesmos (estados de consciência) e consciência empírica de acordo com a forma temporal do sentido interno – nosso conhecimento de nós mesmos responde ao modo como aparecemos perante nós mesmos. Como Vaihinger¹¹⁷, Strawson aponta a diferença entre sentido externo e interno; e a impossibilidade de entender essa auto-afecção de modo causal.

Heidegger tampouco entenderá a auto-afecção de modo causal, mas como sendo o próprio tempo; o tempo como a auto-produção espontânea do eu finito¹¹⁸. Já Holzhey¹¹⁹ parece subsidiar a interpretação de Allison, Weldon e Wolff (no sentido de aceitar que a matéria do

¹¹⁴ T.D. Weldon (1958) e R. P. Wolff (1973) por exemplo – apud Allison, *ib.*, p. 259. Vale lembrar que Allison acaba aceitando – dentro de outros parâmetros interpretativos – uma posição, explicitamente admitida por Kant na *Estética*, que não é essencialmente diferente (cf. *Ib.*, pp. 302-4) – a não ser na radical distinção defendida entre Kant e Tetens (*ib.*, pp. 260-71). A julgar pelas observações de Wolff (op. cit., sobretudo pp. 193-199), a interpretação que Allison faz da postura do próprio Wolff e do Weldon parece não ser totalmente fiel. Vide ainda Wolff, op. cit., pp. 191-202, e Weldon, op. cit., pp. 257-70 (apud Wolff, p. 191).

¹¹⁵ Ver op. cit., pp. 162-174, sobretudo p. 174; cf. pp. 247-249.

¹¹⁶ *Ib.*, p. 54.

¹¹⁷ II, 482-3.

¹¹⁸ (1991), pp. 189ss, pp. 194s. Heidegger chega a identificar o tempo com o “eu penso”(!?) (*ib.*, pp. 191-2; ver também Heidegger (1987b), pp. 395ss.). Guyer parece criticar uma posição semelhante (pp. 315-316).

¹¹⁹ (1970), pp. 238-9 – opondo-se a Heidegger (*ib.*, p. 243, nota 50).

sentido interno vem do externo), mas lembrando-nos do problema da afecção sempre presente:

Eu tenho que me dar a mim mesmo (me afetar) para poder me conhecer, mas apenas posso me intuir (no tempo), não posso me pôr espontaneamente a mim mesmo. Enquanto, por exemplo, penso sobre algo, afeto meu sentido interno, através do que me torno consciente (percebo) de que eu penso sobre algo. Cada representação de um objeto externo é simultaneamente, como representação, uma afecção do sentido interno. A consciência empírica de mim mesmo (percepção interna) é a determinação do dado na intuição interna através de auto-afecção¹²⁰.

Assim, neste caso parece que devo ser *afetado* não só por mim mas também por objetos externos (fenômenos? Coisas em si?..) para que representações sejam como que “produzidas” e ocorram sucessivamente, isto é, “afetem” a forma do sentido interno (enquanto “instâncias” da sua forma, por assim dizer)¹²¹. A diferença entre apercepção transcendental e consciência empírica responde aos dois modos em que eu me penso: se eu me represento a mim mesmo, ocorro como um fenômeno no tempo (*contentum*), como consciência empírica; quando porém quero

¹²⁰ Ibidem, p. 238.

¹²¹ É o que Kant afirma de algum modo na nota de B423 (e em Loses Blatt I, op. cit.). Sobre esta afecção, cf. Allison, 1983, p.265. Holzhey aponta, com Heimsoeth, que embora espaço e tempo se refiram aos sentidos externo e interno, respectivamente, enquanto formas da sensibilidade, ambos estão “em nós” (ibid., pp. 240-242). É duvidoso, todavia, que esta constatação seja suficiente para dirimir as dúvidas, como quer Holzhey (pp. 240-41). A “relação” que espaço e tempo possam ter (enquanto formas da sensibilidade) no interior da consciência não é suficiente para provar que a experiência interna pressupõe a externa – no máximo se poderia dizer que o tempo puro pressupõe o espaço puro, mas isso é insuficiente para provar que existem objetos porque o espaço nesse sentido é pura forma. (cf. Ak. XVIII, 308ss., apud Holzhey, p. 241; A23/B37).

pensar o próprio tempo “como soma de relações *em mim*”¹²² “é preciso que me pense eu mesmo como existente”¹²³ – aí “eu penso” é idêntico a “eu existo” (B423n) (como *continens*), expressando “uma intuição empírica indeterminada”¹²⁴.

Independente da posição que se tome, entretanto, é preciso determinar como Kant pôde pretender que as coisas permanentes diferentes de mim sejam condições das representações que eu tenho, isto é, de que eu possa dizer que *tenho* representações (como diz o cético)¹²⁵. A pretensão da prova da Refutação é precisamente que se tenho representações subjetivas devo admitir que tenho representações objetivas e não só a representação objetiva de *minha* existência espaço-temporal. A primeira condição, parece, seria que as representações do eu *não pudessem* ser outra coisa que representações oriundas da afecção de objetos externos¹²⁶. Deixemos de lado, por ora, o problema da afecção envolvido aí. Vejamos se Kant tem boas razões para admitir isso na Refutação (B), ou se não devemos admitir o que mostramos acima, a saber, que Kant não refuta o cético e recai no solipsismo que quer combater.

A dificuldade está no fato de que Kant parece afirmar que o autoconhecimento de nós mesmos ocorre de modo análogo ao conhe-

¹²² Ak. XVIII, 315 ; apud Holzhey, op. cit. p. 243.

¹²³ P. 243.

¹²⁴ Ib.Cf. Loses Blatt I, op. cit.

¹²⁵ Strawson, op. cit., p. 127 (ver p. 128, pp. 93ss) cf. Allison (1983), pp. 294ss. Porém, a mera consciência de coisas permanentes, como vimos, não seria suficiente para provar que são reais para além das representações.

¹²⁶ Vide B67: “.. que nela [na intuição interna] as representações dos sentidos externos constituem propriamente a matéria com que ocupamos nosso ânimo (*Gemüth*) ..” Cf. Antropologia, § 7, BA 25-26 ((1982), Werke XII, 425-31). Como mostra Allison, Kant argumentaria que “só em referência a objetos externos, isto é, espaciais, é que podemos determinar nossa existência no tempo”. ((1983), p. 256).

cimento de objetos externos: conhecemos o modo como aparecemos perante nós mesmos. Ao mesmo tempo defende a idéia de que o conteúdo do sentido interno é oriundo do externo – de que o sentido interno não contém nenhum múltiplo por si só¹²⁷.

Para alguns o problema está em saber se o que está em questão com a expressão a “consciência da minha existência, mas temporalmente determinada” (B275) é relativo ao autoconhecimento da mente e dos estados de sujeito ou à “mera consciência de si”¹²⁸. Uma coisa, porém, é certa: se consideramos o resultado da Dedução, dela não se segue que a existência real de objetos externos no espaço seja condição necessária da possibilidade da consciência de si¹²⁹. Aliás, se fosse esse o caso, Kant não

¹²⁷ Veja-se Allison, op. cit., pp. 258ss, pp. 263ss, pp. 265-6. Entenda-se aqui por múltiplo o empírico, porque múltiplo a priori possui: o tempo, como forma da sensibilidade. Ver B422nota; cf. Allison, pp.259/274ss. A tese da “Loses Blatt” que citamos parece ser essa (cf. op. cit.). Allison diz que os objetos do “sentido interno não podem ser identificados com fenômenos da alma ..” (p. 293).

¹²⁸ Allison, ib., pp. 294ss; Guyer, op. cit., pp. 292ss; Aquila, op. cit., pp. 259ss, pp. 262ss; Strawson, op. cit., pp. 125ss, pp. 93ss. John Hooker (op. cit., p. 198) acha que Kant não parte do conhecimento de si, mas da consciência (diferente de Aquila e Allison). É interessante confrontar a distinção de Lehman (op. cit., pp. 354ss) entre consciência de si empírica, consciência de si transcendental e conhecimento de si como determinado no tempo (Cf. Guyer, pp. 292-3). Primeiro pela avaliação que faz à luz da Crítica e do Opus Postumum; segundo, pelas considerações sobre o estatuto do “permanente” e sua relação com o problema da afecção (358ss). Cf. também Kaulbach, op. cit., pp. 340ss.

¹²⁹ Frangiotti ((1995), p. 103 nota 35) assevera que Kant não afirmou (não provou) em nenhuma parte que a existência real de objetos espaciais seja condição do autoconhecimento. Considerando as conclusões de Allison sobre o fracasso da Dedução – seu “sucesso parcial” (op. cit., pp.167ss, pp.170-1) – (igual conclusão encontramos em Aquila, op. cit., p. 275), parece ser correto dizer que a Dedução não pode oferecer um argumento bem-sucedido contra o idealismo empírico. E não poderia, pois parece que o cético que ele quer responder é Hume. Sobre isto

precisaria de uma *prova adicional* contra o idealismo empírico. Independentemente de se saber se a existência real do permanente (que “não pode ser uma representação em mim”) é condição do *conhecimento* ou da *mera consciência de nós mesmos*, o argumento da Dedução não basta para provar a existência de objetos externos no espaço¹³⁰.

Nesse caso, para que a prova funcione como Kant quer, isto é, provando que a consciência empírica imediata da minha existência no tempo implica a existência de objetos espaciais fora de mim, é preciso que Kant *pressuponha* o fato de que a experiência interna retira seu material em última instância da externa: que as intuições internas

veja-se Allison, p. 177 nota 77 e cf. com V. Rohden (1988), pp. 86-87. Almeida, por exemplo, considera que a Dedução é dirigida contra um cético “que duvida da necessidade para nossas intuições de serem conformes a conceitos de objetos, mas não duvida de que se possa ter consciência dessas intuições como algo que se passa em nós” (op. cit., p. 190) – o qual parece estar mais próximo de Hume que do cético da Refutação. Veja-se também Hans Wagner, “Eine Meinungsdivergenz bezüglich Kants transzendentaler Kategorien – Deduktion”, pp. 40-1, in: Tuschling (1984) (Vide também Tuschling, *ibid.*, pp. 41-96). Ewing (op. cit., p. 183ss.) parece ter uma opinião diferente. Wolff considera (não só a Dedução mas) Analítica como uma boa resposta a Hume (cf. op. cit., pp. VIII/IX). Guyer reconhece que nem a Dedução nem as Analogias seriam suficientes para refutar o cético, mas considera que a Refutação, sobretudo nas Reflexionen posteriores à versão de 1787, completa o argumento daquelas (cf. op. cit. pp. 73, 131, 207ss, 279, 282, 289ss, 297ss, 317, 323); não obstante reconhece que nenhum dos argumentos de Kant depois de 1787 é completo em si mesmo (p. 289).

¹³⁰ Kant poderia ter provado a necessidade de representar a priori objetos, isto é, que necessitamos pressupor certas representações poderiam ser representações de objetos extra-representacionais realmente existentes, não que elas o são. Guyer afirma a insuficiência do argumento da Dedução com clareza, ainda que para ele a Refutação seja uma reformulação do mesmo argumento (op. cit., pp. 73, 131, 157-158, 279ss).

pressupõem necessariamente intuições externas de objetos dados¹³¹. Porém, isto não pode ser pressuposto sem incorrer em círculo *porque é o que devia ser demonstrado*; e portanto não pode ser alegado como um fundamento de prova. Aliás, é justamente o que o cético questiona! Desconsiderando isso, porém, cabe ainda dizer que essa “teoria do sentido interno” pressupõe a afecção de objetos externos e envolve todo o problema da afecção – inclusive o da chamada auto-afecção.

De outra parte, a questão de saber se Kant fala de consciência de si ou de conhecimento de si é fortuita: conhecimento de si e consciência de si são ambos uma *experiência interna*. A consciência não é mero pensamento, se se entende com isso algo diverso da experiência interna, porque o pensamento para Kant é temporal, obedece sempre à forma do sentido interno¹³². Examinando ambas as vias de interpretação, vamos ver que uma das teses significa dizer que os conteúdos de consciência se fundam na afecção externa, isto é, na modificação que se produz no sentido interno como efeito da afecção de objetos dados na intuição externa. A outra, que a própria atividade espontânea do eu afeta a si mesmo, provocando as modificações do sentido interno que ocorrem como estados de consciência exprimindo a consciência de nós mesmos enquanto fenômenos. Ora bem, na medida em que fenômenos “exter-

¹³¹ Isto parece ser corroborado pela passagem citada da Antropologia (BA 26-7nota; 1982, W. XII, pp. 425-29) e por outras. Mas também parece ser contradito pela tese de que os fenômenos do sentido interno oferecem conhecimento de nós enquanto aparecemos – e não apenas de representações oriundas da afecção externa. (cf. *ib.*, BA 27). Cf. Allison *op. cit.*, pp. 258ss. Nas pp. 265ss, Allison oferece um modo de contornar o problema, ainda que ao nosso ver seja insuficiente para garantir o sucesso da Refutação (o mesmo que ocorre nas pp. 302ss.).

¹³² Cf. B321 (últimas linhas). Quem não aceitasse isso deveria ser capaz de negar que a experiência não é conhecimento, pois neste caso se trata de experiência, ainda que interna. Cf. B275ss; Loses Blatt, *op. cit.*, Rückseite, linhas 1-5.

nos” são representações, mesmo admitindo que sejam objetivas, são estados de consciência; portanto parece lícito admitir também que do ponto de vista de Kant pelo menos alguns deles, enquanto meus estados de consciência, se baseiam na intuição de objetos externos. Donde se segue que todo o problema está em determinar se a teoria kantiana do sentido interno considera que todo estado de consciência é oriundo de afecção provocada por objeto(s) externo(s), ou se só alguns deles, caso no qual seria possível admitir que há outros estados de consciência que exprimiriam a consciência empírica (a experiência interna) de nós mesmos enquanto objetos de introspecção, a saber, como fenômenos do sentido interno. A julgar por uma leitura atenta de várias passagens da primeira Crítica¹³³, se as compararmos com a “Folha Solta” que citamos acima¹³⁴, não é claro, mas possível, que a tese de Kant seja algo análogo à segunda opção. O que significa dizer que para Kant alguns estados de consciência são fenômenos da nossa existência no tempo e outros são oriundos da intuição externa. Isso está bastante perto das concepções de Allison, Holzhey e Wolff a esse respeito, ainda que todas guardem diferenças entre si. O que é relevante para a prova, nisso tudo, é:

1) que não se pode pressupor estados de consciência oriundos da intuição externa para responder ao idealista empírico, porque é justo isso o que está em questão;

2) que considerando os estados de consciência neles mesmos, estes apenas me remetem para a permanência no tempo do eu que os possui;

¹³³ Notadamente B49-50, B67-68, B152-156, B157-158, B158n, B404, B406-8, 422-24nota.

¹³⁴ “Vom Inneren Sinn”, op. cit. Tanto a Vorderseite como a Rückseite expõem o problema e parecem mancomunar as duas teses que nos parecem incompatíveis.

3) que mesmo admitindo que a forma do tempo está indissolivelmente ligada a priori à forma do espaço¹³⁵, não é possível extrair disso que existem objetos reais no espaço;

4) que a força do argumento do passo anterior é retirada da distinção entre experiência e imaginação¹³⁶, cuja aceitação é questionada pela objeção do cético; e que, além disso, se funda na suposição de teses da Estética e da Analítica que, como vimos, a objeção põe em questão.

Se isto é correto, como tudo o indica, então a resposta de Allison, de que se o cético não nega a realidade da experiência interna não pode negar o que for provado como sua condição necessária, a saber “a percepção de algo permanente no espaço”¹³⁷, não é boa. Pois o cético sempre poderá alegar que a *consciência de uma condição é ainda* uma “representação” (como Jacobi e Schulze¹³⁸). A “percepção do permanente” não é o permanente. Além do mais, usar o argumento da primeira Analogia, como vimos, significa admitir teses anteriores que o cético nega. De resto, a primeira analogia ensina que é necessário pressupor a *possibilidade* (B221-2) do permanente para determinar a sucessão, isto é, para representá-lo a priori. Mas, como bem lembrou Frangiotti contra Allison, isso não prova a existência efetivamente real do permanente no espaço¹³⁹. É verdade, porém, que Allison o reconhece: para refutar o cético este argumento deve ser desenvolvido, e notadamente a partir das

¹³⁵ Como Kant argumenta em *Loses Blatt I*, “Vom Inneren Sinn”, Vorderseite, linhas 1-5, 15-20; 30-35; Rückseite, linhas 1-8, 10-25.

¹³⁶ Vide *ib.*, Rückseite, linhas 6-10. Cf. B277n, B278-9, BXL-XLIIn.

¹³⁷ *Op.cit.*, p. 303.

¹³⁸ Jacobi (1976), II, 291ss; (1787), 210ss. Sobre a crítica de Schulze (que, além de ver o problema do solipsismo, como Jacobi, acusa Kant de não ter refutado Berkeley), veja-se o próprio (Schulze (1792), pp. 265ss) e Bonaccini (1997), pp. 71-80.

¹³⁹ Cf. Frangiotti (1995), p. 100.

*Reflexionen*¹⁴⁰, consistindo “em mostrar que nosso (*one's*) corpo funciona como o objeto duradouro (*enduring*) com referência ao qual nossa (*one's*) existência é determinada no tempo”¹⁴¹, estabelecendo-se por aí uma sorte de correlação entre a ordem temporal do sentido interno e nossos estados corporais. Mas, como mostramos acima, não somente Kant não poderia provar isto face ao cético; mas prová-lo, caso fosse possível, significaria provar que minhas representações exigem meu eu corporal como o permanente com relação ao qual sua sucessão é possível: não seria suficiente para provar que a algumas delas corresponderiam *objetos reais* no espaço (que não fossem meu corpo).

De resto, o bom Descartes das primeiras duas Meditações teria boas razões para dificultar a vida de uma saída semelhante. A alegação de Myron Gochnauer¹⁴², que a Refutação serviria para liquidar a objeção de Descartes, mas não seria suficiente contra um cético radical que negasse o autoconhecimento e a experiência interna, parece-nos em parte justificada. Mas discordamos, pelas razões aduzidas até aqui, de que o argumento arrolado por Kant consiga neutralizar a objeção cartesiana. Não conseguindo isso, porém, fica descoberto face aos ataques de Feder, Garve, Jacobi, Schulze e outros. Concordamos com Gochnauer, porém, em que a refutação, evidentemente, não poderia refutar um cético radical que negasse a premissa básica da experiência interna. Nisso nos opomos necessariamente à opinião de Allison, que considera irrefutável a sucessão interna dos estados de consciência, uma vez que a consciência da sucessão é uma sucessão (*ibid.*, p. 305). Esta resposta é insuficiente. Se a objeção consiste em negar a realidade empírica do tempo, como quer

¹⁴⁰ Por exemplo, Reflexão n° 5461, AK. XVIII, p. 189.

¹⁴¹ Allison, *ib.*, p. 303.

¹⁴² Em 1974 (“Kant’s Refutation of Idealism”), pp. 205-6 – apud Allison, p. 304, nota 11.

Allison (ibid.), então não basta alegar a incorrigibilidade, a indubitabilidade da consciência da sucessão. Pois o fato de o eu permanecer idêntico a si enquanto observa a sucessão dos seus estados de consciência é suficiente para que se duvide da realidade da sucessão. Numa palavra: o cético poderia *alegar* que a sucessão é ou pode ser ilusória, que o tempo não é real, como McTaggart. Com relação à possibilidade de objetar a realidade da experiência, a saber, contestar a possibilidade da memória, dizendo que se ela é ilusória o tempo também o é, Allison retruca que se há consciência do passado, então há consciência de sucessão, isto é, de eventos ocorridos antes que os de agora, que ocorreram depois. Segundo ele, independente de saber se as imagens da minha memória de certos eventos (pretensamente) ocorridos ontem, semana passada ou dez anos atrás realmente ocorreram, o simples fato de pensar neles *agora* como *passados* me dá a inegável consciência da sucessão¹⁴³. Mas a alegação sofre da mesma fraqueza que a anterior: a sucessão poderia ser ilusória. Eu, por exemplo, que tenho memórias de ontem, da minha infância, do tempo da faculdade, etc.; poderia estar alucinando, sonhando que tenho memórias. Poderia ainda ter uma “memória” artificial, como os andróides do filme “Blade Runner”. E o fato de eu, que sou sempre eu, pensar a, b, c, etc. numa “sucessão” não me diz que ela seja real, pois eu permaneço sempre o mesmo. Todo o resto pode ser falso. Só não pode ser falso que eu sou eu, porque se eu me penso ou se eu sou, existo. Aliás, sequer sei se “sucessão” diz respeito a “tempo”, nem mesmo o que é o tempo – muito menos. Sei que, se uma das características do tempo é a sucessão, então esta pode ser ilusória. Por conseguinte, a Refutação (B) não pode cumprir com o que se propõe.

¹⁴³ Ib., pp. 306ss.

Kant não pode sair das representações, porque sair delas significa incorrer no realismo transcendental dos dogmáticos. Precisa, porém, sair delas, a fim de não ser confundido com Berkeley (acusação de Garve, Feder, e em certo modo de Jacobi, Schulze, Strawson, e Prichard), nem sucumbir ao cético das *Meditações*. Eis a aporia que Kant enfrenta titanicamente na Refutação do Idealismo. Na primeira versão do argumento, na crítica do quarto paralogismo (Refutação (A)), Kant argumentava que os objetos físicos são apenas representações e por isso são imediatamente percebidos. Como Descartes defendia que só a consciência de mim enquanto penso e dos meus estados de consciência é imediatamente percebida, parecia à primeira vista plausível responder com essa tese fenomenalista – que não está tão longe da tentativa de Hooker¹⁴⁴. Mas Kant percebeu que isso não era suficiente. Evidente que se representações de objetos são diferentes de representações meramente subjetivas – como diria Strawson, representações espaço-temporais são diferentes de representações meramente temporais –, não se pode equipará-las, sob o perigo de dar razão ao cético, tornando tudo fantasma-goria; enfim, “representação”. O que, além disso, daria razão aos “realistas” como Jacobi, Garve, Feder e outros para chamá-lo de solipsista¹⁴⁵. Daí a oscilação da segunda versão entre a pressuposição da empiria, o fenomenalismo, e a necessária queda no realismo transcendental. Como

¹⁴⁴ Op.cit., pp. 197ss.

¹⁴⁵ Nesse sentido, por pouco não poderíamos fazer nossas as palavras de Bruce Aune ((1991), p. 114): “The objection to phenomenalism that I have been emphasizing here does not prove that phenomenalism is an erroneous doctrine; what it proves, if it is sound, is that phenomenalism does not provide a means of avoiding solipsism. If the world is constructed from a single phenomenal domain, one having the unity of a single consciousness, as Kant would have said, then the world is essentially solipsistic. We may feel, as I do, that a solipsist’s world is seriously objectionable; but nothing I have said in this chapter proves it to be so”.

as modificações da Refutação (B) – não se deve esquecer que Kant colocou três (!) observações à prova da Refutação¹⁴⁶ e reescreveu parte da prova no prefácio¹⁴⁷ – não conseguiram resolver o problema, parece que as palavras de Jacobi não eram absurdas. Kant precisa romper com o fenomenalismo do Idealismo Transcendental para que suas teses façam sentido. Mas como isso significa o fim do Idealismo Transcendental, vemos Kant oscilando ambiguamente entre realismo, ou empirismo, e solipsismo.

Abstract: Kant's strategy in his Refutation of Idealism consists in proving the thesis there exist real objects outside of our consciousness based upon the argument that to be aware of our states of consciousness presupposes necessarily external objects in space. My aim is to show that this strategy could never work against Descartes (neither save Kant from the charge of Berkeleyian solipsism) because he either presupposes previous assumptions which the skeptic has already suspended with the very objection Kant is trying to respond, or because in order to prevent this consequence Kant is obliged to appeal to empirical and metaphysical distinctions which the skeptic does not need to accept. So is first the status of the permanent required by the proof revealed to be untenable from the very point of view of Kant's critical philosophy. Then it is demonstrated the proof could only serve as to prove in the best case that this permanent is me, the self who thinks, and has states of consciousness: because while thinking and having the consciousness of my own states I only know that I am a thing which thinks, just the point defended by Descartes and criticized by Kant at the Paralogisms. (!) Thereafter the problem is analyzed in light of Kant's obscure theory of internal sense and the refutation is demonstrated to be failed in solving the problem of external world, in so far as Kant is not successful in finding the way out of the realm of representations to the objective world, as demanded by the Cartesian skeptic or the Berkeleyian one (at least as Kant interpreted him). Kant's enterprise fails because his proof implies oscillating between the presupposition of external objective experience (already ruled out by the skeptical objection) and his falling back to transcendental realism. For Kant needs to break out of the phenomenalism to make sense to his own theory and to respond to his critics, but as this means the end of transcendental idealism, we see him oscillating ambiguously between transcendental realism and solipsism, or between appealing to external experience and presupposing it, conflating a causal theory of

¹⁴⁶ Cf. KrV B276-79.

¹⁴⁷ KrV BXXXIXn-ss.

perception bound up with a correspondentalist epistemology with a phenomenalist ontology bound up with a coherentalist epistemology.

Key-Words: Representation; Cartesian Skeptic; Solipsism; Phenomenalism.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLISON, H.E. (1983). *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense* (New Haven/London, Yale University Press).
- ALMEIDA, G.A. de (1993). "Consciência de Si e Conhecimento Objetivo na 'Dedução Transcendental' da 'Crítica da Razão Pura'", *Analytica* (Rio de Janeiro), v.1, n.1, pp.187-219.
- AQUILA, R. (1979). "Personal Identity and Kant's Refutation of Idealism", *Kant-Studien* 70, pp. 259-278.
- AUNE, B. (1991). *Knowledge of the External World* (London/New York, Routledge).
- AYER, A. (1946). *Language, Truth and Logic*, 2nd. ed. (London, Penguin Books).
- BENNETT, J. (1966). *Kant's Analytic* (Cambridge, Cambridge University Press).
- BERKELEY, G. (1985). *Principios del Conocimiento Humano*. Traducción de Pablo Masa (Madrid, Sarpe).
- BONACCINI, J.A. (1996). "Acerca da segunda versão dos Paralogismos da Razão Pura", *Anais de Filosofia* (FUNREI, MG) 3, pp. 59-66.
- . (1997). *O problema da coisa em si no idealismo alemão, sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da filosofia* (Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, Tese de Doutorado).

- . (2001). “Acerca del contexto de la polémica en torno a la cosa en sí en los inicios del Idealismo Alemán”, *Cuadernos de Historia de la Filosofía* (IIF/UNAM, México) 4, pp. 22-31.
- BOUTROUX, É. (1926). *La Philosophie de Kant* (Paris, Vrin).
- DESCARTES, R. (1979). *Meditações Metafísicas, seguidas das Segundas Objeções e Respostas, e das Respostas às Quintas Objeções* (Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, in: *Descartes* (1979), Coleção “Os Pensadores”, 2ª ed., São Paulo, Abril).
- DIAS, M.C. (1990). “Os Argumentos Transcendentais”, *O Que Nos Faz Pensar* (Rio de Janeiro) 2, pp. 32-41.
- ERDMANN, B. (1878). *Kants Kritizismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft* (Leipzig, L. Voss).
- . (1992). *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie* (Neu herausgegeben und eingeleitet von N. Hinske, Neudruck der Ausgabe Leipzig, Fuess/R. Reisland, 1882-1884: Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog).
- EWING, A. C. (1938). *A Short Commentary on Kant's 'Critique of Pure Reason'* (Chicago, The University of Chicago Press).
- FRANGIOTTI, M. A. (1995). “Refuting Kant’s ‘Refutation of Idealism’”, *Idealistic Studies*, v. 25, n.1, pp. 93-106.
- . (1999). “Argumentos transcendentais e ceticismo”. In: L.H. de Araújo Dutra (org.) *Nos limites da Epistemologia Analítica* (Florianópolis, NEL/UFSC), pp. 81-101.
- GIL, F. (org.) et al. (1992). *Recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844)*. Prefácio de Oswaldo Market. (Lisboa, Calouste Gulbenkian).

- GOCHNAUER, M. (1974). "Kant's Refutation of Idealism", *Journal of the History of Philosophy* 12, pp. 195-206.
- GRAM, M.S. (1982). "What Kant really did to Idealism". In: J.N. Mohanty and Robert W. Shahan (eds.) *Essays on Kant's Critique of Pure Reason* (Norman, University of Oklahoma Press), pp. 127-156.
- GUYER, P. (1987). *Kant and the Claims of Knowledge* (Cambridge Cambridge, University Press).
- HEIDEGGER, M. (1987). *Die Frage nach dem Ding* (3. Aufl., Tübingen, M. Niemeyer).
- . (1987b). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Gesamtausgabe, Bd. 25, 2. Aufl., Frankfurt am Main, V. Klostermann).
- . (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik* (5. Aufl., Frankfurt am Main, V. Klostermann).
- . (1993). *Sein und Zeit* (17. Aufl., Tübingen, M. Niemeyer).
- HERRING, H. (1953). *Das problem der Affektion bei Kant* (Kant-Studien, Ergänzungsheft 67, Koeln).
- HOLZHEY, H. (1970). *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und Bedeutungsanalytische Untersuchungen* (Basel/Stuttgart, Schwabe & Co).
- HOOKER, J. (1979). "A Refutation of Idealism", *Kant-Studien* 70, pp. 197-205.
- JACOBI, F. H. (1787). *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* (Loewe, Breslau) (Reprinted with the Vorrede to the 1815 edition, ed. by L. W. Beck, New York/London, Garland, 1983).

- . (1976-1980). *Jacobis Werke* (hrsg. von F. Roth und F. Köppen, Leipzig, G. Fleischer, 1812-1825/Nachdruck: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 6 vol.).
- KANT, I. (1922-ss). *Kants Gesammelte Schriften* (hrsg. von der Königlich-Preussische u. Deutsche Akademie der Wissenschaften. Berlin, W. De Gruyter, 1902-55: 23 vol./1966-79: 9 vol.).
- . (1781/87). *Kritik der reinen Vernunft* (nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt, F. Meiner, Hamburg, 1956, durchgesehener Nachdruck von 1976).
- . (1982). *Werkausgabe in zwölf Bänden* [Sammlung] (hrsg. von W. Weischedel, dritte Auflage, Frankfurt am Main, Suhrkamp).
- . (1987). Loses Blatt Leningrad I. Vom inneren Sinne. In: R. Brandt und W. Stark (Hrsg.) *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben* (Kant-Forschungen, Band I, Hamburg, F. Meiner).
- KAULBACH, F. (1958-1959). “Kants Beweis des ‘Daseins der Gegenstände im Raum ausser mir’”, *Kant-Studien* 50, pp. 323-347.
- KOYRÉ, A. (s/d). *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*. Trad. de Jorge Pires. (Lisboa, Gradiva).
- LANDIM FILHO, R. (1993). “Descartes: ‘idealista empírico e realista transcendental?’”, *Síntese-Nova Fase* (Belo Horizonte), v. 23, n.74, pp. 313-343.
- LEHMAN, G. (1958-1959). “Kants Widerlegung des Idealismus”, *Kant-Studien* 50, pp. 348-362.
- MÁSMELA, C. (1995). “El ánimo en la Crítica de la Razón Pura”, *Estudios de Filosofía* 12, pp. 65-75.

- PATON, H. J. (1951). *Kant's Metaphysic of Experience*, 2nd edition. (New York, Macmillan, 2 vol.).
- PETERS, F. E. (s/d). *Termos Filosóficos Gregos. Un léxico histórico*. Tradução de B. Rodrigues Barbosa. (Lisboa, Calouste Gulbenkian).
- PITSCHL, F. (1979). *Das Verhältnis vom Ding an sich und den Ideen des Übersinnlichen in Kants kritischer Philosophie: eine Auseinandersetzung mit T. I. Oisermann* (München, Minerva).
- PRAUSS, G. (1989). *Kant und das Problem der Dinge an sich* (3. Aufl., Boon, Bouvier).
- PRICHARD, H. A. (1909). *Kant's Theory of Knowledge* (Oxford, Clarendon Press).
- ROHDEN, V. (1988). "Ceticismo Versus Condições de Verdade", *Manuscrito*, v. XI, n. 2, pp. 85-94.
- RORTY, R. (1994). *A Filosofia e o Espelbo da Natureza*. Trad. de Antônio Trânsito. (Rio de Janeiro, Relume-Dumará).
- SÁ PEREIRA, R.H. de (1995). "Uma Crítica Semântica do Ceticismo Epistemológico", *Síntese-Nova Fase*, vol. 22, n. 68, pp. 99-114.
- SALMON, W.C. (1983). *Logik*. Übersetzung von J. Buhl. (Stuttgart, Reclam).
- SCHULZE, G.E. (1792). *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Scepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik* (Neudrucke seltener philosophischen Werke, herausgegeben von der Kant-Gesellschaft, 2. Aufl., 1911, Berlin, Reuter & Richard).

- SKORPEN, E. (1968), "Kant's Refutation of Idealism", *Journal of the History of Philosophy* 6, pp. 23-34.
- STRAWSON, P. F. (1966). *The Bounds of Sense, an Essay on Kant's 'Critique of Pure Reason'* (London, Methuen & Co.).
- TUSCHLING, B. (Hrsg.). (1984). *Probleme der "Kritik der reinen Vernunft"* (Berlin/New York, W. de Gruyter).
- VAIHINGER, H. (1922). *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (2. Auflage, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart/Berlin/Leipzig, 2 Bd.).
- VERNEAUX, R. (1967). *Le Vocabulaire de Kant. Doctrines et Méthodes* (Paris, Aubier-Montaigne).
- WELDON, T. D. (1958). *Kant's Critique of Pure Reason*, 2nd ed. (Oxford, Clarendon Press).
- WILLIAMS, B. (1988). *Descartes. Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung*. Übersetzung von W. Dittel und A. Viviani. (Frankfurt am Main, Athenäum).