

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Ernane São João Garcia
(RA 633755)

**Fenomenismo no Quarto Paralogismo da *Crítica da Razão Pura* de I. Kant: a
leitura berkeleyana do idealismo transcendental**

**São Carlos
2022**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Ernane São João Garcia
(RA 633755)

**Fenomenismo no Quarto Paralogismo da *Crítica da Razão Pura* de I. Kant: a
leitura berkeleyana do idealismo transcendental**

Monografia apresentada à Coordenação do
Curso de Filosofia como exigência parcial
para a obtenção do título de Bacharel em
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Eduardo Marques
Baioni.

São Carlos
2022

DEDICATÓRIA

A meus pais, Ernane e Lúcia, que sempre me apoiaram em tudo, e à minha esposa, Edvilma, que sempre me incentivou a estudar.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, sobretudo, ao professor José Eduardo Marques Baioni; sem seu apoio e conselhos, decerto eu não teria chegado até aqui. Apesar de todas as dificuldades que enfrentei ao longo da trajetória universitária, o professor Baioni nunca deixou de incentivar seus alunos e procurar extrair o melhor deles. Agradeço à professora Marisa Lopes, com quem tive o prazer de trabalhar na *Revista Em Curso* e que me ofereceu valiosas oportunidades de aprendizado editorial pelas quais sou eternamente grato; meu primeiro contato com Kant no curso deu-se por meio de suas aulas de Ética e Política, as quais despertaram em mim o interesse na obra do filósofo alemão. Agradeço ao professor Francisco Gaspar, que ministrou o primeiro curso sobre a *Crítica da Razão Pura* de Kant a que assisti, e cujas aulas me estimularam a compreender um pouco a respeito dessa doutrina tão complexa e difícil chamada idealismo transcendental. Agradeço ao professor Paulo Licht, que me permitiu assistir às suas aulas para a pós-graduação de um curso sobre o idealismo transcendental; seus esclarecimentos nesse curso me ajudaram a compreender questões cruciais a respeito do idealismo transcendental e a ampliar meu horizonte bibliográfico. Posso afirmar, sem exageros, que em todo o curso de Filosofia tive o privilégio de ter professores excepcionais, que sempre serão para mim uma fonte de admiração e inspiração. Agradeço, ainda, ao professor Roberto Horácio de Sá Pereira, pela atenção; seus artigos foram decisivos para a realização deste trabalho. Por fim, agradeço a meu amigo Thiago Serra, companheiro no curso de Filosofia, pelo apoio nesta etapa final.

RESUMO

As filosofias de Kant e Berkeley têm por objetivo refutar o ceticismo e, para tanto, defendem a tese segundo a qual os objetos de nosso conhecimento são, respectivamente, “representações” ou “ideias”. Esta tese, em geral, é classificada na literatura como “fenomenismo”. Tal similaridade entre a posição de ambos os filósofos tem levado muitos críticos a ver a posição de Immanuel Kant no Quarto Paralogismo da primeira edição da *Crítica da razão pura* (1781), passagem na qual o filósofo tem por objetivo refutar o “idealismo empírico”, como idêntica à do filósofo George Berkeley nos *Principles* (1710) e nos *Dialogues* (1713). Esta leitura, defendida, entre outros, por Norman Kemp Smith, Colin M. Turbayne e James Van Cleve, entra em conflito com duas afirmações de Kant: a de que seu idealismo transcendental é “o oposto” do de Berkeley e a de que o Quarto Paralogismo só difere da Refutação do Idealismo da segunda edição da primeira *Crítica* na maneira de provar. Contra essa leitura berkeleyana do Quarto Paralogismo, defendemos que a posição de Kant nesta passagem é fundamentalmente distinta da de Berkeley. Para provar nossa tese, tratamos de determinar a natureza do fenomenismo berkeleyano, que foi determinado como um *fenomenismo ontológico*, e então verificar se o fenomenismo kantiano é idêntico àquele. Isso foi possível por meio da aplicação da distinção, apresentada por Kant no Quarto Paralogismo, segundo a qual os objetos podem ser considerados em dois sentidos, o empírico e o transcendental, à noção kantiana de “representação”, o que nos permitiu determinar se o conceito kantiano de “representação” equivale ou não ao conceito berkeleyano de “ideia”. Como resultado, mostramos que a concepção kantiana de “representação” é radicalmente nova em face da tradição filosófica e que o fenomenismo de Kant é um *fenomenismo epistêmico*, sendo, portanto, radicalmente distinto do fenomenismo ontológico Berkeley, o que permite desfazer os dois problemas apontados.

Palavras-chave: idealismo transcendental; idealismo empírico; fenomenismo; realismo transcendental; realismo empírico.

Área: História da Filosofia/Filosofia Moderna.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
Objetivos	13
Método	14
Escolha dos textos	14
Organização	15

CAPÍTULO 1

A LEITURA BERKELEYANA DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL	18
1.1. A leitura berkeleyana do idealismo transcendental	18
1.2. A reação de Kant à “Resenha de Gotinga”	19

CAPÍTULO 2

A REFUTAÇÃO DO IDEALISMO EMPÍRICO NA FILOSOFIA CRÍTICA	23
2.1. Por que o idealismo empírico é problemático?	24
2.2. Em busca uma solução teórica sem Deus contra o ceticismo	27

CAPÍTULO 3

CONCEITOS-CHAVE DO QUARTO PARALOGISMO	30
3.1. Sensibilidade e entendimento	30
3.2. Representações	31
3.3. Intuição, matéria e forma	33
3.4. Um diagrama	34
3.5. A representação de espaço	35
3.6. A representação de tempo	44
3.7. Idealidade transcendental e idealidade empírica	45
3.8. Realidade empírica e realidade transcendental	47
3.9. O significado de “transcendental”	50
3.10. Fenômenos e coisas em si	51

CAPÍTULO 4

O QUARTO PARALOGISMO	54
-----------------------------------	-----------

4.1. O problema do mundo exterior no Quarto Paralogismo	55
4.2. Os sentidos empírico e transcendental da expressão “fora de nós”	56
4.3. O idealismo empírico como consequência do realismo transcendental	58
4.4. O problema do mundo exterior em Berkeley	60
4.5. As soluções de Kant e de Berkeley ao problema do ceticismo	62
4.6. Discussão	71

CAPÍTULO 5

O IDEALISMO EM KANT E BERKELEY	74
5.1. “Representações” kantianas e “ideias” berkeleyanas	76
5.2. Kant e Berkeley: duas teses idealistas	79
5.3. Resumo das semelhanças entre Kant e Berkeley	81

CAPÍTULO 6

IDEALISMO TRANSCENDENTAL E FENOMENISMO NO QUARTO PARALOGISMO	83
6.1. O conceito de idealismo transcendental na <i>CRP</i>	84
6.2. Uma teoria de “um mundo” ou de “dois mundos”?	88
6.3. Leituras fenomenistas do idealismo transcendental: “um mundo” ou “dois mundos”?	90
6.4. Os fenomenismos de Kant e Berkeley	92
6.5. Exemplos de leituras fenomenistas do idealismo transcendental	95
6.6. Dois problemas implicados pela leitura berkeleyana do Quarto Paralogismo	97

CAPÍTULO 7

RAZÕES POR QUE A LEITURA BERKELEYANA DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL É EQUIVOCADA	101
7.1. A distinção empírico x transcendental em A 373	101
7.2. Razão 1ª: os objetos externos estão “em nós” apenas em sentido transcendental	103
7.3. Razão 2ª: fenômenos externos são representações em sentido transcendental	104
7.4. Razão 3ª: meras ressalta um <i>contraste</i> , e não uma <i>redução</i>	105
7.5. Razão 4ª: o fenomenismo de Kant é epistêmico, e não ontológico	107

7.6. Razão 5ª: o <i>esse</i> dos fenômenos externos não é <i>percipi</i>	112
7.7. Razão 6ª: o sentido externo é irreduzível ao sentido interno	119
7.8. Razão 7ª: Kant é um revolucionário, e não um tradicionalista	120
CONCLUSÃO	124
Referências Bibliográficas	126

INTRODUÇÃO

O idealismo alemão surgiu, segundo Altman (2017, p. 5), em 1781, com a publicação da *Crítica da Razão Pura*¹ de Immanuel Kant, e terminou cinquenta anos mais tarde, com a morte de G. W. F. Hegel, em 1831. O objetivo central deste trabalho é compreender o conceito e os fundamentos do idealismo transcendental de Kant tal como expostos no Quarto Paralogismo da *CRP*. A interpretação do idealismo transcendental de Kant, decorridos mais de 200 anos da publicação da primeira edição da *CRP*, ainda é fonte de controvérsia entre os intérpretes de Kant, como recentemente observou Lucy Allais (2011, p. 91): “não há acordo nas interpretações do idealismo transcendental de Kant — nem mesmo uma tendência à convergência”. Ademais, conforme observa Karl Ameriks (2003, p. 147), precisamente porque “a doutrina do idealismo transcendental é tão difícil”, não devemos “deixar de considerar qualquer hipótese séria que possa lançar luz sobre ela”. Se as observações de Allais e Ameriks revelam a atualidade do assunto e o desafio imposto àqueles que se propõem a estudá-lo, o que justifica nosso esforço em estabelecer uma interpretação crível do idealismo transcendental de Kant, a relevância de nossa pesquisa também pode ser percebida pela posição ocupada pelo idealismo transcendental na filosofia crítica de Kant, que, consoante argumenta Allais (2015, p. 3), não se trata de uma doutrina marginal da primeira *Crítica*, mas sim da doutrina central da *Crítica da Razão Pura*².

Ao longo da leitura de literatura especializada realizada em nossa pesquisa, o número expressivo³ de obras e artigos publicados nas últimas duas décadas e meia que se

¹ Doravante abreviada pela sigla *CRP*. As citações, referidas pelas letras A e B e acompanhadas de algarismos, referem-se à paginação padrão da primeira (1781) e da segunda (1787) edições desta obra. Exceto quando for indicado, utilizamos a tradução portuguesa KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 5. ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2001. Para algumas poucas passagens, optamos, por razão de maior clareza, por utilizar a tradução KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 4. ed. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2015.

² Allais vai além e argumenta que o idealismo transcendental é o cerne teórico não só da *CRP*, mas de toda a filosofia crítica de Kant (*ibidem*). Antes, Paton (1936, vol. I, pp. 72-74) já defendia que a tese da distinção entre fenômenos e coisas em si – que, como veremos no Capítulo 2, é um dos componentes do idealismo transcendental – é uma consequência lógica do que ele chama “argumento central” da *CRP*, a saber, o argumento de Kant em B XVIII segundo o qual “só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos”. Esta afirmação de Paton, conforme argumentamos no referido capítulo, é uma forma de expressar a centralidade do idealismo transcendental na primeira *Crítica*.

³ Ver, por exemplo, Collins (1999); Gardner (1999); Hanna (2001); Abela (2002); Beiser (2002); Allison (2004); Allais (2004; 2015); Ameriks (2006); Bird (2006); Caranti (2007); Waxman (2014);

propuseram a distinguir o idealismo transcendental de Kant do idealismo subjetivista do filósofo irlandês George Berkeley fez-nos perceber que a comparação da posição de Kant ao idealismo de Berkeley, feita pela primeira vez logo após a edição de 1781 por Christian Garve e Johann Feder em 1782, em uma resenha publicada no periódico *Zugabe der Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen* (Notícias ilustradas de Gotinga⁴), tornou-se um problema permanente para os intérpretes do idealismo transcendental. A despeito de todos os esforços movidos por Kant nos *Prolegômenos*⁵ e na segunda edição da *CRP* para distinguir o idealismo transcendental do idealismo subjetivista de Berkeley, o primeiro continuou a ser associado ou identificado por muitos intérpretes ao segundo⁶.

Quanto a Kant ter sido bem-sucedido ou não nessa tarefa, os intérpretes que consideram o idealismo transcendental de Kant fundamentalmente distinto do idealismo de Berkeley dividem-se em dois grupos. Integrando o primeiro grupo, há aqueles que, como Allison (1971, p. 44), acreditam que os argumentos de Kant presentes nos *Prolegômenos*, na segunda edição da *CRP* e na correspondência com J. S. Beck são suficientes para evitar que o idealismo transcendental seja interpretado como uma forma de idealismo berkeleyano, e que isso só acontece porque os “críticos de Kant não têm levado muito a sério” tais argumentos. E, integrando o segundo, há outros que, como Wilson (1971, p. 460), consideram que o tratamento dado por Kant ao “idealismo berkeleyano [...] está repleto de dificuldades”, ou, mais recentemente, como Beiser (2002, p. 92), que consideram que nos escritos mencionados Kant “não defendeu da melhor maneira” as características distintivas do idealismo transcendental em relação ao idealismo de Berkeley, tendo, apesar de ter procurado distinguir entre ambas as posições, “falhado em indicar algumas de suas discrepâncias fundamentais em relação a Berkeley e a toda a tradição subjetivista” (BEISER, 2002, p. 103).

Já quanto à maneira como os intérpretes que consideram a posição de Kant no Quarto Paralogismo como fundamentalmente idêntica à de Berkeley veem os esforços de Kant em tais escritos, a opinião de Turbayne (1955) parece ser a mais radical. Antes, alguns intérpretes já haviam sugerido que a interpretação de Kant a respeito da filosofia

Jankowiak (2017); Pereira (2018; 2021). Todas as traduções de textos citados escritos originalmente em língua estrangeira são nossas.

⁴ A tradução do título do periódico segue a proposta feita por Artur Mourão, cf. a nota seguinte.

⁵ Doravante abreviada pela sigla *Prolog.* Utilizamos a tradução portuguesa KANT, I. **Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988. Todas as citações dos *Prolegomena* seguem a paginação do volume IV da edição das obras completas de Kant pela Academia de Berlim.

⁶ Cf. o Capítulo 1.

de Berkeley é equivocada e, por isso, levantaram a suspeita de que Kant não conhecia os escritos de Berkeley em primeira mão⁷. Se, contudo, considerarmos verdadeiro que Kant realmente conhecia a obra de Berkeley em primeira mão, podemos observar, com Allison (1973, p. 45), que a posição desses intérpretes levanta “a intrigante hipótese de que os comentários depreciativos de Kant sobre Berkeley são o resultado de uma tentativa deliberada de ludibriar o mundo ilustrado”. Esta é a posição de Turbayne, que concorda com os intérpretes que lhe antecederam em que a interpretação que Kant faz da filosofia de Berkeley é equivocada, mas não porque o primeiro não conhecesse os escritos do último, mas sim porque *os conhecia* profundamente e, por isso, tratou de deturpá-los deliberadamente⁸. Conclui Turbayne (1955, p. 243): “visto que a deturpação [dos escritos de Berkeley por Kant] é oriunda de um conhecimento preciso, ela é deliberada, e, portanto, é mais precisamente qualificável como embuste”.

O elevado número de livros e artigos publicados nas últimas duas décadas a respeito da questão de se o idealismo de Kant é ou não distinto do de Berkeley não é um fenômeno isolado. Na verdade, esse movimento exegético foi impulsionado a partir da segunda metade do século passado com a publicação do artigo *Kant's Refutation of Dogmatic Idealism* (1955), de Colin Turbayne, que reafirma a natureza essencialmente berkeleyana do idealismo transcendental de Kant. Tal artigo desencadeou uma grande reação por parte dos estudiosos de Kant contra a sua leitura berkeleyana do idealismo transcendental⁹. Uma década depois, a obra de Peter Frederick Strawson, *The Bounds of Sense* (1966), reaproximou Berkeley e Kant e ainda hoje desperta reações cujos reflexos podem ser vistos em leituras mais recentes do idealismo transcendental kantiano¹⁰. Mais recentemente, os idealismos de Berkeley e Kant foram considerados essencialmente idênticos por James Van Cleve em *Problems From Kant* (1999).

⁷ Kemp Smith (1923, p. 156) afirma: “A fim de tornar realmente compreensível a abordagem de Kant sobre os ensinamentos de Berkeley, parece que estamos compelidos a supor que ele jamais lera sequer um dos textos de Berkeley”. E Paton (1936, vol. II, p. 376), por sua vez, diz: “Pode-se duvidar de que Kant tivesse um conhecimento realmente correto da filosofia de Berkeley”.

⁸ De acordo com Turbayne (1955), Kant teria procurado distanciar-se de Berkeley devido à ridicularização a que o imaterialismo berkeleyano era submetido no mundo filosófico europeu, o que colocava em risco a reputação da incipiente primeira *Crítica*, donde a forte reação manifestada por Kant nos *Prolegômenos* à comparação feita por Garve e Feder entre o idealismo transcendental kantiano e o idealismo subjetivista berkeleyano.

⁹ Grande parte dos artigos publicados em resposta a Turbayne pode ser encontrada na antologia WALKER, R. C. S. (Org.). *The Real in the Ideal: Berkeley's Relation to Kant*. New York: Garland, 1989.

¹⁰ Ver, por exemplo, o relato da filósofa Lucy Allais (2016), autora que se opõe fortemente à leitura do idealismo transcendental feita por Strawson, sobre a influência da obra deste autor sobre seu trabalho.

Durante nossa pesquisa, foi possível perceber um padrão na argumentação dos intérpretes mais recentes que se propõem a mostrar que o idealismo transcendental kantiano é essencialmente distinto do idealismo de Berkeley: a maioria concorda em classificar o idealismo berkeleyano genericamente como “fenomenista”¹¹ ou como uma espécie de “fenomenismo ontológico” e, então, tenta provar, como Allison (2004), Caranti (2007) e Allais (2004; 2015), que ou Kant não é de maneira alguma um fenomenista ou, como Jankowiak (2017) e Pereira (2021), que o fenomenismo de Kant é de outra espécie que não a do “fenomenismo ontológico” de Berkeley. Assim, a velha polêmica, levantada pela resenha publicada por Garve e Feder sobre a questão, tem sido tratada na literatura recente nos seguintes termos: é ou não Kant um fenomenista? Nosso trabalho pretende abordar este problema, que de forma alguma é recente – já que desde as publicações de Turbayne e Strawson surgiram diversas críticas a leituras “fenomenistas” do idealismo transcendental¹² –, mas que permanece atual.

Ao longo de nossa pesquisa, enquanto analisávamos as definições que Kant oferece do idealismo transcendental na primeira *Crítica*, ficou claro para nós que a tese do fenomenismo é inerente ao próprio conceito de idealismo transcendental; a despeito disso, poucos dentre os intérpretes que consultamos levaram isso em consideração¹³, pois consideraram o idealismo transcendental como a conjunção de apenas *duas* teses: a) a tese da distinção entre fenômenos e coisas em si; e b) a tese de que só podemos conhecer os objetos da experiência como fenômenos e não como são em si mesmos. No entanto, nas duas únicas definições do idealismo transcendental presentes em toda a *CRP*, tanto na edição A quanto na B, estando uma delas presente no Quarto Paralogismo, Kant define o idealismo transcendental *em função* da identificação dos fenômenos a “meras representações”. Pareceu-nos impossível, portanto, procurar compreender o que é o

¹¹ Em sua acepção mais geral, *fenomenismo* corresponderia à posição teórica ou à tese segundo a qual os objetos de nossa experiência são representações. Sobre esse conceito e sua relação com o idealismo transcendental, ver o Capítulo 5. O termo em inglês é “*phenomenalism*”. Seguimos Landim Filho (1996) e Dalbosco (1997, p. 132) quanto à forma “fenomenismo” em português.

¹² Além dos autores citados na nota 3, dentre publicações mais antigas que criticam a identificação do idealismo transcendental de Kant ao idealismo de Berkeley, podemos citar Matthews (1969); Melnick (1973); Pippin (1982); Allison (1983) e Langton (1998). Retrocedendo ainda mais, antes da publicação da obra de Strawson, Bird (1962), no capítulo intitulado “Phenomena and Phenomenalism”, já criticava a leitura “fenomenista” do idealismo transcendental feita por H. A. Prichard em *Kant’s Theory of Knowledge* (1909).

¹³ Cf. o Capítulo 5. Em contrapartida, Allais (2015), Jankowiak (2017) e Pereira (2018; 2021), dentre os autores consultados por nós, são alguns dos que ressaltam a tese do fenomenismo (não o de tipo berkeleyano) como inerente ao conceito de idealismo transcendental. Landim Filho (1996), em seu excelente artigo, aproxima-se deste ponto. O autor trata de discriminar todas as teses pressupostas no Quarto Paralogismo, entre elas a do fenomenismo, mas não a associa especificamente ao idealismo transcendental.

idealismo transcendental sem abordar a questão do fenomenismo. O idealismo transcendental de Kant seria, então, a conjunção de *três* teses, e não de duas: (1) a tese da distinção entre fenômenos e coisas em si; (2) a tese de que os fenômenos são meras representações (tese fenomenista); (3) a tese de que só podemos conhecer os objetos da experiência como fenômenos e não como são em si mesmos. Além disso, nosso interesse no estudo do idealismo transcendental sempre envolveu compreender de que maneira ele se distingue dos idealismos de Descartes e Berkeley, pois a linha que separa os três autores em relação ao idealismo sempre nos pareceu tênue, ainda mais quando há uma tradição inteira de autores que associam ou identificam o idealismo kantiano ao berkeleyano.

Objetivos

Dois são, portanto, os objetivos deste trabalho: a) compreender epistemicamente¹⁴ a natureza do idealismo transcendental de Kant, em particular a questão relacionada à identificação dos fenômenos com as representações; e b) descobrir se o idealismo transcendental kantiano é ou não fundamentalmente distinto do idealismo berkeleyano. Nosso estudo do idealismo transcendental está delimitado, por conseguinte, à argumentação do Quarto Paralogismo¹⁵, e, nesta passagem, a ênfase de Kant recai sobre (2). Com efeito, a argumentação do Quarto Paralogismo permite-nos determinar a natureza de (2), mas não é suficiente, conforme explicaremos no Capítulo 6, para permitir que abordemos os problemas tradicionais associados a (1) ou a (3). Nossa estratégia para realizar os objetivos indicados consiste em determinar em que sentido os objetos da experiência são representações para Kant. Argumentamos que o Quarto Paralogismo oferece, em especial na página A 373, um critério decisivo que nos permite determinar tal sentido. Com isso, será possível descobrir se a identificação kantiana dos objetos externos a “meras representações” é equivalente à identificação berkeleyana dos mesmos

¹⁴ Isto é, neste trabalho não nos interessa investigar as possíveis implicações metafísicas do idealismo transcendental.

¹⁵ Neste trabalho não estudaremos todo o Quarto Paralogismo. De acordo com Bader (2012, p. 57, nota), há dois argumentos no Quarto Paralogismo. O primeiro é o que o autor chama de “argumento da imediaticidade”, que vai de A 369 a 373. A partir de A 373, Kant introduz outro argumento, propondo-se a demonstrar que nossa percepção realmente fornece um conhecimento de coisas reais, e não ilusórias. De acordo com o mesmo intérprete, do Quarto Paralogismo, apenas o “argumento da imediaticidade” foi criticado na resenha de Garve e Feder, de modo que nos limitaremos a ele.

objetos a “ideias” e, por conseguinte, se é verdadeira a afirmação de Kant segundo a qual o idealismo transcendental é “o contrário” do de Berkeley¹⁶.

Método

Acreditamos que uma abordagem de perspectivas supostamente opostas permite-nos compreender mais profundamente uma teoria se a explicarmos em relação à que se lhe opõe do que se a explicarmos isoladamente. “Essa abordagem”, explica Allison (2004, p. 44), “se baseia no princípio hermenêutico de que a melhor maneira de entender uma posição filosófica consiste em esclarecer o que ela nega”. Duas espécies de idealismo empírico às quais Kant se opõe na *CRP* – e nos *Prolegômenos* – são o “idealismo dogmático”, que Kant atribuía a Berkeley (em B), e o “idealismo cético” (em A) ou “idealismo problemático” (em B), que ele atribuía a Descartes¹⁷. Kant refere-se explicitamente a Descartes no Quarto Paralogismo, passagem cuja argumentação tem por objetivo refutar o ceticismo cartesiano. Embora o nome de Berkeley jamais tenha sido sequer mencionado na primeira edição da *CRP*, a argumentação de Kant contra o “idealismo cético” no Quarto Paralogismo guarda, conforme mostraremos nos Capítulos 4 e 5, semelhanças substanciais com a crítica de Berkeley ao ceticismo, razão pela qual o Quarto Paralogismo foi considerado por muitos intérpretes como um texto que supostamente expressa um ponto de vista fundamentalmente berkeleyano. Dessa maneira, investigar o sentido em que os fenômenos são identificados a representações no Quarto Paralogismo é uma maneira de identificar as características que aproximam ou distanciam os três autores modernos, o que deve permitir-nos, se bem-sucedidos, obter uma visão mais ampla sobre o idealismo na filosofia moderna.

Escolha dos textos

Em relação à escolha dos textos, conforme observa Paton (1936, II, p. 376), a seção designada “Refutação do Idealismo”, inserida na segunda edição de 1787, é um substituto para a crítica do Quarto Paralogismo da primeira edição da *CRP* – noutros termos, Kant suprimiu o Quarto Paralogismo da segunda edição da obra. Apesar de a

¹⁶ *Prol.*, IV, A 206.

¹⁷ As definições que Kant oferece do idealismo empírico serão estudadas no Capítulo 4.

Refutação do Idealismo (B 247-279) constituir uma nova refutação do idealismo empírico em substituição à da primeira edição da *CRP*, preferimos estudar a refutação do idealismo empírico presente no Quarto Paralogismo da primeira edição pelas seguintes razões:

- 1) Diferentemente da crítica do Quarto Paralogismo, nenhuma definição de idealismo transcendental é encontrada na Refutação do Idealismo. Na verdade, a definição mais completa de idealismo transcendental de toda a *CRP* localiza-se na crítica do Quarto Paralogismo;
- 2) Pretendemos mostrar que o Quarto Paralogismo, embora historicamente tenha sido fonte de controvérsias – o que provavelmente motivou Kant a substituí-lo pela Refutação do Idealismo –, possui critérios bem definidos que tornam possível distingui-lo satisfatoriamente do idealismo de Berkeley.
- 3) Há fundamento exegético para considerar as refutações do idealismo de A e B como *complementares*, pois Kant insiste, no segundo Prefácio à *CRP*, em que a diferença entre elas são apenas “alterações quanto à forma de exposição”:

O único verdadeiro acrescentamento que poderia citar, *embora se trate apenas da forma de demonstração*, é aquele pelo qual fiz uma nova refutação do *idealismo* psicológico e dei uma prova rigorosa (a única possível, segundo creio) da realidade objetiva da intuição externa. (*CRP*, B XXXIX, nota; itálicos nossos).

Kant insiste, pois, em que nada acrescentara de substantivo na refutação do idealismo da segunda edição da *CRP* que já não pudesse ser encontrado na da primeira, de maneira que, na segunda edição, ele simplesmente teria buscado explicitar as implicações teóricas da posição crítica que articulara na refutação do idealismo da primeira edição da *CRP*.

Organização

Em todo o Capítulo 1, tentamos reconstruir os motivos históricos que levaram vários intérpretes à identificação entre os idealismos de Kant e Berkeley, bem como as razões textuais que estão na base dessa identificação. No Capítulo 2, tentamos descobrir por que Kant considera importante refutar o idealismo, uma vez que sua oposição a ele

antecede à publicação da primeira *Crítica*. No Capítulo 3, fazemos uma exposição dos conceitos-chave que Kant emprega no Quarto Paralogismo, a maioria dos quais se encontra na *Estética Transcendental*. No Capítulo 4, ao mesmo tempo que fazemos uma leitura do Quarto Paralogismo da *CRP*, procuramos identificar pontos de similaridade ou em comum na argumentação do Quarto Paralogismo com a argumentação de Berkeley nos *Principles* e nos *Dialogues*. No Capítulo 5, explicamos em que sentido as posições de Kant e Berkeley podem ser consideradas idealistas e, depois de identificarmos duas teses em comum entre ambos os filósofos, tratamos de determinar a natureza do idealismo de Berkeley, que definimos como um “idealismo ontológico” (cf. seção 5.2). Por fim, agrupamos tematicamente as passagens do Quarto Paralogismo que sugerem uma interpretação berkeleyana do idealismo transcendental (cf. seção 5.3).

No Capítulo 6, analisamos as duas definições do idealismo transcendental presentes na *CRP* e tratamos de determinar os elementos que compõem o seu conceito; depois, mostramos que a tese do fenomenismo, por ser inerente ao conceito de idealismo transcendental de Kant, possui tanta importância para o estudo do idealismo transcendental quanto as demais teses que lhe são inerentes. Em seguida, argumentamos que a argumentação do Quarto Paralogismo nos permite discutir com profundidade apenas a tese do fenomenismo. Depois, seguindo certo consenso na literatura interpretativa, definimos o fenomenismo de Berkeley como uma espécie de “fenomenismo ontológico” (cf. seção 6.1). Por fim, apontamos dois problemas que se seguem quando o fenomenismo de Kant (a ser determinado no Capítulo 7) é identificado com o fenomenismo ontológico de Berkeley (cf. seção 6.3). Apresentados os problemas, apresentamos a proposta de uma solução que será desenvolvida no último capítulo.

No Capítulo 7, considerando que o Quarto Paralogismo é a passagem responsável por conduzir vários críticos às alegadas incompreensões que Kant se esforçou para dirimir nos *Prolegômenos* e na segunda edição da *CRP* – esta provavelmente foi a razão decisiva pela qual tal passagem foi excluída da segunda edição da *CRP* –, em particular a identificação do idealismo transcendental ao idealismo de Berkeley, pretendemos demonstrar de que forma é possível conceber uma leitura do Quarto Paralogismo sem que o idealismo transcendental seja interpretado como uma espécie de fenomenismo berkeleyano. Para tanto, tratamos de delinear as consequências que se seguem da aplicação da distinção apresentada por Kant no Quarto Paralogismo (em particular na página A 373), de acordo com o qual os objetos devem ser considerados em dois sentidos, o empírico e o transcendental, à noção mesma de “representação”.

CAPÍTULO 1

A LEITURA BERKELEYANA DO QUARTO PARALOGISMO

Dividimos este capítulo em duas seções. A primeira trata de apresentar a origem da leitura berkeleyana do Quarto Paralogismo; a segunda, a reação de Kant a tal leitura.

1.1. A leitura berkeleyana do Quarto Paralogismo

Ao estudar os textos da *CRP* e dos *Prolegômenos* em que é definido o conceito de idealismo transcendental, verificamos que em parte substancial deles Kant pretendeu ou simplesmente refutar as doutrinas idealistas de seus adversários, ou desfazer mal-entendidos acerca dele, ou ambas as coisas. Isso porque, logo após a publicação da primeira edição da *CRP*, foram publicados comentários sobre a obra que desagradaram profundamente o autor. Em 19 de janeiro de 1782, foi publicada anonimamente no periódico *Zugabe der Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen* (Notícias ilustradas de Gotinga¹⁸) uma das primeiras respostas públicas à *CRP* na Prússia. A autoria da resenha foi depois identificada como sendo de Christian Garve e Johann Feder, a qual ficou conhecida como “Resenha de Gotinga” ou “Resenha Garve/Feder”. Duas passagens da Resenha merecem destaque, pois Kant, como veremos, fará menção a elas:

Este trabalho [A *Crítica da Razão Pura*, de 1781] [...] é um sistema superior de idealismo ou, conforme o autor o chama, Idealismo Transcendental. Este idealismo aborda o espírito e a matéria da mesma maneira, [e] transforma o mundo e a nós mesmos em representações [...].

E:

Grosso modo, o sistema do autor [Kant] baseia-se nas seguintes proposições principais. Toda a nossa experiência origina-se de certas modificações de nós mesmos, às quais chamamos sensações. [...] O espaço e o tempo em si mesmos não são algo real fora de nós; tampouco são

¹⁸ Cf. a nota 4.

relações ou conceitos abstratos. Em vez disso, são leis subjetivas de nossa faculdade representativa, formas da sensação e condições subjetivas da intuição sensível. Um pilar básico do sistema kantiano repousa sobre esses conceitos de sensações como modificações de nós mesmos (sobre os quais *Berkeley*, também, constrói principalmente seu idealismo) e de espaço e tempo¹⁹.

Nas passagens acima, vemos que Garve e Feder interpretaram o “sistema de Kant” como uma forma “superior de idealismo” que transforma o mundo e o Eu em representações e que, além disso, é comparado ao idealismo do filósofo George Berkeley; a comparação é feita precisamente em relação ao “sensacionismo”²⁰ do bispo irlandês, um ponto fulcral do idealismo deste autor. Tomados em conjunto, os trechos da Resenha citados parecem ter proposto desde então, assim se exprimem intérpretes recentes, como que uma “leitura berkeleyana” do Quarto Paralogismo²¹. Conforme nota Pereira (2021, p. 247), ao insinuarem uma aproximação entre o idealismo transcendental e a tese berkeleyana do *esse est percipi*²², Garve e Feder, contudo, não foram os únicos contemporâneos de Kant que aproximaram o idealismo transcendental kantiano do idealismo subjetivista de Berkeley. Além deles, entre os contemporâneos de Kant que aproximaram seu idealismo do de Berkeley ou que o consideraram idêntico ao deste estavam, segundo Allison (1973, p. 43), Mendelssohn, Herder, Hamann, Pistorius e Eberhard.

¹⁹ Na verdade, a resenha foi originalmente escrita por Christian Garve, mas foi alterada significativamente por Georg Friedrich Heinrich Feder, que acrescentou a comparação entre Kant e Berkeley. Cf. KUEHN, 2006, p. 636, e BAUM, 2011, p. 55. Não vemos razão para acreditar que Feder tenha “distorcido” as intenções de Garve ao editar a resenha, uma vez que, como mostra a correspondência entre Kant e J. S. Beck (cf. ZWEIG, 1967, p. 195), Garve, segundo o relato de Beck, acreditava que o idealismo transcendental de Kant era idêntico ao idealismo de Berkeley. Utilizamos a tradução inglesa da resenha Garve/Feder feita por Brigitte Sassen. Cf. SASSEN, Brigitte (Ed.). **Kant’s Early Critics: The Empirist Critique of the Theoretical Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. pp. 53-77.

²⁰ Sensacionismo (*sensationalism*, em inglês) é a posição segundo a qual o objeto da percepção sensível é necessariamente real. Nesse sentido, para Berkeley toda percepção sensível é a percepção de algo real. Cf. MARC-WOGAU, Konrad. Berkeley’s Sensationalism and the *Esse est percipi*-Principle. **Theoria**, v. 23, n. 1, 1957, p. 17.

²¹ A expressão “leitura berkeleyana” (*Berkeleyian reading*) é utilizada por vários autores. Ao fazer uso dela, pretendemos expressar que o idealismo kantiano é lido por alguns intérpretes ou como idêntico ao berkeleyano – ou, no mínimo, como demasiado similar a este. Beiser (2002, p. 93), por exemplo, usa-a neste sentido, e Ameriks (2006, p. 79) refere-se à “leitura berkeleyana” que Van Cleve faz do idealismo transcendental de Kant.

²² Literalmente “ser é perceber”. Abordaremos o significado dessa tese no Capítulo 4.

1.2. A reação de Kant à “Resenha de Gotinga”

Embora haja apenas uma menção a Berkeley em toda a Resenha, Kant, como notou A. C. Ewing (1938, p. 182), ficou consideravelmente ofendido com a comparação entre o seu sistema e o idealismo de Berkeley. A resposta de Kant à Resenha encontra-se no Apêndice dos *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*, obra publicada em 1783, apenas dois anos após a publicação da primeira *Crítica*. No Apêndice dos *Prolegômenos*, o filósofo de Königsberg alegou ter sido mal compreendido pelo resenhista anônimo: “o crítico nada compreendeu da minha obra²³”. Kant afirmou que o resenhista foi incapaz de compreender o significado do conceito de “transcendental”, pois este teria sido interpretado pelo autor da resenha como equivalente ao conceito de “transcendente” da metafísica tradicional:

[...] o crítico, sem se esforçar por alguma investigação particular, começa e termina também dizendo: «Esta obra é um sistema do idealismo transcendente (ou, como ele traduz, superior)». [...] e a palavra transcendental, cujo significado, tantas vezes indicado por mim, nem sequer foi compreendido pelo crítico (tão descuidadamente ele examinou tudo)²⁴.

Nos *Prolegômenos*, Kant opôs-se de forma vigorosa à associação do idealismo transcendental aos idealismos de Berkeley e de Descartes:

Pelo fato de eu próprio ter dado à minha teoria o nome de idealismo transcendental, ninguém se pode arrogar a autoridade de o confundir com o idealismo empírico de *Descartes* (se bem que este fosse apenas um problema cuja insolubilidade, segundo a opinião de Descartes, deixava a cada um a liberdade de negar a existência do mundo dos corpos, porque nunca poderia ser respondido de maneira satisfatória), ou com o idealismo místico e fantasista de *Berkeley* (contra o qual e outras quimeras a nossa crítica contém o verdadeiro antídoto)²⁵.

²³ *Prol.*, IV, A 211.

²⁴ *Prol.*, IV, A 204.

²⁵ *Prol.*, IV, A 70.

Em outra passagem dos *Prolegômenos*, Kant qualifica os idealismos de Descartes e Berkeley respectivamente como “idealismo cético” e “idealismo dogmático”²⁶. A fim de distinguir a sua posição do “idealismo cético” de Descartes e do “idealismo dogmático” de Berkeley, bem como impedir o “erro de interpretação” que considera “transcendental” como equivalente a “transcendente”, Kant propõe que seu idealismo seja chamado de “idealismo crítico”²⁷ ou “idealismo formal”²⁸. Apesar de todos esforços de Kant, os *Prolegômenos*, de acordo com Dudley (2013, p. 77), foram, no entanto, “insuficientes para que os leitores pudessem distinguir mais claramente o idealismo transcendental kantiano da metafísica idealista de Berkeley”²⁹. Por esse motivo, na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, publicada em 1787, Kant acrescentou uma nova seção intitulada “Refutação do Idealismo” (*CRP*, B 247-279), que procurou reformular a refutação do idealismo³⁰ presente no Quarto Paralogismo da primeira edição (A 367-380) a fim de oferecer contra ele uma “prova rigorosa” (*CRP*, B XXXIX) que fizesse com que “o jogo do idealismo se volte contra ele” (*CPR*, B 276).

Mesmo após todos os esforços empreendidos por Kant nos *Prolegômenos* e na segunda edição da *CRP* para esclarecer as diferenças entre o idealismo transcendental e o idealismo “místico e fantasista” de Berkeley, o primeiro continuou, após a morte de Kant, a ser interpretado por muitos críticos como idêntico ao segundo ou, no mínimo, como uma espécie de idealismo similar ao de Berkeley. Na primeira metade do século XX, a aproximação entre Kant e Berkeley foi feita por Bertrand Russell³¹, em *The Analysis of Matter* (1927), e Norman Kemp Smith (1923, p. 157) identificou a posição de Kant com a de Berkeley. A partir da segunda metade do século passado, Turbayne (1955,

²⁶ *Prol.*, IV A 208.

²⁷ *Prol.*, IV, A 71.

²⁸ *Prol.*, IV, A 208. Abordaremos no Capítulo 5 o significado apenas do termo “formal”, que opomos a “material”, termo com o qual Kant qualifica o idealismo de Berkeley.

²⁹ Apesar de Kant ter julgado necessário acrescentar uma nova refutação do idealismo à segunda edição da *CRP*, os *Prolegômenos* contêm passagens importantes para a compreensão do idealismo transcendental e das diferenças que o autor argumenta haver entre este e os idealismos de Berkeley e Descartes. Por essa razão, utilizaremos os *Prolegômenos* neste trabalho como material complementar para o estudo do idealismo transcendental de Kant.

³⁰ Quando empregarmos a expressão “Refutação do Idealismo”, em maiúsculas, referimo-nos à seção presente em B 247-279, propriamente intitulada dessa forma. Inversamente, pela expressão “refutação do idealismo”, em minúsculas, referimo-nos a quaisquer refutações do idealismo, seja a de A ou não.

³¹ “Parece que Berkeley não sofreu a influência do argumento que influenciou nos cartesianos, a saber, a suposta impossibilidade de interação entre mente e matéria. O que influenciou Berkeley foi antes o argumento epistemológico, de que tudo aquilo de que temos conhecimento é fato mental, e que não há razão válida para inferir que haja fatos de natureza diferente. Acho eu que esse tipo de argumento é novo em Berkeley, quando considerado como uma fonte metafísica; em forma diferente ele conseguiu fama através de Kant” (RUSSELL, 1978, p. 166).

p. 244) e Van Cleve (1999, p. 96) voltaram a identificar os idealismos de Berkeley e Kant, e uma nova reaproximação entre os dois filósofos foi feita por P. F. Strawson, segundo o qual “Kant está mais próximo de Berkeley do que ele admite” (STRAWSON, 1966, pp. 22 e 35).

CAPÍTULO 2

A REFUTAÇÃO DO IDEALISMO EMPÍRICO NA FILOSOFIA CRÍTICA

Certas passagens que levaram os dois autores da “Resenha de Gotinga” a comparar o idealismo de Kant ao de Berkeley situam-se justamente na crítica do Quarto Paralogismo (A 367-380)³² da primeira edição da *CRP*, no que, com efeito, foram seguidos por muitos intérpretes posteriores, alguns dentre os quais foram além de estabelecer uma simples comparação entre as posições de ambos os filósofos e, em vez disso, afirmaram que elas são simplesmente indistinguíveis.

O objetivo de Kant no Quarto Paralogismo é refutar a espécie de idealismo que ele intitula “idealismo empírico”. Na Refutação do Idealismo, acrescida à edição de 1787, Kant dividiu o idealismo empírico em duas subespécies: o “idealismo problemático” e o “idealismo dogmático”, idealismos que foram associados respectivamente aos filósofos René Descartes e George Berkeley. Na refutação do idealismo empírico do Quarto Paralogismo, contudo, Kant não determinara com clareza a relação lógica que haveria entre o idealismo empírico e os idealismos dogmático e cético. Aqui, como bem percebera Miller (1971, p. 298), Kant apenas parece³³ dividir o idealismo empírico em duas subespécies, o idealismo dogmático e o idealismo cético:

O idealista dogmático seria aquele que nega a existência da matéria, o idealista cético aquele que a põe em dúvida, pois a considera indemonstrável. (CRP, A 377).

Kant promete que lidará com o idealista dogmático na seção seguinte, isto é, nas Antinomias da Razão Pura – promessa que, de acordo com Kemp Smith (1923, p. 157),

³² Cf. BAUM, 2011, p. 55.

³³ O filósofo provavelmente percebera essas deficiências expositivas e, na Refutação do Idealismo, ofereceu-nos uma exposição mais clara. No Quarto Paralogismo, temos a impressão de que Kant subdivide o idealismo empírico nas subespécies cética e dogmática porque, após discorrer sobre as razões que refutam o idealismo empírico, ele subitamente define as figuras do idealista dogmático e do idealista cético no início de um novo parágrafo.

jamais foi cumprida na primeira edição da *CRP*³⁴. O verdadeiro alvo na crítica do Quarto Paralogismo não é, portanto, o idealista dogmático, mas sim o idealista cético (A 368-369). No Quarto Paralogismo, nenhum filósofo é diretamente associado aos idealismos cético e dogmático – embora René Descartes e sua doutrina do *cogito* sejam citados na passagem (cf. A 367)³⁵. No Apêndice dos *Prolegômenos*³⁶ e na segunda edição da *CRP* (B 274), contudo, o “idealismo dogmático” e o “idealismo cético” são associados respectivamente aos filósofos George Berkeley e René Descartes. É, no entanto, irônico, e mesmo trágico, que a crítica do Quarto Paralogismo, justamente o texto da primeira edição da *CRP* que é propriamente uma refutação do idealismo empírico – do idealismo cético –, tenha sido usada como parâmetro para interpretar-se o idealismo transcendental kantiano como uma espécie de idealismo empírico – o idealismo dogmático, como Kant intitula o idealismo de Berkeley.

2.1. Por que o idealismo empírico é problemático?

Na primeira *Crítica*, as duas principais passagens³⁷ em que Kant buscou refutar o idealismo são o “Quarto Paralogismo da Dialética Transcendental” da primeira edição, chamado “Paralogismo da Identidade” (A 367-380), e a “Refutação do Idealismo” da segunda edição, que introduz uma subseção (B 247-279) do tópico “Postulados do Pensamento Empírico em Geral”³⁸. A oposição de Kant aos idealismos expostos por autores que lhe antecederam é, contudo, anterior à publicação da *CRP*.

³⁴ George W. Miller sustenta que a razão de Kant não cumprir essa promessa na primeira edição da *CRP* é um indício favorável à hipótese de que o idealista dogmático do Quarto Paralogismo seria não Berkeley, mas sim Leibniz. De acordo com Miller (1971, p. 309), “No Quarto Paralogismo, Kant promete lidar com o idealismo dogmático nas Antinomias. Se o idealista dogmático for Leibniz, então a promessa é redimida na Segunda Antinomia”. Dada a associação posterior do idealista dogmático a George Berkeley, seria natural presumir que Berkeley é o idealista dogmático da primeira edição da *CRP*. Afirmar isso, contudo, é precipitado. A questão é objeto de discussão entre os comentadores.

³⁵ Norman Kemp Smith (1923, p. 301) não tem certeza se a figura do idealista cético do Quarto Paralogismo seria Descartes ou Hume. No entanto, visto que Descartes é citado na passagem, parece-nos mais provável que Kant tivesse em mira o filósofo francês, e não o escocês.

³⁶ *Prol.*, IV, A 208.

³⁷ Para todas as passagens em ordem cronológica da *CRP* e dos *Prolegômenos* nas quais Kant tenta refutar o idealismo, cf. TURBAYNE (1955, p. 227). Segundo o autor, há oito passagens separadas nas duas obras que são tentativas de refutação do idealismo.

³⁸ Deve-se mencionar também a nota no Prefácio à segunda edição da *CRP* (B XXXIX), que resume os objetivos principais da Refutação do Idealismo e que é uma breve retificação de alguns trechos que Kant julgou necessária a fim de evitar mal-entendidos quanto à finalidade da Refutação.

Antes disso, na *Dissertação*³⁹ de 1770, escrita por Kant para obter legalmente o posto de professor titular de lógica e de metafísica na Universidade de Königsberg, o autor escreve que o conhecimento propiciado pelos fenômenos “é muito verdadeiro, pois, na medida em que são conceitos sensoriais ou apreensões, como causados testemunham a presença de um objeto, *o que vai contra o idealismo*” (MSI AA 02:397; itálico nosso). Embora na *Dissertação* o autor ainda não especifique claramente qual é o idealismo ao qual se opõe, nem dele predique suas características básicas, podemos dizer que Kant já procurava distinguir sua posição do idealismo durante a fase pré-crítica de sua filosofia. Isso significa que a refutação do idealismo no Quarto Paralogismo pode ser considerada como o resultado do desenvolvimento contínuo, embora não linear, de uma posição anti-idealista já manifestada na fase pré-crítica⁴⁰.

Conforme mencionamos, a principal motivação das críticas de Kant ao idealismo nos *Prolegômenos* é desfazer mal-entendidos acerca da primeira *Crítica*, entre os quais está a leitura que identifica o idealismo transcendental ao idealismo berkeleyano. No entanto, por que o idealismo é um problema para Kant na primeira edição da *CRP* a ponto de ele procurar refutá-lo no Quarto Paralogismo? A nota de B XXXIX fornece uma resposta a essa questão. Nessa nota, Kant considera um “escândalo para a filosofia” (e para o senso comum em geral) que a existência das coisas exteriores a nós seja admitida apenas a título de *crença* (*bloß auf Glauben*) e que não haja dela uma demonstração suficiente “a quem se lembra de a pôr em dúvida”⁴¹.

Pode-se supor que há na nota de B XXXIX uma alusão ao ceticismo cartesiano, pois Kant associara a dúvida quanto à existência dos objetos externos ao idealismo cético

³⁹ *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* [Sobre a forma e os princípios do mundo sensível e inteligível]. Referida pela sigla MSI. Seguimos a paginação da *Akademie Ausgabe*. Cf. KANT, Immanuel: *Forma e princípio do mundo sensível e do mundo inteligível*. In: **Escritos pré-críticos**. Tradução de Paulo R. Licht dos Santos. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

⁴⁰ Cf. CARANTI, 2004, p. 283.

⁴¹ De fato, alguns filósofos modernos julgam que nosso conhecimento dos corpos se baseia na fé. Nicolas Malebranche, julgando insatisfatórias as provas da existência dos objetos externos fornecidas por Descartes, diz explicitamente que a existência dos corpos não pode ser provada pela razão natural e deve, em vez disso, ser aceita pela fé: “Nossa fé me ensina que Deus criou o Céu e a Terra. Ensina-me que a Escritura é um livro divino. E este livro, ou a aparência deste livro, me ensina clara e positivamente que existem milhares e milhares de criaturas. Assim, todas as aparências são transformadas em realidades. Corpos existem; e isso, concedida a fé, é rigorosamente demonstrado”. (MALEBRANCHE, Nicolas. **Dialogues on Metaphysics and on Religion**. Tradução de David Scott. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, § 6. VIII). F. H. Jacobi, contemporâneo de Kant, é outro filósofo que defende que a existência dos corpos deve ser aceita apenas com base na fé: “É pela fé que sabemos que temos um corpo e que outros corpos e outros seres pensantes existem fora de nós” (JACOBI, F. H. *Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schrieben an die Freunde Lessings*. In: VALLÉE, Gerard. **The Spinoza Conversations Between Lessing & Jacobi: Text with Excerpts from the Ensuing Controversy**. Tradução de G. Vallée, J. B. Lawson e C. G. Chapple. Lanham: University Press of America, 1988, p. 120).

de Descartes (*Prol.*, IV, 70; *CRP*, B 274). Nesse sentido, a acusação de Kant de que até o advento da filosofia crítica os filósofos não forneceram uma prova válida da existência dos objetos externos que não fosse baseada na “crença” é, segundo Paul Guyer (2006, p. 10), uma “alusão mal disfarçada” ao argumento de Descartes de que o ceticismo em relação ao mundo exterior apenas poderia ser evitado se a existência de Deus for provada, pois Deus, por ser infinitamente benevolente, não é enganador. Descartes, ao provar por argumentos *a priori* (da causa para o efeito) no *Discurso do Método* e nas *Meditações* a existência de Deus, torna nosso conhecimento dos objetos externos imune à dúvida, porquanto Deus, por ser infinitamente bom, não pode nos enganar; pode-se dizer que, nesse sentido, a filosofia cartesiana é uma refutação do ceticismo. A filosofia de George Berkeley também tinha por objetivo combater o ceticismo⁴², e, nela, similarmente à filosofia cartesiana, o recurso a Deus é a garantia de que podemos ter conhecimento verdadeiro a respeito dos objetos de nossa experiência.

No entanto, Kant argumentou nas “Antinomias da razão pura” da *CRP* (B 595/A 567; B 732/A 704) que, do ponto de vista da razão teórica pura, não é possível produzir nenhuma prova (afirmativa ou negativa) da existência de Deus, com o resultado de que todas as provas teóricas (afirmativas ou negativas) da existência de Deus estão, nas palavras de Eckart Förster (1998, p. 29) “por princípio condenadas ao fracasso”. Com efeito, Kant rejeitou na *CRP* todas as modalidades⁴³ teóricas de prova da existência do Deus fornecidas pela tradição filosófica. Visto que a existência de Deus é indemonstrável pela razão teórica pura, Deus não pode ser o fundamento da garantia de que possuímos conhecimento válido e objetivo das coisas exteriores, de modo que Kant considera a refutação cartesiana do ceticismo inadequada; daí a afirmação kantiana de que a existência dos objetos é uma questão de “crença”. Logo, esse fundamento deve ser estabelecido em uma prova epistemológica que, do ponto de vista da razão teórica pura, dispense a necessidade ontológica da existência de Deus. Kant afirma que, por um lado,

⁴² Este objetivo de Berkeley pode ser percebido, por exemplo, no próprio título da obra *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, cujo final termina com a expressão: *Wherin the Chief Causes of Error and Difficulty in the Sciences, with the Grounds of Scepticism, Atheism, and Irreligion are inquired into* (No qual se investigam as principais causas dos erros e dificuldades nas ciências e os fundamentos do ceticismo, do ateísmo e da irreligião). Como explica J. O. Urmson (2011, p. 74), “O ceticismo que Berkeley tinha em mente não era tanto a dúvida religiosa, que na expressão ele chama irreligião, mas a dúvida sobre a possibilidade do conhecimento sobre o mundo, ou o ceticismo científico”.

⁴³ Kant rejeitou tanto os argumentos *a priori* – como o ontológico – quanto os *a posteriori* – como o cosmológico – a favor da existência de Deus. É preciso dizer que houve uma mudança na compreensão dos significados de *a priori* e *a posteriori* no século XVII: *a priori* significava uma demonstração que vai da causa para o efeito; *a posteriori*, do efeito para a causa. Em Kant, *a priori* passa a significar formal e logicamente anterior à experiência, e *a posteriori*, depois da experiência.

enquanto o idealismo empírico nega (idealismo dogmático) ou põe em dúvida (idealismo cético) a realidade do mundo físico, sua Refutação do Idealismo, por outro, fornece uma “prova rigorosa” da realidade das coisas externas que ele considera “a única possível” (cf. a nota em B XXXIX). Kant conclui que sua crítica da razão pura teórica é o “único antídoto” (*Prol.*, IV, 70) capaz de “cortar pela raiz [...] o idealismo [empírico] e o ceticismo” (*CRP*, B XXXV).

2.2. Em busca de uma solução teórica sem Deus contra o ceticismo

Sem Deus na cadeia de razões que se seguem à descoberta do *cogito*, a refutação cartesiana do ceticismo converte-se, ela própria, em um argumento a favor do ceticismo, pois a razão que levou Descartes a duvidar da existência dos objetos do mundo exterior necessita agora ser invalidada – ou se demonstra a existência dos objetos externos sem o recurso a Deus, ou então se assume que nosso conhecimento da existência dos objetos externos é tão só matéria de fé: não há alternativa. Que motivo permitiu a Descartes colocar o mundo externo provisoriamente em dúvida? Do ponto de vista da gênese do sistema cartesiano, isto é, da ordem de descoberta das razões, o motivo, nas *Meditações*, é o fato de os sentidos me enganarem⁴⁴. No entanto, do ponto de vista do sistema completo, isto é, da ordem demonstrativa das teses que o compõem, é possível ver que esse motivo é parte da estratégia da dúvida hiperbólica empregada com o fim de levar Descartes à descoberta de verdades fundamentais, das quais a terceira delas, a de que o espírito é mais fácil de conhecer do que o corpo, é o verdadeiro motivo que permite a Descartes colocar temporariamente o mundo externo em dúvida, de tal maneira que o motivo da falibilidade dos sentidos, não obstante ser o primeiro na ordem da gênese do sistema, é segundo na ordem das razões do sistema considerado em sua totalidade:

[...] pois, já que é coisa presentemente conhecida por mim que, propriamente falando, só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que me

⁴⁴ DESCARTES, *Meditationes*, Meditatio I, [§ 3]. Exceto quando indicado, todas as citações de Descartes estão conformes à tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. (1973).

seja mais fácil de conhecer do que meu espírito. (DESCARTES, *Meditationes*, Meditatio II, [§ 18]).

Dessa maneira, o conhecimento da existência e da natureza de meu espírito é obtido imediatamente, ao passo que o conhecimento dos corpos é obtido mediadamente pelas ideias que meu espírito contém dos corpos, cuja existência, do ponto de vista da gênese do sistema, ainda é problemática. Nas *Razões*⁴⁵, Descartes define uma “ideia”⁴⁶ como “esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos”⁴⁷. Tenho, portanto, percepção imediata dos objetos de meu sentido interno, isto é, de meus estados de consciência. Isso significa que não posso duvidar de que tenho ideias: é impossível que eu as perceba sem que esteja consciente de que as percebo. Logo, a imediaticidade da percepção dos objetos do sentido interno implica a indubitabilidade desses objetos⁴⁸. No entanto, a mesma regra não se aplica à percepção dos objetos externos, porquanto só podemos conhecê-los por meio das ideias ou representações que eles causam em nós ao impressionar materialmente nossos sentidos: “eu não posso ter qualquer conhecimento do que existe fora de mim senão pela mediação das ideias, que eu tive em mim, destas coisas”⁴⁹. Para Descartes, por conseguinte, o que é imediatamente percebido pelo sujeito percipiente são apenas as suas próprias ideias (representações), as quais são “como as imagens das coisas”⁵⁰, e não as próprias coisas materiais externas; nosso conhecimento destas é mediado por aquelas.

Alguns intérpretes classificam, corretamente a nosso ver, a imediaticidade da experiência interna em Descartes como uma “*prioridade* epistemológica” do conhecimento de nossos conteúdos de consciência sobre o conhecimento dos objetos

⁴⁵ “Razões que provam a existência de Deus e a distinção que há entre o espírito e o corpo humano dispostas de uma forma geométrica”, apêndice situado após as *Segundas Objeções e Respostas*.

⁴⁶ Nadler (2006, p. 87) explica que há dois sentidos de “ideia” para Descartes, um amplo e um restrito. “Ideia”, em sentido amplo, como gênero, refere-se a qualquer entidade mental ou estado mental, seja uma imagem, um sentimento ou ato da vontade. Nesse sentido geral, as ideias são estados de consciência, dos quais há grande variedade: percepções, imaginações, pensamentos, desejos, sentimentos, vontades, dúvidas etc. Em sentido restrito, para Descartes as ideias são, como espécie, entidades mentais que “são como as imagens das coisas” ou estados representacionais; estes incluem percepções sensíveis das coisas, pensamentos puros (por exemplo, de figuras matemáticas), imaginações (por exemplo, de unicórnios), sonhos, sensações e sentimentos (dor, prazer etc.).

⁴⁷ DESCARTES, *Razões*, def. II.

⁴⁸ Landim Filho (1996, p. 316) oferece uma excelente discussão sobre este ponto.

⁴⁹ DESCARTES, R. Carta ao P. Gibieuf, de 19 de janeiro de 1642, In: DESCARTES, *Oeuvres Philosophiques (OPD)*. Ed. par Ferdinand Alquié. Paris: Garnier, 1967, vol. II, p. 905. Citado a partir de LANDIM FILHO, 1997, p. 11.

⁵⁰ DESCARTES, *Meditationes*, Meditatio III, [§ 6].

externos, uma vez que só tenho acesso direto aos primeiros e não aos segundos⁵¹. Assim, se minha percepção dos objetos externos não é imediata, meu conhecimento deles é problemático, de maneira que eles não podem ser a fonte da certeza indubitável que Descartes procura a fim de fundamentar o conhecimento, do que se segue que, como estratégia metódica para encontrá-la, pode-se colocá-los temporariamente sob uma dúvida hiperbólica. A tese de uma prioridade de nossa percepção dos objetos internos sobre a percepção dos objetos externos, tese que compõe o que alguns intérpretes denominam “*Cartesian Framework*”⁵² e que é a razão pela qual Kant (A 368-369) a denominou como um “idealismo empírico”⁵³, leva ao seguinte problema: se nosso conhecimento dos corpos não é imediato, então nosso conhecimento de que há corpos fora de nós deve ser *inferido* por meio de uma relação de causalidade entre as ideias, que são o efeito produzido em nós pelos objetos fora de nós, e os objetos externos, que são a causa das ideias ou representações que há em nossa mente ou espírito. O que, contudo, realmente garante que nossas ideias das coisas realmente sejam ideias de objetos que existem fora de nós? Em outras palavras, o que garante a validade objetiva do acordo entre minhas ideias e os objetos externos que elas representam? Eis o problema enfrentado por Descartes, cuja solução depende da demonstração *a priori* da existência de Deus. Contudo, até mesmo filósofos cujas teorias dependem do recurso a Deus como garantia de validade objetiva do conhecimento, como Nicolas Malebranche e George Berkeley, rejeitaram a solução cartesiana a esse problema⁵⁴ – eles parecem acreditar que nem Deus salvaria do ceticismo as provas da existência dos corpos externos fornecidas por Descartes.

Veremos no Capítulo 5 que o idealismo transcendental de Kant é considerado idêntico ao de Berkeley por vários intérpretes, daí que, sem o recurso a Deus, o argumento de Kant contra o ceticismo a que conduz o idealismo empírico, tal como concebido por

⁵¹ Acerca desta “prioridade epistemológica” do conhecimento de nossos estados de consciência sobre o conhecimento dos corpos em Descartes e sua relação com a refutação do idealismo empírico em Kant, cf. ALLISON, 1976, p. 46; LANDIM FILHO, 1996, p. 316; BIRD, 2006, p. 10. Devido à imediatividade da experiência interna sobre a externa em Descartes, o idealismo cartesiano pode, de acordo com Pereira (2021, p. 249), ser classificado como uma espécie de “fenomenismo epistemológico”. Para que não seja confundido com o fenomenismo de Descartes, o fenomenismo de Kant será posteriormente classificado por nós como um “fenomenismo epistêmico”.

⁵² Cf. BIRD, 2006, pp. 10-11; ALLAIS, 2007, p. 460, nota 4.

⁵³ Cf. a este respeito, ALLISON, 1976, p. 46.

⁵⁴ Cf. MENSCH, 2006, p. 303; PIERCE, 2017, p. 4.

esses autores, parece estar, do ponto de vista da razão pura teórica, “preso em um mundo berkeleyano sem um Deus para sustentá-lo”⁵⁵. Será isto verdade?

⁵⁵ ROBINSON, 1994, p. 416.

CAPÍTULO 3

CONCEITOS-CHAVE DO QUARTO PARALOGISMO

Não é possível compreender a argumentação do Quarto Paralogismo sem uma apresentação preliminar de alguns termos técnicos do vocabulário kantiano, que são, por exemplo, os de “intuição”, “sensibilidade”, “representação”, “forma”, “matéria”, “idealidade transcendental” e “realidade empírica”, a maioria dos quais fora definida na Estética Transcendental da *CRP*, primeira parte da Doutrina Transcendental dos Elementos. Na verdade, é o próprio Kant quem, no Quarto Paralogismo, nos remete à Estética Transcendental (A 378), ao dizer que a “única escapatória que nos resta” contra o idealismo cético já havia sido estabelecida naquela parte da *CRP*, que é a *idealidade* de todos os fenômenos. De qualquer maneira, sem que se faça uma exposição do conteúdo desses conceitos, a refutação do idealismo empírico no Quarto Paralogismo é simplesmente incompreensível. Assim, sem nos determos unicamente à Estética Transcendental, faremos uma exposição desses conceitos e, a seguir, apresentaremos as soluções de Kant e Berkeley para os problemas indicados na seção anterior.

Em alguns momentos, sobretudo no que tange à representação de espaço, faremos não simplesmente uma exposição, mas uma explicação de texto. Isso porque na argumentação kantiana da “Exposição metafísica do conceito de espaço” estão pressupostos alguns conceitos técnicos da lógica clássica que não foram explicados por seu autor, mas que se encontram em sua *Lógica*, como, por exemplo, os de extensão e intensão, sem os quais não se é possível compreender as afirmações de Kant.

3.1. Sensibilidade e entendimento

De acordo com Kant, há dois troncos do conhecimento humano, que são as faculdades da sensibilidade e do entendimento, e que são as duas fontes fundamentais das quais nosso conhecimento provém (A 50/B 74)⁵⁶; pela primeira os objetos são-nos dados,

⁵⁶ A separação radical entre as faculdades da sensibilidade e do entendimento, que são as duas fontes do conhecimento humano, fora estabelecida na *Dissertação de 1770* e, desde então, subjaz a toda a filosofia crítica. A diferença entre elas é uma diferença de *espécie*, e não de grau, isto é, trata-se de faculdades

e pela segunda eles são pensados. A sensibilidade fornece-nos as intuições, e o entendimento, os conceitos. Se não me forem dados objetos, não haverá em meu pensamento matéria alguma em que pensar; da mesma maneira, não basta que me sejam dados objetos: se eu não puder pensá-los, não poderei conhecê-los; as duas faculdades devem, pois, cooperar, a fim de tornar possível o conhecimento: “Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem os conceitos sem uma intuição que de qualquer modo lhes corresponda, nem uma intuição sem conceitos, podem fornecer um conhecimento” (A 50/B 74). Enquanto a intuição é uma representação singular (A 98), o conceito, porém, é uma representação geral (A 713/B 741), uma característica comum a diferentes objetos.

3.2. Representações

A Estética Transcendental começa com a explicação de que é pela *intuição* que nos relacionamos com os objetos. A intuição é o *modo* pelo qual um conhecimento se reporta imediatamente a objetos (A 19/B 33). Kant afirma que só há intuição quando algum objeto nos é dado. E, para que um objeto nos seja dado, ele tem de afetar a mente⁵⁷ de certa maneira. A *sensibilidade*, de acordo com Kant, é a “capacidade (receptividade) de receber representações, graças à maneira como somos afetados pelos objetos” (A 19/B 33). Embora esta definição de “sensibilidade” oferecida no início da Estética contenha em si o conceito de “representação”, Kant, contudo, não define neste ponto o significado de “representação” (*Vorstellung*) – embora esteja implícito na definição de sensibilidade que uma representação é o resultado ou o efeito de uma afecção. Temos, pois, de procurar por sua definição em outras partes da *CRP*. Que são representações?

Antes da Estética Transcendental, na nota da página XXXIX no Prefácio B, Kant dissera que as representações “se podem encontrar em mim”. E, na Introdução da segunda edição de 1787 (cf. B 1), Kant repete o que dissera: que os objetos, ao afetarem os

heterogêneas, de modo que nenhum conhecimento obtido por meio de uma pode ser obtido por meio da outra.

⁵⁷ Alteramos a tradução dos portugueses Santos e Morujão, que traduzem *Gemüt* por “espírito”, substituindo este termo por “mente”. É o próprio Kant quem, nas *Gesammelte Schriften (Opus Postumum)*. XX: 112 e 484), oferece para *Gemüt* os correspondentes latinos *animus* e *mens*. Seguimos, portanto, uma escolha etimológica indicada pelo próprio Kant. Esta também é a opção de Fernando Costa Mattos, que em sua tradução da *CRP* traduz *Gemüt* por “mente” em todas as passagens em que o termo alemão aparece. Nosso português – como o espanhol e o italiano – possui dois termos equivalentes para *animus* e *mens*: “ânimo” e “mente”. O francês, porém, não possui nenhum. Rohden (1993, p. 64) também rejeita a opção de traduzir *Gemüt* por “espírito”, preferindo, todavia, traduzi-lo por “ânimo” em vez de “mente”.

sentidos, originam por si mesmos as representações (cf. A 19/B 33). Essas duas passagens já nos dão as duas características fundamentais da noção de “representação”: uma modificação da mente que, como tal, só é encontrada em mim, e que é o resultado de uma afecção (externa) causada por um objeto ou por nós mesmos (interna); ou, em termos mais gerais, a representação que é produzida em nós é o efeito de uma afecção. Reafirmando o que dissera nessas passagens do Prefácio B e da Introdução B, Kant dirá em passagens ulteriores da *CRP* que a representação é “a única maneira pela qual nos são dados objetos é uma modificação de nossa sensibilidade” (A 139/B 178) e que as representações são uma “modificação da mente na intuição” (A 97) ou, em termos equivalentes, “determinações da mente” (A 34/B 50). Depois, na Segunda Analogia, Kant repetirá essas afirmações: representações são “determinações internas da nossa mente, nesta ou naquela relação de tempo” (A 197/B 242). Podemos, portanto, dizer que para Kant as representações estão *em nós*, que são “modificações” (*Modificationen*) ou “determinações” (*Bestimmungen*) da mente e que são percebidas imediatamente na consciência.

Se quisermos encontrar uma exposição clara e completa da estrutura do conceito de representação e não apenas os elementos ou significados fundamentais da noção de representação, temos que buscá-los fora da Estética Transcendental. E, de fato, encontramos-la na Dialética Transcendental, parte na qual Kant apresenta a estrutura classificatória do conceito de representação:

O termo genérico é a representação em geral (*repraesentatio*). Subordinado a este, situa-se a representação com consciência (*perceptio*). Uma percepção que se refere simplesmente ao sujeito, como modificação do seu estado, é sensação (*sensatio*); uma percepção objetiva é conhecimento (*cognitio*). O conhecimento, por sua vez, é intuição ou conceito (*intuitus vel conceptus*). A primeira refere-se imediatamente ao objeto e é singular, o segundo refere-se mediatamente, por meio de um sinal que pode ser comum a várias coisas. O *conceito* é empírico ou puro e ao conceito, na medida em que tem origem no simples entendimento (não numa imagem pura da sensibilidade), chama-se noção (*notio*). Um conceito extraído de noções e que transcende a possibilidade da experiência é a ideia ou conceito da razão. (A 320/B 376-377).

Conforme se pode averiguar da passagem acima, há duas espécies de representações objetivas conscientes (percepções objetivas): a intuição e conceito (representação discursiva). Há pouco vimos que Kant inicia a Estética com a introdução do termo *intuição*. A passagem supracitada mostra, agora, que as *intuições* (*Anschauungen*) são uma *espécie* de representações. Por isso, de um ponto de vista lógico, parece-nos mais apropriado se Kant tivesse iniciado a Estética Transcendental com a noção mais geral de *representação*, que é o gênero do qual a espécie *intuição* é predicada. Embora Kant não faça menção à espécie intelectual de intuição nem na passagem supracitada da Dialética Transcendental nem na Estética Transcendental, sabemos, contudo, que a intuição pode ser sensível ou intelectual (cf. B 308). Visto, porém, que nosso acesso aos objetos se dá unicamente por meio da receptividade, a única espécie possível de intuição para nós é a intuição sensível; a intuição intelectual está, nas palavras de Kant, “totalmente fora do alcance de nossa faculdade de conhecer” (B 308).

3.3. Intuição, matéria e forma

Continuemos nossa exposição dos conceitos básicos da Estética Transcendental. Já vimos que por meio da faculdade da *sensibilidade* (*Sinnlichkeit*) são-nos dados os objetos, e que apenas a sensibilidade nos fornece intuições (cf. A 19/B 33). Dessa maneira, prossegue Kant, o efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, isto é, sobre a sensibilidade, é a *sensação*. A sensação, como se pode constatar da passagem acima mencionada da Dialética Transcendental, é uma representação subjetiva. Kant chama de *empírica* a intuição que se relaciona com o objeto por meio de uma sensação. A intuição empírica é, pois, uma espécie de intuição sensível. Temos agora os elementos suficientes para definir a noção de “fenômeno”: “O objeto indeterminado de uma intuição empírica chama-se *fenômeno*” (A 20/B 34).

Kant distingue no interior do fenômeno uma *matéria* e uma *forma*: “Dou o nome de matéria ao que no fenômeno corresponde à sensação; ao que, porém, possibilita que o diverso do fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações dou o nome de forma do fenômeno” (A 20/B 34). Logicamente, aquilo que ordena o diverso do fenômeno em certas relações, isto é, a forma, deve ser *anterior* ao diverso que é ordenado nessas relações determinadas, donde se segue que a forma não pode uma sensação. Enquanto a matéria de todos os fenômenos necessariamente é-nos dada *a posteriori*, isto é, após a experiência, a forma de todos os fenômenos, para que preceda a afecção causada pela

matéria, deve, porém, “encontrar-se *a priori* na mente e, portanto, tem que poder ser considerada independentemente de qualquer sensação” (A 20/B 34).

Kant designa por “estética transcendental” a ciência de todos os princípios *a priori* da sensibilidade (A 21/B 35). Como apenas as *formas* dos fenômenos são dadas *a priori* na sensibilidade, tais formas são o objeto mesmo da Estética Transcendental. Como ciência *a priori* da sensibilidade, que tem por objeto as representações *a priori* da sensibilidade, as quais, de acordo com Kant, constituem as condições mediante as quais os objetos nos são dados (A 15/B 29), cabe à Estética Transcendental examinar as condições sob as quais os objetos nos são dados. Para determinar quais são essas condições, Kant isolará “primeiro a sensibilidade, abstraindo de tudo o que o entendimento pensa com os seus conceitos, para que apenas reste a intuição empírica”. Desta será removido “tudo o que pertence à sensação” para, por fim, “restar somente a intuição pura e simples, forma dos fenômenos, que é a única que a sensibilidade *a priori* pode fornecer” (A 22/B 36).

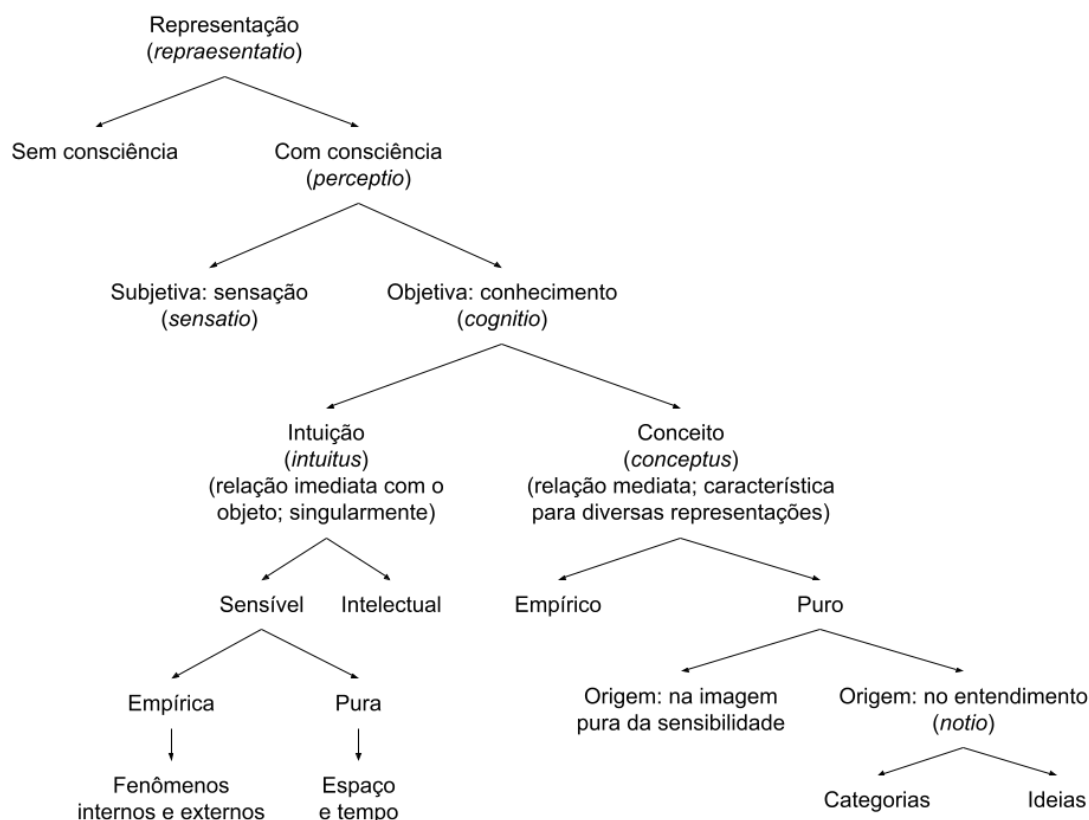
Kant chama “puras” a todas as representações nas quais nada se encontre que pertença à sensação, isto é, representações “esvaziadas” de quaisquer conteúdos sensoriais. “Por consequência”, conclui Kant, “deverá encontrar-se absolutamente *a priori* na mente a forma pura das intuições sensíveis em geral, na qual todo o diverso dos fenômenos se intui em determinadas condições” (A 20/B 34). Essa forma pura da sensibilidade deve denominar-se *intuição pura*. Durante a investigação conduzida na Estética, o filósofo alemão verificou que, em verdade, há duas formas puras da intuição sensível que atuam como princípios do conhecimento *a priori*: o espaço e o tempo (A 22/B 36). Antes da Estética, no final da Introdução de B, Kant já dissera que a sensibilidade contém “representações *a priori*” (A 15/B 29). Sabemos, agora, que tais representações *a priori* são o espaço e o tempo. A intuição pura é, pois, outra espécie de intuição sensível. Façamos, agora, um resumo da ordem hierárquica dos elementos que estamos abordando.

3.4. Um diagrama

Intuições são uma espécie de representações. Há duas espécies de intuições, que podem ser classificadas em intuições empíricas e em intuições não empíricas (ou puras). Toda intuição possível para nós é caracterizada pela receptividade, isto é, pela capacidade de receber representações, de sorte que toda representação intuída é uma representação

dada. Dessa maneira, as intuições empíricas e as intuições puras estão unidas por uma diferença: enquanto as representações empíricas são-nos dadas *a posteriori*, as intuições puras, porém, são-nos dadas *a priori*. Conquanto todas as representações sensíveis, empíricas ou puras, nos sejam dadas na intuição, apenas as representações empíricas podem modificar nosso estado interno; por isso, nas passagens do Prefácio e da Introdução que há pouco citamos, Kant se referia às representações sensíveis empíricas. Ademais, conforme se depreende da passagem da Dialética Transcendental citada, as intuições empíricas são representações *immediatas* e *singulares* dos objetos, isto é, os objetos são imediata e singularmente dados à consciência na intuição empírica.

Um esquema das relações entre conceitos delineadas na passagem A 320/B 376-377 e na Estética Transcendental pode ser apresentado por meio de um diagrama⁵⁸:



3.5. A representação de espaço

⁵⁸Höffe (2013, p. 82) apresenta um esquema similar, porém menos amplo que o nosso.

Voltemos à argumentação da Estética Transcendental. Como sabemos que o espaço é uma forma pura da sensibilidade? Ao abstrair da representação de um corpo tudo o que nela se deve ao entendimento (conceitos como os de substância, força, divisibilidade etc.), bem como tudo o que se deve à sensação (qualidades como impenetrabilidade, dureza, cor etc.), Kant constata que algo ainda resta desta intuição empírica: *a extensão e a figura*. Estas, portanto, pertencem à intuição pura, “que, mesmo sem um objeto real dos sentidos ou da sensação, tem lugar *a priori* na mente como uma mera forma da sensibilidade” (A 21/B 35). Devemos, portanto, concluir que o espaço ou a representação do espaço é uma forma pura da sensibilidade.

A seguir, na Primeira seção da Estética Transcendental, Kant fará a exposição metafísica e transcendental do conceito de espaço⁵⁹. A exposição metafísica consiste, de acordo com Kant, na apresentação do conteúdo e da origem de um conceito (A 24/B 38); a exposição transcendental, por sua vez, consiste na explicação de “um conceito considerado como um princípio, a partir do qual se pode entender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori*” (B 40). Não é nosso objetivo reconstruir a argumentação completa de Kant nessas seções, mas apenas expor os princípios nela presentes que são imprescindíveis para a compreensão da argumentação do Quarto Paralogismo.

Na *exposição metafísica* do conceito de espaço, há quatro argumentos: os dois primeiros pretendem demonstrar que o espaço é uma representação necessária *a priori* dos fenômenos externos, e os dois últimos que o espaço é uma intuição *a priori*. Devido à importância da representação de espaço para a argumentação do Quarto Paralogismo, abordaremos os quatro argumentos. Na *exposição transcendental* do conceito de espaço, são de nosso interesse apenas as passagens que afirmam a origem subjetiva do espaço, mas não a discussão acerca de como a geometria é possível apenas se o espaço for uma intuição *a priori*, e não um conceito⁶⁰.

⁵⁹ Note-se que, na *Dissertação* de 1770, Kant trata primeiro na noção de tempo e depois da de espaço. Na *Crítica*, a ordem inverte-se.

⁶⁰ Na verdade, a demonstração da exposição transcendental do conceito de espaço, que visa a mostrar que a geometria é um corpo de conhecimento sintético *a priori*, depende da demonstração, feita na exposição metafísica do conceito de espaço, de que este é uma intuição *a priori* (cf. ALLISON, 1983, p. 99), o que significa que os argumentos que servirão de base para a afirmação da idealidade transcendental do espaço nas Conclusões da Estética Transcendental não dependem do argumento da geometria, mas, ao contrário, este depende daqueles. Para a compreensão da argumentação do Quarto Paralogismo, interessamos por ora apenas a demonstração da exposição metafísica – embora, de fato, a demonstração presente na exposição transcendental do conceito de espaço seja necessária para compreender parte da crítica que Kant faz a Berkeley nos *Prolegômenos*, segundo a qual somente é possível explicar o caráter universal e necessário das proposições geométricas se o espaço for uma intuição *a priori*, o que fora negado por

Kant começa a exposição metafísica do conceito de espaço com a afirmação de que, por meio do sentido externo, que é “uma propriedade de nossa mente”, nós “temos a representação de objetos como exteriores a nós e situados todos no espaço” (A 22/B 37). A seguir, o filósofo faz a distinção entre o “sentido interno” e o “sentido externo” e enfatiza que as representações de ambos os sentidos têm formas distintas. Todas as determinações do sentido interno estão representadas apenas em relações de tempo, de modo que o tempo não pode ser intuído externamente. Paralelamente, as determinações do sentido externo, embora necessariamente devam ser representadas no tempo, não podem ser intuídas pelo sentido interno. Kant então inquirir: que são, então, o espaço e o tempo? Nas perguntas que o autor faz a seguir, ele trata de resumir as duas concepções dominantes em sua época acerca do conceito de espaço. “São entes reais?”, como defendia Newton? “Serão apenas determinações ou mesmo relações de coisas, embora relações de espécie tal que não deixariam de subsistir entre as coisas, mesmo que não fossem intuídas”, como defendia Leibniz? “Ou”, numa pergunta que condensa a posição do próprio Kant, “serão unicamente dependentes da forma da intuição e, por conseguinte, da constituição subjetiva do nosso espírito, sem a qual esses predicados não poderiam ser atribuídos a coisa alguma?” (A 23/B 37-38). O objetivo da Estética Transcendental era claramente demonstrar a verdade desta última possibilidade, o que, de acordo com Allison (1983, p. 81), equivaleria para Kant a oferecer uma prova direta do idealismo transcendental. Em relação ao espaço, Kant tratará de responder a essas perguntas na primeira Seção da Estética Transcendental e, em relação ao tempo, na segunda.

No primeiro argumento da exposição metafísica do conceito de espaço, Kant afirma que a representação do espaço não é um conceito empírico, derivada ou extraída de experiências externas (A 23/B 38) – esta é, na verdade, a conclusão do argumento –; com exceção do quarto argumento, todos começam pela conclusão; doravante, em nossa exposição, deixaremos as conclusões que Kant extrai para o fim. Neste primeiro argumento, de acordo com Burnham (2007, p. 41), o autor opõe-se à posição defendida por filósofos empiristas⁶¹ – entre os quais, conforme veremos, está Berkeley. Estes em geral defendem que nossa representação de espaço é *a posteriori*, isto é, derivada de nossa observação das relações espaciais entre os objetos; porém. O filósofo identifica no

Berkeley, uma vez que para este o espaço é uma representação empírica, cf. (P 116) e o Capítulo 5 deste trabalho.

⁶¹ De acordo com Henry Allison (1983, p. 84), embora o argumento de Kant igualmente se aplique à análise que filósofos empiristas – como John Locke – fazem do tempo, o autor alemão, porém, visava a teoria leibniziana do espaço.

argumento dois tipos de relações espaciais: primeira, a relação no espaço entre mim (o lugar do espaço em que me encontro) e um objeto fora de mim; segunda, a relação no espaço entre dois objetos distintos, que ocupam diferentes lugares. O problema com a tese empirista acerca do espaço é que, se o empirista pretende afirmar que seu conceito de espaço é derivado da experiência das relações espaciais entre si e um objeto fora de si, então ele pressupõe que, antes de fazer essa afirmação, ele ainda não possuía a representação de espaço. Eis o problema: para afirmar que há um objeto fora de si, o empirista necessita *antes* da representação de espaço. Trata-se, pois, como nota Burnham (2007, p. 42), de um raciocínio singular. Por isso, Kant argumenta que, para que as sensações sejam referidas a algo fora de mim (diferente do lugar que ocupo) e para que possam ser representadas como externas umas às outras, ou seja, para que seja possível diferenciá-las umas das outras e situá-las em lugares distintos, requer-se como fundamento das sensações a representação de espaço. Disso se segue que nossa representação de espaço não é extraída da experiência a partir das relações entre os objetos externos, mas, ao contrário, a própria experiência dos objetos externos só é possível por meio da representação de espaço. Vimos que toda representação é ou intuição ou conceito. Assim, se a representação de espaço não é um conceito empírico, porquanto não é derivada da experiência, tampouco é uma intuição empírica, uma vez que esta depende daquela; então só restam duas possibilidades: o espaço é ou intuição *a priori* ou é conceito puro.

No segundo argumento da exposição metafísica, Kant argumenta que, embora se possa pensar que não haja quaisquer objetos no espaço, não se pode jamais, porém, ter uma representação da qual não haja espaço. Assim, o fato de o espaço não poder ser eliminado de uma representação mostra que ele é necessário. Mas qual a natureza do caráter necessário do espaço? Kant afirma que o espaço é a “condição de possibilidade dos fenômenos”. Trata-se, pois, de uma necessidade epistêmica, e não de uma necessidade lógica ou psicológica. Como argumenta Allison (1983, p. 87), a doutrina kantiana de que podemos *pensar* as coisas como são em si mesmas, embora não possamos *conhecê-las*, implica, em certo sentido, que podemos representar a ausência de espaço e que, portanto, não é logicamente necessário que o espaço seja a forma de nosso sentido externo; dessa maneira, podemos admitir a possibilidade lógica de outras formas de representação sensível. Tampouco se trata de uma necessidade meramente psicológica, como defende Kemp Smith (1923, p. 103). Embora, como vimos, possamos *pensar* que haja objetos não espaciais (como as coisas em si), não nos é possível *imaginar* quaisquer

objetos desprovidos da representação de espaço⁶². Desta impossibilidade psicológica de representar objetos não espaciais, contudo, não se segue que a representação do espaço seja psicologicamente necessária, mas sim que a impossibilidade de imaginarmos objetos não espaciais é uma consequência do caráter *epistemicamente* necessário da representação do espaço. Assim, da impossibilidade de haver representações das quais não haja espaço, segue-se que o espaço é a *condição de possibilidade* de todos os fenômenos externos, e não uma determinação que dependa deles. Por isso, lemos ainda que: “O espaço é uma representação *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas” (A 24/B 39). A locução *a priori*, neste segundo argumento, carrega não apenas o sentido de “antes da experiência”, mas também o sentido forte de *necessidade e universalidade* do espaço como condição necessária da experiência⁶³.

Até aqui, vimos que só nos restam duas possibilidades acerca da natureza da representação de espaço: esta é ou intuição pura ou conceito puro. Nos argumentos terceiro e quarto da exposição metafísica, Kant trata de mostrar que o espaço deve ser uma intuição *a priori*, e não um conceito *a priori*. O terceiro argumento, como observa Allison (1983, p. 90), possui dois passos. No primeiro passo, Kant contrasta a relação entre o espaço e as partes do espaço (espaços parciais) com a relação entre um conceito e a sua *extensão*; e, no segundo passo, ele contrasta a relação entre o espaço e as partes do espaço (espaços parciais) com a relação entre um conceito e a sua *intensão*. É que todo conceito, explica Kant na *Lógica* de Jäsche⁶⁴ (AA 09:05), possui uma extensão (esfera) e uma intensão (conteúdo). Do ponto de vista da extensão, todo conceito possui *sob* si outros conceitos, isto é, subordinados a ele, de maneira que a relação de extensão é caracterizada na *Lógica* de Jäsche pela locução verbal “conter sob” (*enthalten unter*)⁶⁵. Assim, a extensão de um conceito é o conjunto de todos os conceitos que se encontram *sob* ele⁶⁶. A extensão de um conceito exprime a sua generalidade, de tal modo que os conceitos estão ordenados hierarquicamente numa relação de gênero e espécie. “O

⁶² Na *Dissertação de 1770*, Kant já dizia que “não podemos conceber um pé cúbico senão como delimitado por todos os lados por um espaço circundante” (AA 02:402). Torretti (1967, pp. 174-179) oferece uma boa discussão sobre a questão da impossibilidade de representarmos objetos não espaciais tanto pela faculdade da intuição quanto pela da imaginação.

⁶³ Cf. BUROKER, 2006, p. 50.

⁶⁴ Abreviada pela sigla *Log.* As citações da *Lógica* seguem a paginação da Academia (*Akademie-Ausgabe* ou AA) e a tradução de Guido Antônio de Almeida. Trata-se de uma compilação preparada por Gottlob Benjamin Jäsche, aluno de Kant, que, publicada em 1800, reúne as lições de lógica disponíveis no manuscrito que o filósofo utilizava para lecionar.

⁶⁵ Como explica Codato (2004, p. 149).

⁶⁶ *Log.*, AA 09:95.

conceito superior se chama, com respeito ao seu inferior, gênero (*genus*), o conceito inferior, relativamente ao seu superior, *espécie (species)*⁶⁷. Assim, um conceito é superior na medida em que tem outros conceitos sob si, que, em comparação com eles, podem ser chamados inferiores⁶⁸. Por exemplo, o conceito “animal” possui sob si o conceito “homem”, tendo, pois, maior extensão que o conceito “homem”, de maneira que “animal” é o gênero ao qual está subordinada ou no qual está contida a espécie “homem”. Vejamos, agora, a intensão. Do ponto de vista da intensão, todo conceito contém *nele* outros conceitos como suas partes ou componentes. A intensão de um conceito é, assim, o conteúdo de um conceito⁶⁹ ou, em outras palavras, o conjunto de “notas características” ou “conceitos parciais” que estão contidos em um conceito, de modo que a relação de intensão é caracterizada pela locução verbal “conter em” (*enthaltten in*). Na intensão, como nota Allison (1983, p. 92), a ordenação dos conceitos é inversa à da extensão, porque os conceitos mais inferiores ou mais específicos contêm *neles* os conceitos mais superiores ou mais gerais. Por exemplo, o conceito “homem” contém o conceito “animal”, de sorte que “animal” é uma “nota característica” ou conceito parcial de “homem” e, portanto, “animal” é uma das partes do todo na intensão de “homem”. Extensão e intensão estão, portanto, “numa relação inversa um com o outro”⁷⁰, de maneira que, quanto maior for a extensão de um conceito, tanto menor será a sua intensão, e vice-versa. Vejamos, agora, a diferença que Kant vê entre intuição e conceito em relação à infinitude nos dois passos de sua prova.

No primeiro passo, a diferença demonstrada por Kant entre uma intuição e um conceito é que enquanto o último, devido à sua generalidade, é uma “nota” ou “característica” *parcial* que se refere a uma infinidade de objetos⁷¹, a primeira, porém, é uma representação *una* ou *singular* que se refere imediatamente a um particular. Assim, embora o espaço não seja um objeto, “só podemos ter a representação de um espaço único e, quando falamos de vários espaços, referimo-nos a partes de um só e mesmo espaço” (A 24/B 39). Ou seja, enquanto o espaço e as partes deste único e mesmo espaço são representações particulares completas, os conceitos, contudo, como Kant afirma no quinto argumento da exposição metafísica do conceito de tempo, não podem dar uma

⁶⁷ *Log.*, AA 09:96.

⁶⁸ *Log.*, AA 09:96.

⁶⁹ *Log.*, AA 09:95.

⁷⁰ *Log.*, AA 09: 95.

⁷¹ Kant admitirá no quarto argumento da exposição metafísica do conceito de espaço que a extensão de um conceito implica *infinitude*.

representação completa, mas tão só representações parciais de objetos distintos. “A representação que só pode ser dada por meio de um único objeto, contudo, é uma intuição”, assevera Kant no quarto argumento da exposição metafísica do conceito de tempo. O espaço não pode, portanto, ser um conceito, mas tem de ser uma intuição.

No segundo passo, Kant argumenta que as partes do espaço não podem preceder à totalidade do espaço: “Estas partes também não podem preceder, como se fossem seus componentes (de modo que fosse possível a sua composição), ao único espaço que a tudo abarca, mas somente *nele* são pensadas” (A 24/B 39). O filósofo pretende mostrar que, enquanto as notas ou conceitos parciais que compõem um conceito geral são logicamente anteriores ao todo, os espaços parciais, contudo, não são anteriores ao todo do espaço, sendo, ao invés disso, “contidas e pressupostas no todo”⁷². Com efeito, as notas características ou conceitos parciais que compõem um conceito são logicamente anteriores ao todo de sua intensão. Por exemplo, do ponto de vista intensional, o conceito “homem” contém em si o conceito mais geral “animal”, de maneira que o conceito “animal” é um conceito parcial de “homem”, isto é, “animal” é uma das partes do todo da intensão de “homem”⁷³. Embora o conceito “animal” seja um componente do conceito “homem”, o primeiro pode ser apreendido independentemente do último, e por isso, de acordo com Buroker (2006, p. 53), pode-se dizer que o conceito “animal” é anterior ao ou logicamente independente do todo da intensão do conceito “homem”⁷⁴. Contrário é o caso do espaço e de suas partes. Estas só existem *naquele* e o pressupõem, de sorte que, aqui, o todo é anterior às partes, e não o contrário. O espaço não é, pois, um “composto” – nos termos de Kant na Segunda Antinomia (A 438/B 466) – de partes simples⁷⁵ que existem independentemente do todo, como o são os conceitos gerais. Diferentemente das partes de um conceito, que se originam mediante a introdução da diferença nos gêneros, produzindo, assim, as espécies, as partes do espaço são partes de um *único* espaço, formadas a partir da introdução de *limitações* ou “recortes”⁷⁶ em um espaço uno: “Ele é essencialmente uno, e o diverso nele, portanto também o conceito universal de espaços em geral, baseia-se simplesmente em limitações” (A 24/B 39). Dessa maneira, enquanto

⁷² ALLISON, 1983, p. 93.

⁷³ Cf. CODATO, 2004, p. 149.

⁷⁴ Cf. BUROKER, 2006, p. 53.

⁷⁵ Este ponto já fora afirmado pela *Dissertação de 1770* (MSI, AA 02:399). Aqui, o espaço é afirmado como uma grandeza *contínua*, de modo que o simples no espaço não é propriamente uma “parte”, mas um “limite” introduzido em um espaço *dado* como infinito.

⁷⁶ Na Reflexão 4315, Kant diz: “Só podemos conceber espaços ao recortar algo do espaço universal”. (*Refl.*, AA 17:503, *apud* LICHT DOS SANTOS, 2012, p. 164).

a relação entre um conceito e suas partes é uma relação entre um conceito e partes numérica e qualitativamente distintas deste conceito, isto é, partes *heterogêneas*, a relação entre o espaço e suas infinitas partes (espaços particulares), por outro lado, é uma relação entre o espaço e partes *homogêneas*⁷⁷ deste *único e mesmo* espaço universal, partes que se distinguem apenas pelo lugar que ocupam no espaço que as abrange. Kant não nega que possamos formar conceitos gerais de espaço, mas condiciona a formação de conceitos à introdução de limitações no espaço que, como explica Allison (1983, p. 90), produziriam a ideia de espaços determinados a partir da qual, depois, formaríamos por abstração conceitos gerais de espaço. A formação de conceitos gerais de espaço é, pois, posterior à limitação de um espaço original, e isso só é possível porque a intuição formal do espaço precede todos os conceitos possíveis de espaço. O espaço, portanto, tem de ser uma intuição *a priori*, e não um conceito puro.

No quarto argumento, Kant contrasta conceitos e intuições em relação às maneiras como implicam infinitude. Um conceito, de acordo com Kant, implica infinitude em relação à sua *extensão*, isto é, ele pode ser pensado como uma representação “contida em uma variedade infinita de diferentes representações possíveis (como sua característica comum), e que, por isso, contém-nas *sob si*” (B 39-40) ou *subsumindo-as*. O espaço, contudo, não é pensado como contendo uma infinidade de representações *sob si*, mas contendo-as *em si*⁷⁸. No entanto, um conceito, de acordo com Kant, não pode implicar infinitude em relação à sua intensão, isto é, nenhum conceito “pode ser pensado como se contivesse *em si* uma infinidade de representações”. Em outras palavras, de acordo com a explicação de Allison (1983, p. 93), um conceito infinito⁷⁹ não pode ser compreendido pela mente humana. As partes do espaço, contudo, existem simultaneamente ao infinito; o espaço é, pois, representado como uma grandeza infinita *dada*⁸⁰. No argumento da primeira edição, a infinitude do espaço foi expressa como “o progresso da intuição [...] sem limites”. O sentido em que Kant entende a infinitude do espaço parece, pois, ser o de “ilimitação”, algo que também é dito no argumento paralelo em relação ao tempo: “A

⁷⁷ Cf. TORRETTI, 1967, p. 171.

⁷⁸ Um argumento similar já se encontrava na *Dissertação de 1770*: “O conceito de espaço é representação singular que compreende tudo *em si*, não uma noção abstrata e comum que contém tudo *sob si*” (MSI, AA, 02:402).

⁷⁹ Allison (1983, p. 93) menciona como exemplo de conceito infinito o conceito completo de uma substância individual proposto por Leibniz.

⁸⁰ O sentido de “infinito” aqui, como explica Buroker (2006, p. 54), é o de “ilimitado” e “infinitamente indivisível”, e não o de que realmente temos uma intuição do infinito. Allison (1983, p. 94) também argumenta nesse sentido.

infinitude do tempo nada mais significa que qualquer grandeza determinada de tempo é somente possível por limitações de um tempo único, que lhe serve de fundamento. Portanto, a representação originária do *tempo* terá de ser dada como ilimitada” (A 32/B 47-48). Kant conclui que a representação de tempo é uma intuição *a priori*, e não um conceito puro.

Após provar na exposição metafísica que o espaço deve ser uma intuição *a priori*, Kant pergunta-se agora na exposição transcendental como é possível que tal intuição deva encontrar-se em nós *a priori* e, portanto, anteceder qualquer percepção de um objeto: “Mas como”, pergunta Kant, “poderá haver na mente uma intuição externa que preceda os próprios objetos?” (A 25/B 41). Isso é possível, responde o filósofo, somente na medida em que o espaço “se situa simplesmente no sujeito, como forma do *sentido externo* em geral, ou seja, enquanto propriedade formal do sujeito de ser afetado por objetos e, assim, obter uma *representação imediata* dos objetos, ou seja, uma *intuição*” (A 25/B 41). Aqui, como observa Allison (1983, p. 99), Kant já parece afirmar que o espaço é transcendentalmente ideal – o que será reafirmado pouco depois nas Conclusões. Com efeito, comenta Buroker (2006, p. 58), do fato de que espaço e tempo são intuições puras, Kant conclui nesta passagem que eles são formas da intuição do sujeito, o que, segundo o intérprete, constitui a base da tese da idealidade transcendental e da realidade empírica do espaço e do tempo.

Em seguida, Kant tira duas conclusões (itens ‘a’ e ‘b’) dos conceitos que expusera: a primeira e segunda são expressas de forma afirmativa e negativa, respectivamente. Como vimos acima, o filósofo alemão afirmara que o espaço é uma propriedade formal do sujeito. Agora, no item ‘a’, Kant conclui disso que o espaço “não representa qualquer propriedade das coisas em si, nem essas coisas nas suas relações recíprocas” (A 26/B 42). Dessa maneira, o espaço não é uma determinação que pertence às próprias coisas em si; e, se abstraído das condições subjetivas da intuição sensível, não pode subsistir, uma vez que não é uma determinação que dependa das próprias coisas, mas apenas da constituição formal do sujeito: “quer dizer, [o espaço] não é nenhuma determinação das coisas inerente aos próprios objetos e que permaneça, mesmo abstraindo de todas as condições subjetivas da intuição” (A 26/B 42). Ou seja, se considerada fora de sua relação com as condições subjetivas formais e *a priori* da intuição sensível, a representação de espaço não contém nenhuma propriedade que possa ser predicada dos objetos⁸¹. Ademais, se pressupusermos

⁸¹ Cf. ALLISON, 1983, p. 102.

que a representação de espaço é uma propriedade das coisas em si, torna-se incompreensível como aquela poderia ser uma condição destas, uma vez que a representação do espaço não poderia ser intuída antes⁸² da existência das próprias coisas, de modo que nosso conceito de espaço seria contingente: “Pois nenhuma determinação, quer absolutas, quer relativas, podem ser intuídas antes da existência das coisas a que convêm, ou seja, *a priori*” (A 26/B 42).

A segunda conclusão, no item ‘b’, é a de que espaço é apenas a *forma* de todos os fenômenos do sentido externo, isto é, “a condição subjetiva da sensibilidade, a única que permite a intuição externa” (A 26/B 42). Uma vez que a receptividade do sujeito, pela qual ele é afetado por objetos, antecede necessariamente todas as intuições desses objetos, e uma vez que o espaço é uma forma pura da sensibilidade, por meio da qual nos são dados objetos, compreende-se, conclui Kant, como a forma do espaço pode ser dada na mente antes de todas as percepções reais, isto é, *a priori*, e, em consequência, “como ela, enquanto intuição pura na qual todos os objetos têm que ser determinados, possa conter, anteriormente a toda a experiência, os princípios das suas relações” (A 26/B 42).

3.6. A representação de tempo

Antes de continuar a abordar as demais conclusões tiradas por Kant no final da exposição transcendental do espaço que nos interessam, exporemos agora algumas considerações sobre o tempo. Uma vez que o problema crucial abordado na crítica contida no Quarto Paralogismo é a existência dos objetos externos, e uma vez que o espaço é a forma *a priori* dos fenômenos externos, é ao espaço, dentre as formas da sensibilidade, e não ao tempo, que devemos dar ênfase em nossa exposição. Ademais, visto que os argumentos de Kant na exposição metafísica e transcendental do conceito de tempo são similares aos que vimos até agora em relação ao espaço, seremos breves em relação à exposição da representação de tempo⁸³.

Assim como o espaço é a forma pura do sentido externo, o tempo é a forma pura do sentido interno (A 33/B 49). O tempo não é um conceito empírico, isto é, extraído da experiência, pois a experiência da simultaneidade e da sucessão pressupõe a representação *a priori* do tempo como seu fundamento (A 30/B 46). O tempo é, pois,

⁸² Não se trata de uma anterioridade temporal ou lógica, mas sim epistemológica.

⁸³ Esta também é a forma de abordagem dada por Allison à Estética Transcendental, que, em sua análise, dá primazia apenas aos argumentos kantianos relativos ao espaço. Cf. ALLISON, 1983, p. 102.

dado *a priori*. Enquanto o espaço é uma representação necessária que serve de fundamento apenas das intuições externas, o tempo, por outro lado, é uma representação necessária que serve de fundamento a *todas* as intuições (A 31/B 47). O tempo é, assim, a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral (A 34/B 51). Isso porque todas as representações, quer sejam de objetos externos ou não, pertencem, enquanto determinações da mente, ao estado interno, e este, por sua vez, pertence às condições formais da intuição interna e, portanto, ao tempo. Logo, o tempo é a condição *a priori* de todos os fenômenos em geral, internos e externos; e, com efeito, é a condição *imediate* dos fenômenos internos, e, por isso mesmo também, a condição *mediata* dos fenômenos externos (A 34/B 51).

3.7. Idealidade transcendental e idealidade empírica

Voltemos às conclusões tiradas por Kant na Estética Transcendental. Com base nas conclusões presentes nos parágrafos ‘a’ e ‘b’, Kant desenvolverá sua teoria da *idealidade transcendental* e da *realidade empírica* do espaço e do tempo. De acordo com Buroker (2006, p. 59), a tese de que espaço e tempo são transcendentalmente ideais significa que eles nada são senão as condições necessárias da sensibilidade humana:

Só assim, do ponto de vista do homem, podemos falar do espaço, de seres extensos, etc. Se abandonarmos porém a condição subjetiva, sem a qual não podemos receber intuição exterior, ou seja, a possibilidade de sermos afetados pelos objetos, a representação do espaço nada significa. Este predicado só é atribuído às coisas na medida em que nos aparecem, ou seja, são objeto da sensibilidade. A forma constante dessa receptividade, a que chamamos sensibilidade, é uma condição necessária de todas as relações nas quais os objetos são intuídos como exteriores a nós e, quando abstraímos desses objetos, é uma intuição pura que leva o nome de espaço. (A26-7/B 42-3)⁸⁴.

Dado que as formas *a priori* da sensibilidade, a saber, o espaço e o tempo, são condições *subjetivas* da intuição sensível, isto é, condições que estão *no sujeito*, porquanto constituem a forma de nossa sensibilidade, segue-se que, se abstrairmos dessas

⁸⁴ Uma afirmação similar é feita a respeito do tempo em A 34/B 51.

condições subjetivas da intuição sensível, o espaço e o tempo nada são “fora do sujeito” (A 35/B 51). De acordo com Kant, nisto consiste a *idealidade transcendental* do espaço e do tempo (A 28/B 44; A 36/B 52). Dessa maneira, explica Allison (1983, p. 103), a tese da idealidade transcendental é, em essência, a de que os predicados espaciotemporais se limitam aos objetos da sensibilidade, isto é, aos fenômenos, ou, em outras palavras, é a tese de que tais predicados não se aplicam aos objetos considerados em si mesmos, isto é, não podem ser representados sem levar em consideração a constituição de nossa sensibilidade.

Um ponto importante a destacar, e que nos será essencial para distinguir a natureza dos idealismos de Kant e Berkeley, está contido na sequência das conclusões acerca dos conceitos sobre o espaço (cf. A 28/B 44). Conforme nota Waxman (2013, p. 212), o idealismo transcendental de Kant limita-se às *formas* dos objetos sensíveis, isto é, à “propriedade formal” (cf. A 25/B 41) que estes derivam do espaço e do tempo como condições da possibilidade da percepção sensível, mas não se estende à sua *matéria*, isto é, às sensações que eles causam em nós ao afetar nossos sentidos. Desse modo, Kant afirma que, “excetuando o espaço, não há nenhuma outra representação subjetiva e referida a algo de *exterior*” à qual caiba idealidade, isto é, “não cabe idealidade alguma” a “meras sensações [...], por exemplo, da vista, do ouvido, ou do tato [...]” (A 28/B 44). Deparamo-nos aqui, portanto, com os dois sentidos em que Kant concebe “idealidade”: um sentido em que idealidade se refere à *forma* dos fenômenos, e um sentido em que se refere à *matéria* dos fenômenos. Na Estética Transcendental, Kant distingue, pois, entre o sentido *transcendental* de “idealidade” e o sentido *empírico* de idealidade.

Segundo Allison (1983, pp. 6-7), “Idealidade, no sentido mais geral em que Kant usa o termo, significa depender da mente ou estar na mente (*in uns*)”. De acordo com o intérprete, considerada em sentido *empírico*, “idealidade” refere-se aos dados privados de uma mente individual. Aqui se incluem as “ideias” de Locke, Descartes ou Berkeley ou, de maneira mais geral, quaisquer representações mentais. Em sentido *transcendental*, que, segundo Allison (1983, pp. 6-7), “é o nível da reflexão filosófica sobre a experiência (reflexão transcendental)”, a idealidade “é usada para caracterizar as condições necessárias e universais, portanto, *a priori*, do conhecimento humano”.

As afirmações de Kant acerca da idealidade transcendental do espaço e do tempo permite-nos interpretá-las como afirmações que estabelecem uma relação de *dependência* do espaço e do tempo em relação ao sujeito. Esta também é a interpretação predominante

dentre vários estudiosos do pensamento kantiano⁸⁵. Uma vez que tais condições necessárias e universais do conhecimento humano, que Allison (1983, p. 10) chama “condições epistêmicas”, estão no sujeito, e não nos objetos, estes, para que sejam objetos de uma experiência possível, dependem delas, então se pode dizer que a idealidade do espaço e do tempo implica uma dependência *epistemológica* dos objetos em relação aos sujeitos⁸⁶. Visto que todos os objetos de uma experiência possível devem estar *submetidos* às condições subjetivas de nossa sensibilidade (Cf. A 36/B 52), isto é, o espaço e o tempo, segue-se que a idealidade transcendental destes implica a idealidade transcendental daqueles⁸⁷.

3.8. Realidade empírica e realidade transcendental

Além de idealidade transcendental, espaço e tempo também têm, segundo Kant, *realidade empírica* (A 28/B 44; A 36/B 52). De acordo com Allison (1983, p. 103), a tese da realidade empírica do espaço e do tempo significa que os predicados espaciotemporais se aplicam a todos os fenômenos, o que equivale a afirmar a validade objetiva do espaço e do tempo com relação a todos os objetos que nos são dados à sensibilidade. Na verdade, como argumenta Torretti (1967, p. 207), é a realidade empírica que resulta assegurada pela idealidade transcendental, pois, se espaço e tempo fossem coisas em si ou propriedades das coisas em si, nunca poderíamos estar certos de que nossas representações do espaço e do tempo sejam realmente adequadas. Neste caso, a realidade transcendental do espaço e do tempo implicaria, segundo o intérprete, a possível “irrealidade”⁸⁸ de nossa representação deles, isto é, a possibilidade de que ocorressem experiências que não estivessem em conformidade com a representação do espaço e do tempo. Em vez disso, por terem realidade empírica, espaço e tempo têm, segundo Kant, validade objetiva “em relação a todos os fenômenos e, portanto, a todas as coisas que se possam apresentar a nós na experiência” (A 35/B 51).

Se, por um lado, como vimos na explicação de Allison, ‘idealidade’, no sentido mais geral em que Kant emprega o termo, significa “depende da mente ou estar na mente

⁸⁵ Cf. ALLISON, 1983, p. 6; GARDNER, 1999, pp. 28 e 56; BUROKER, 2006, p. 44; CARANTI, 2007, p. 118; WAXMAN, 2013, p. 183; JAUERNIG, 2021, p. 124.

⁸⁶ Cf. GARDNER, 1999, pp. 28 e 56; CARANTI, 2007, p. 118; JAUERNIG, 2021, p. 124.

⁸⁷ Cf. ALLISON, 2006, p. 111.

⁸⁸ Torretti (1967, p. 207) usa o termo “irrealidade”. Contudo, para Kant, afirmar a *irrealidade* de algo não poderia ser um juízo possível.

(*in uns*)”, ‘realidade’⁸⁹ (*Realität*), por outro lado, no sentido oposto a “idealidade”, significa, de acordo com Allison (1983, pp. 6-7), “independência da mente ou ser externo à mente (*ausser uns*)”. Tal como procedera em relação à ‘idealidade’, Kant também distingue entre os sentidos empírico e transcendental de ‘realidade’ na Estética Transcendental:

[o fenômeno] tem sempre duas faces: uma em que o objeto é considerado em si mesmo (independentemente do modo de o intuir, e cuja natureza, por esse motivo, é sempre problemática) e a outra em que se considera a forma da intuição desse objeto. Tal forma deverá ser procurada, não no objeto em si mesmo, mas no sujeito ao qual o objeto aparece, pertencendo, no entanto, real e necessariamente, ao fenômeno desse objeto. (A 38/B 55).

Em sentido empírico, ‘realidade’, de acordo com Allison (1983, pp. 6-7), “refere-se ao reino dos objetos da experiência humana ordenados espacial e temporalmente e acessíveis intersubjetivamente”. Reciprocamente, explica o intérprete, algo é “real em sentido transcendental se e somente se pode ser caracterizado e referido independentemente de toda apelação às [...] condições sensíveis”, que são as formas da sensibilidade⁹⁰. Em sentido transcendental, explica Allison (1983, p. 7), “independência da mente ou ser externo à mente (*ausser uns*) significa independência da sensibilidade e de suas condições. Um objeto transcendentemente real é, pois, por definição, um objeto não sensível ou *nómeno*”. Um objeto considerado real em sentido transcendental é, explica Kant, um *númeno* “em sentido negativo”: “Se entendemos por *númeno* uma coisa, *na medida em que não é objeto da nossa intuição sensível*, abstraindo do nosso modo de a intuir, essa coisa é então um *númeno* em sentido *negativo*” (B 307).

Embora não possamos *conhecer* as coisas como são em si, mas somente como nos são dadas sob as formas de nossa intuição sensível, isto é, como fenômenos, podemos, contudo, *pensá-las* como são em si se fizermos a abstração das condições formais sensíveis às quais o objeto é submetido quando o intuímos:

A doutrina da sensibilidade é, pois, simultaneamente, a doutrina dos *númenos* em sentido negativo, isto é, de coisas que o entendimento deve

⁸⁹ Não confundir com o sentido categorial de *Realität*, que é um dos conceitos puros do entendimento pertencente à categoria de *Qualität* e que contrasta com *Negation*.

⁹⁰ Gardner (1999, pp. 58-60) e Buroker (pp. 59-63) apresentam explicações muito similares à de Allison.

pensar, independentemente da relação com o nosso modo de intuir, portanto não simplesmente como fenômenos, mas como coisas em si, compreendendo, aliás, nesta abstração, que não pode fazer uso das suas categorias neste modo de considerar as coisas, porque essas categorias só têm significado em relação à unidade das intuições no espaço e no tempo e só podem determinar *a priori* precisamente essa unidade pelos conceitos gerais de ligação, em virtude apenas da mera idealidade do espaço e do tempo. (B 307-308).

Uma vez que só podemos falar de espaço e tempo “do ponto de vista do homem” (A 26/B 42), já que eles não são propriedades dos objetos considerados em si mesmos, considerar os objetos da experiência em sentido empírico significa considerá-los do ponto de vista *humano*, isto é, como fenômenos, e não como coisas em si. Assim, dizer que o espaço e o tempo e os objetos espaciotemporais são empiricamente reais significa dizer, como nota Gardner (1999, p. 59), que eles são reais quando considerados do ponto de vista *humano*. “Empírico”, neste contexto, opõe-se a “transcendental”. Dessa maneira, a realidade tal como a percebemos não é a realidade como é em si mesma, isto é, a *realidade transcendental* das coisas em si, mas uma realidade que se manifesta a nós em conformidade com as regras ou condições *a priori* de nossas faculdades cognitivas. Nossa realidade, seja a dita comum ou cotidiana, seja a científica, é, pois, uma *realidade empírica*, cuja matéria, isto é, o real que me é dado na percepção, só pode ser conhecida por mim se me for dada sob as formas *a priori* de minha sensibilidade, as quais só existem em mim e, por isso mesmo, se delas abstrairmos, nada são. No próximo capítulo, veremos que é justamente a confusão entre os sentidos “empírico” e “transcendental” de ‘realidade’ que caracterizará o Quarto Paralogismo.

3.9. O significado de “transcendental”

Visto que o espaço e o tempo são as condições *a priori* pelas quais as intuições empíricas nos são dadas na sensibilidade, de modo que constituem a condição de possibilidade de toda a experiência possível, impôs-se a Kant a seguinte questão: qual é a natureza dessas condições fora das quais não nos é possível experienciar os objetos? Ela não pode ser *psicológica*, isto é, relativa às regras que governam o funcionamento da mente, como o hábito ou costume, pois, caso contrário, seria simplesmente empírica ou *a*

posteriori, não tendo, por isso, a universalidade e necessidade requeridas de uma condição *a priori* que deve ser fundamento de possibilidade dos fenômenos⁹¹; tampouco pode ser *ontológica*, isto é, relativa às condições de existência dos objetos considerados em si mesmos, posição que, conforme argumentaremos, foi defendida por Berkeley. Portanto, como já vimos acima, as condições epistêmicas kantianas não são condições das coisas em si, mas unicamente de seus fenômenos, e, além disso, a existência de tais condições mostra que nosso conhecimento dos objetos deve confinar-se aos limites de uma experiência sensível. Só resta, então, uma alternativa: ela é *transcendental*. Eis como Kant define “transcendental”:

Chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*. (B 25).

Além do sentido transcendental que há pouco vimos, que é o de um objeto considerado como uma “coisa em si”, eis outro sentido de “transcendental”⁹². Nesta acepção, que é o sentido propriamente *crítico* do termo, o transcendental refere-se às condições *a priori*⁹³ de possibilidade do conhecimento. Estas condições, que Allison (1987, p. 156) chama “epistêmicas”, derivam não dos objetos da experiência, mas unicamente do sujeito que os experimenta; este as põe *a priori* sobre as coisas e, somente por isso, pode conhecê-las *a priori*: “só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos” (B XVIII). Assim, o sujeito é a fonte das condições formais que tornam a experiência possível, de maneira que as formas puras da sensibilidade, o espaço e o tempo, são subjetivas, não sendo derivadas da experiência; em vez disso, constituem antes a própria *condição* da experiência, e, como a antecedem, só podem ser conhecidas *a priori*:

⁹¹ Cf., a este respeito, a crítica de Kant a Hume em B 127.

⁹² Allison (2006, p. 115) observa que Kant emprega o termo “transcendental” na *CRP* em basicamente dois sentidos, ambos opostos a “empírico”. Um em que “transcendental” se refere a “objetos em geral”, isto é, a “coisas em si”, em contraposição a objetos empíricos, isto é, fenômenos, e outro, distintivamente *crítico*, em que “transcendental” se refere à reflexão sobre as condições *a priori* de possibilidade da experiência de objetos. De acordo com Kant, o primeiro sentido não pode ser confundido com o de “transcendente” (cf. A 296/B 352).

⁹³ *A priori*, aqui, significa não apenas “antes da experiência”, mas também necessidade e universalidade das condições formais subjetivas. Cf. BUROKER, 2006, p. 34.

a forma da intuição (enquanto estrutura subjetiva da sensibilidade) precede toda a matéria (as sensações) e, por conseguinte, o espaço e o tempo precedem todos os fenômenos e todos os dados da experiência, e essa forma da intuição é que torna essa experiência possível. (A 267/B 323).

Nesse sentido, as condições epistêmicas partilham com as condições psicológicas a característica de serem subjetivas, mas delas diferem, como explica Allison (1987, p. 156), por sua “função objetivante”, isto é, a de tornar a experiência objetiva. Se, contudo, as condições epistêmicas diferem das condições psicológicas nesse quesito, este é compartilhado tanto pelas condições epistêmicas quanto pelas condições ontológicas, isto é, as condições de existência dos objetos em si. Diferentemente destas, no entanto, as condições epistêmicas condicionam apenas a objetividade de nossas *representações* dos objetos, e não a própria existência destes. São os objetos que devem regular-se pelo nosso conhecimento, e não este por aqueles. Tal é o sentido da “revolução copernicana” enunciada por Kant (cf. B XVI): os objetos devem regular-se pelas condições *a priori* que tornam possível a sua representação.

3.10. Fenômenos e coisas em si

Uma consequência importante que podemos extrair desta breve exposição dos conceitos-chave que encontraremos na solução de Kant para o problema do ceticismo no Quarto Paralogismo, é aquela que podemos extrair da existência mesma de formas *a priori* na sensibilidade. A existência de tais formas significa que só podemos intuir os objetos que são dados na intuição sob tais formas, que são o espaço e o tempo. Ora, na medida em que as intuições são espécies de representações, intuir um objeto significa, então, representá-lo. Dessa maneira, Kant pode dizer que “toda a nossa intuição nada mais é do que a representação do fenômeno” (A 42/B 59). O objeto da intuição sensível deve ser, portanto, necessariamente *representado* sob as formas do espaço e do tempo, as quais são elas mesmas representações *a priori*. Dado que os objetos que nos são dados na intuição sensível o são segundo as formas *a priori* de nossa sensibilidade, as quais são a própria condição de possibilidade da experiência sensível, segue-se necessariamente que nossas representações sensíveis dos objetos não são “imagens” fidedignas de tais objetos, isto é, representações de como estes são em si mesmos, mas apenas *fenômenos* cujas propriedades formais não podem ser predicadas dos objetos considerados em si, mas que

se devem à forma de nossa sensibilidade. A consequência é que não podemos perceber os objetos como eles são em si mesmos, mas unicamente como nos são dados sob as formas *a priori* de nossa faculdade sensível. Por isso, Allison (1987, p. 156) parece ter razão quando afirma que a distinção entre fenômenos e coisas em si é, na Estética Transcendental, uma consequência da existência de formas *a priori* na sensibilidade. É-nos vedado, portanto, o conhecimento das coisas como são em si:

Portanto, se o espaço (e do mesmo modo o tempo) não fosse uma simples forma da nossa intuição, que contém *a priori* as únicas condições a que as coisas devem estar submetidas para que sejam para nós objetos exteriores, pois nada seriam em si sem estas condições subjetivas, de modo algum poderíamos decidir *a priori*, de maneira sintética, relativamente a objetos exteriores. É, pois, indubitavelmente certo e não apenas possível ou verossímil, que o espaço e o tempo, enquanto condições necessárias de toda a experiência (externa e interna), são apenas condições meramente subjetivas da nossa intuição; relativamente a essas condições, portanto, todos os objetos são simples fenômenos e não coisas dadas por si desta maneira. (A 49/B 66).

No Quarto Paralogismo, Kant afirmou que a idealidade de todos os fenômenos, cuja base é a demonstração, estabelecida na Estética Transcendental, da existência de representações *a priori* na sensibilidade, o espaço e o tempo, é a “única escapatória que nos resta” (A 378) contra o idealismo cético, solução cujas consequências contrárias a tal forma de idealismo eram, até então, imprevistas para o filósofo:

Se tomarmos os objetos externos por coisas em si, é pura e simplesmente impossível conceber como devemos chegar ao conhecimento da sua realidade fora de nós, apoiando-nos simplesmente na representação que está em nós. Com efeito, ninguém pode sentir fora de si, mas somente em si mesmo e, por conseguinte, toda a consciência de nós mesmos não nos fornece nada a não ser apenas as nossas próprias determinações. Portanto, o idealismo cético obriga-nos a recorrer ao único refúgio que nos resta, a saber, à idealidade de todos os fenômenos, idealidade que tínhamos demonstrado na Estética Transcendental, independentemente destas consequências, que então não podíamos prever. (A 378-379).

Finalmente, por estarmos em posse do conteúdo dos conceitos-chave que serão empregados por Kant no Quarto Paralogismo, podemos, agora, abordá-lo.

CAPÍTULO 4

O QUARTO PARALOGISMO

Paralogismos são falácias. Na *Lógica*, publicada pelo discípulo Jäsche em 1800 (quatro anos antes do falecimento do autor), Kant oferece uma definição de falácia:

Uma inferência da razão que seja falsa segundo a forma, embora tendo a seu favor a aparência de uma inferência correta, chama-se falácia. Semelhante inferência é um paralogismo na medida em que nós próprios nos deixamos enganar por ela; um sofisma, na medida em que através dela procuramos enganar intencionalmente os demais (*Log.*, AA 09:135).

Kant afirma que a falácia na qual incorrem todos os quatro argumentos da psicologia racional (paralogismos) pode ser designada por um *sofisma figurae dictionis* (A 402). Na chamada *Lógica* de Jäsche, Kant explica que, nessa espécie de falácia, o *medius terminus* (termo médio) do silogismo é tomado em sentido diverso nas premissas maior e menor. Em todos os quatro paralogismos apresentados na *CRP*, Kant afirma que a ambiguidade (anfibiologia) que gera a falácia surge de uma confusão entre o uso *transcendental* de uma categoria na premissa maior e o uso *empírico* desta mesma categoria na premissa menor e na conclusão (A 402). O objetivo de Kant é demonstrar que o argumento cético do idealista empírico, cuja conclusão infere que a existência dos objetos é duvidosa, é um paralogismo. Vejamos como Kant apresenta tal falácia:

Premissa maior: “Aquilo, cuja existência só pode ser concluída como causa de percepções dadas, tem apenas uma existência duvidosa”.

Premissa menor: “Ora, todos os fenômenos exteriores são de natureza tal que a sua existência não pode ser percebida imediatamente, mas apenas concluída como a causa de percepções dadas”.

Conclusão: “Portanto, a existência de todos os objetos de sentido externo é duvidosa”. (*CRP*, A 367-368).

Kant explica que o termo ambíguo do silogismo é o conceito de “fenômeno exterior” (*äußere Erscheinung*) (cf. A 373). Isso, no entanto, contradiz suas afirmações da página A 402 de duas maneiras: primeira, “fenômenos externos” é o termo menor do silogismo, e não o médio; segunda, o conceito de “fenômeno exterior” não é uma categoria. Enquanto a premissa maior possa ser aceita como verdadeira, ainda que não haja um conceito puro entre seus termos, Kant tentará provar que a premissa menor é falsa. Dessa maneira, de acordo com Dyck (2014, p. 191), o problema com o silogismo não seria o de uma falsidade formal (*sofisma figurae dictionis*), mas sim o de uma falsidade material, uma vez que a premissa menor seria falsa. Apesar dessas incoerências técnicas do ponto de vista lógico, que parecem ter passado despercebidas a um professor de Lógica, o ponto central da argumentação de Kant em A 402 é o de que em todos os paralogismos existe a confusão entre os usos transcendental e empírico de um conceito (desde já, não apenas puro), e isso se aplica ao Quarto Paralogismo.

4.1. O problema do mundo exterior no Quarto Paralogismo

Depois de expor o paralogismo, Kant trata de examinar suas premissas. O filósofo concorda com o idealista cético em que apenas aquilo que está em nós pode ser imediatamente percebido. Por isso, segundo Kant, “Descartes tinha razão ao limitar toda a percepção no sentido estrito, à proposição Eu sou (como ser pensante)” (A 367). Uma vez que não é possível, por conseguinte, perceber diretamente os objetos externos, a existência destes deve ser *inferida* do efeito que produzem sobre mim, isto é, da modificação do meu sentido interno (percepção), cuja causa, infiro, é a existência dos objetos exteriores. Ocorre, porém, que “a inferência de uma determinada causa a partir de um efeito é sempre incerta, já que o efeito pode originar-se em mais do que uma causa” (A 368). Pode-se ver, dessa maneira, como a incerteza em relação ao mundo exterior, isto é, o ceticismo, depende, explica Wood (2008, p. 82), “da imagem de um ‘mundo interior’ de representações do qual devemos de algum modo ‘sair’ (por meio de inferências causais) para chegar a um mundo ‘externo’”. Kant conclui com uma passagem que, segundo Allison (1973, p. 46), “é a clássica formulação do ‘problema do mundo exterior’”:

Permanece sempre duvidoso, portanto, na relação da percepção à sua causa, se esta é interna ou externa e se, portanto, as assim chamadas

percepções externas não seriam um mero jogo de nosso sentido interno, ou se de fato se referem a objetos reais externos como sua causa. (A 368).

O mesmo problema é também descrito por Kant pouco depois:

Efetivamente, quando se consideram os fenômenos externos como representações produzidas em nós pelos seus objetos, como por coisas que se encontram em si fora de nós, não se vê como se poderia conhecer a existência de essas coisas de outro modo que não fosse por um raciocínio, concluindo do efeito para a causa, em que deve ficar sempre duvidoso se a causa está em nós ou fora de nós. (A 372).

4.2. Os sentidos empírico e transcendental da expressão “fora de nós”

Voltemos ao silogismo. Dado que o termo ambíguo é o conceito de “fenômenos externos”, então o silogismo só é válido se na premissa menor o conceito de “fenômenos externos” for considerado em *sentido transcendental*, que, de acordo com Kant, é o sentido em que o realista transcendental concebe a externalidade dos objetos (A 369). O que isso significa? Na *Estética Transcendental*, Kant ensinara (cf. A 38/B 55) que os fenômenos podem ser considerados sob dois sentidos, o empírico e o transcendental. Considerar os objetos “externos” em sentido *transcendental* significa, por um lado, considerá-los como seriam em si em mesmos, independentemente do modo como os intuímos. Considerá-los “externos” em sentido *empírico* significa, por outro lado, considerá-los em relação às condições formais de nossa sensibilidade, isto é, como fenômenos externos. Há, pois, dois sentidos para a expressão “fora de nós”, o que a torna ambígua, e esta é a ambiguidade responsável por originar o quarto paralogismo:

Uma vez, porém, que a expressão “*fora de nós*” traz consigo uma inegável ambiguidade, ora significando algo que se distingue de nós *como coisa em si mesma*, ora algo que pertence apenas ao *fenômeno* externo, distinguiremos, então, para colocar em segurança esse conceito em sua última acepção – na qual é tomada, de fato, a questão psicológica acerca da realidade de nossa intuição externa –, entre os objetos *empiricamente externos*, que denominaremos diretamente coisas *que se encontram no*

espaço, e aqueles que poderiam ser denominados externos em sentido transcendental. (A 373⁹⁴; itálicos do autor).

Dessa maneira, ao sentido “transcendental” de “externo”, que é o de considerar um objeto como “fora de nós” tal como ele é em si mesmo, independentemente de nossa sensibilidade, opõe-se o sentido “empírico” de “externo”, que é o de considerar um objeto “fora de nós” em relação com a forma de meu sentido externo, que é o espaço. Assim, o realista transcendental, por confundir o primeiro sentido com o segundo, acaba por confundir os fenômenos com as coisas em si. Com efeito, a confusão entre fenômenos e coisas em si é justamente o que caracteriza o realismo transcendental:

Na Estética Transcendental demonstramos suficientemente que tudo o que se intui no espaço ou no tempo e, por conseguinte, todos os objetos de uma experiência possível para nós, são apenas fenômenos, isto é, meras representações que, tal como as representamos enquanto seres extensos ou séries de mudanças, não têm fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si. [...] O realista, em sentido transcendental, converte estas modificações da nossa sensibilidade em coisas subsistentes por si mesmas e, por conseguinte, faz de simples representações coisas em si. (A 490-1/B 519-20).

Ou seja, os objetos de uma experiência possível para nós podem ser considerados sob dois sentidos. Se considerados em relação às formas de nossa intuição sensível, que são o espaço e o tempo, os objetos devem ser chamados “fenômenos”; correlativamente, se abstrairmos do modo como os intuímos, os objetos devem chamar-se “coisas em si”. É neste último sentido que o realista transcendental concebe os objetos externos como “fora de mim”, ou seja, ele toma as condições formais da intuição externa (o espaço e o tempo) como propriedades dos objetos considerados em si mesmos:

[o] *realismo transcendental* [...] considera o espaço e o tempo como algo dado em si (independente da nossa sensibilidade). O realista transcendental representa, pois, os fenômenos exteriores (se se admite a sua realidade)

⁹⁴ Por razão de clareza, preferimos a tradução de Fernando Costa Matos deste trecho à dos portugueses Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão.

como coisas em si, que existem independentemente de nós e da nossa sensibilidade e, portanto, também estariam fora de nós, segundo conceitos puros do entendimento. (A 369).

Na passagem acima, Kant afirma que o realista transcendental não só considera as condições formais da intuição externa, que são o espaço e o tempo, como propriedades objetivas, isto é, como propriedades que pertenceriam aos objetos como são em si, mas que também considera os fenômenos externos “segundo conceitos puros do entendimento”. Em outras palavras, o realista transcendental também considera as condições formais do entendimento em *sentido transcendental*, ou seja, faz delas um uso transcendental dos conceitos puros do entendimento: “O uso transcendental de um conceito, em qualquer princípio, consiste em referi-lo a coisas *em geral e em si*” (A 239/B 298). A filosofia transcendental, contudo, desautoriza tal uso transcendental, admitindo apenas o uso empírico dos conceitos puros do entendimento: “é empírico, porém, o uso que se refere simplesmente aos *fenômenos*, ou seja, a objetos de uma experiência possível” (A 239/B 298). A confusão entre fenômenos e coisas em si que caracteriza o realismo transcendental significa, portanto, a confusão tanto das condições formais intuitivas (espaço e tempo) com as propriedades das coisas em si, quanto a confusão das condições formais discursivas (conceitos puros do entendimento) com as propriedades das coisas em si⁹⁵. Uma vez que Kant referiu-se a Descartes no Quarto Paralogismo como um exemplo de realista transcendental, parece-nos oportuno lembrar que o filósofo francês concebia a extensão como uma *substantia*, isto é, como uma *res extensa*, o que significa dizer que Descartes, de um ponto de vista kantiano, concebia os objetos externos segundo o conceito puro de substância.

4.3. O idealismo empírico como consequência do realismo transcendental

Conforme bem observa Paton (1936, vol. II, p. 377), Kant pensa que o idealismo empírico é uma consequência inevitável do realismo transcendental, ou seja, da visão que

⁹⁵ Nossa interpretação das passagens citadas em que Kant se refere ao realismo transcendental baseia-se principalmente nas leituras de Allison (1976, pp. 223-253) e de Beckenkamp (2017, pp. 243-246) a respeito da refutação kantiana do realismo transcendental.

parte do pressuposto de que nosso conhecimento é de coisas em si mesmas que são independentes de nossos sentidos:

Este realista transcendental é, propriamente, aquele que, em seguida, desempenha o papel de idealista empírico e, após ter falsamente pressuposto que, se os objetos dos sentidos devem ser externos, necessariamente devem ter uma existência em si mesmos e independente dos sentidos, acha insuficientes, neste ponto de vista, todas as nossas representações dos sentidos para tornar certa a realidade desses objetos. (A 369).

Assim, como consequência de o realista transcendental entender os objetos externos em sentido transcendental, ele cai inevitavelmente no idealismo empírico:

o realismo transcendental cai, necessariamente em embaraço e vê-se obrigado a dar lugar ao idealismo empírico, pois considera os objetos dos sentidos externos alguma coisa separada dos sentidos (A 371).

O idealista empírico admite que apenas os nossos estados de consciência são imediatamente percebidos e, por ser um realista transcendental, ele assume que os objetos externos existem independentemente de nossa sensibilidade, isto é, em sentido transcendental. Uma vez que a existência dos objetos externos não é percebida imediatamente, ele conclui, então, que nosso conhecimento de sua existência é sempre incerto. O idealista empírico é, pois, um idealista cético:

Por *idealista* não se deve entender aquele que nega a existência dos objetos externos dos sentidos, mas apenas aquele que não admite que sejam conhecidos mediante percepção imediata, concluindo daí que nunca podemos estar completamente seguros da sua realidade pela experiência possível. (A 368-A 369).

Como comenta Abela (2002, p. 31), o que, em Descartes, começa como uma tentativa de chegar-se a um conhecimento indubitável do mundo exterior termina, ironicamente, com a negação da possibilidade de qualquer referência a uma realidade independente. Por assumir a posição do realismo transcendental segundo a qual os objetos

externos são coisas em si mesmas que existem à parte de qualquer relação com a sensibilidade, o idealista empírico é obrigado a concluir não só que a existência dos objetos externos é incerta, mas também que a relação entre a representação “em mim” do objeto percebido e o objeto “fora de mim” representado torna-se simplesmente *ininteligível*, uma vez que, como afirma Kant, “ninguém pode sentir fora de si, mas somente em si mesmo e, por conseguinte, toda a consciência de nós mesmos não nos fornece nada a não ser apenas as nossas próprias determinações” (A 378):

Se tomarmos os objetos externos por coisas em si, é pura e simplesmente impossível conceber como devemos chegar ao conhecimento de sua realidade fora de nós, apoiando-nos simplesmente na representação que está em nós. (A 378).

Conforme observa Abela (2002, p. 31), Kant percebe que, se partirmos dessa “bifurcação” de conteúdo e referente, o resultado é que a própria ideia de referência a algo independente de nossas representações torna-se incompreensível. O realismo transcendental, por conseguinte, ao considerar o sentido de “fenômeno externo” como “algo que existe como coisa em si, distinta de nós” (A 373), isto é, em sentido transcendental, implica, pois, dois problemas: a *dúvida* em relação aos objetos do mundo exterior, isto é, o ceticismo, e a *impossibilidade* de explicar o acordo entre nossas representações e os objetos representados.

4.4. O problema do mundo exterior em Berkeley

Por seu lado, podemos verificar que Berkeley diagnosticara nos *Principles*⁹⁶ os mesmos dois problemas que Kant na crítica do Quarto Paralogismo. Ao postular que os objetos externos existem independentemente de serem percebidos e que o conhecimento em geral só é verdadeiro desde que haja acordo ou correspondência entre este e aqueles, o bispo irlandês assevera que o resultado é a incerteza acerca da existência dos objetos do mundo externo, isto é, o ceticismo:

⁹⁶ O *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano* de George Berkeley será referido como *Principles*. A citação será feita de forma abreviada e seguida pelo número da seção; por exemplo, a seção 20 dos *Principles* será citada como (P 20). Utilizamos a tradução presente em na coleção “Os Pensadores” (1973). Embora a Editora Abril atribua a tradução dos *Principles* a Antonio Sérgio, erro que nunca foi retificado pela editora, a tradução deste texto é do português Vieira de Almeida (Coimbra: Atlântida, 1959).

[...] enquanto o homem pensa que as coisas reais subsistem fora do espírito e o seu conhecimento só é *real* na medida em que é acordável [*conformable*] com *coisas reais*, segue-se que nunca pode estar certo de ter um conhecimento real. Pois como se pode saber se as coisas percebidas estão conformes com as não percebidas e existentes fora da mente [*mind*]? (P 86; tradução modificada⁹⁷).

Para Berkeley, a tradicional distinção entre, por um lado, coisas em si que existem fora de nós e independentemente de nós, e, por outro, nossas “ideias” dessas coisas em si, ideias que, nessa concepção tradicional, seriam, nas palavras de Berkeley, “imagens referidas a coisas ou arquétipos exteriores ao espírito” (P 87), caracteriza um “dualismo”⁹⁸ metafísico que não só conduz inevitavelmente ao ceticismo causador “do ridículo dos filósofos aos olhos do mundo” (P 88), mas que também torna impossível o conhecimento verdadeiro, já que não posso conhecer a natureza de uma coisa cuja essência não pode ser percebida:

Todo este ceticismo provém de supor uma diferença entre *coisas* e *ideias* e que as primeiras subsistem fora do espírito ou impercebidas. [...] Supondo a existência real de seres impensantes, diferente da de serem percebidos, não só nos é impossível conhecer-lhes a natureza mas até saber que existem. (P 87-8).

De acordo com Allison (1973, p. 48), o que Kant chama de “realismo transcendental”, devido a ser um conceito mais amplo, abrange a oposição de Berkeley àquilo que poderíamos chamar “materialismo”, isto é, grosso modo, a tese segundo a qual

⁹⁷ Alteramos a tradução de Vieira de Almeida em alguns pontos. Em sua tradução lê-se: “e o seu conhecimento não é tanto *real* como acordável com *coisas reais*” (and that their knowledge was only so far forth *real* as it was conformable to *real things*). Alteramos para: “e o seu conhecimento só é *real* na medida em que é acordável com *coisas reais*”. Também acrescentamos a conjunção explicativa “Pois” e o verbo “poder” flexionado na voz passiva sintética à última sentença, conforme o original (For how can it be known). Além disso, nesta seção dos *Principles*, Berkeley usa o termo *mind* [mente], e não *spirit* [espírito].

⁹⁸ Não confundir com o “dualismo” com o qual Kant caracteriza sua posição no Quarto Paralogismo. Tanto Kant quanto Berkeley estão a criticar o dualismo cartesiano e lockeano, baseado na separação radical entre nossas representações (Kant) e ideias (Berkeley) “em nós” e coisas em si mesmas “fora de nós” como fonte de toda a realidade que percebemos e com a qual aquelas devem concordar. Uma maneira de evitar confusão a este respeito consiste em seguir a sugestão de Bird (1962, p. 44), que chama o “dualismo” metafísico ao qual Kant se opõe de “dualismo transcendental”, e o dualismo do próprio Kant, de “dualismo empírico”.

o mundo “não mental” (*non-mental*) ou “não-pensante” (*unthinkable*) é composto de substâncias extensas “impercebidas” cuja existência não depende de serem percebidas⁹⁹. Segue-se que Berkeley e Kant enfrentam o *mesmo* problema, de maneira que, utilizando uma metáfora de Turbayne (1955, p. 232), os objetivos anticéticos de Berkeley e Kant acabam por aproximá-los em relação ao diagnóstico da doença (ceticismo); resta saber, agora, se o remédio oferecido por ambos contra a doença são espécies idênticas ou distintas de um mesmo gênero (idealismo) – ou se, como defendem alguns intérpretes, o remédio kantiano, diferentemente do berkeleyano, não é de forma alguma uma solução idealista¹⁰⁰.

4.5. As soluções de Kant e de Berkeley ao problema do ceticismo

a) A solução kantiana.

A solução de Kant para os problemas apontados antes é o idealismo transcendental. Este, de acordo com o filósofo, é a posição diretamente *oposta* ao realismo transcendental (cf. A 369). Os argumentos do filósofo nesta passagem podem ser expressos da seguinte maneira; enquanto para o realista transcendental, por um lado, os fenômenos exteriores são representados como coisas em si, que existem independentemente de nós e da nossa sensibilidade, e o espaço e o tempo são considerados como algo dado em si, independente da nossa sensibilidade, para o idealista transcendental, por outro lado, os fenômenos são considerados “em seu conjunto, como meras representações¹⁰¹, e não coisas em si mesmas”, e “o tempo e o espaço são apenas

⁹⁹ Cf. KAIL, 2014, p. 32.

¹⁰⁰ Langton (1998), Collins (1999) e Abela (2002) são autores que defendem que o idealismo transcendental de Kant não é uma espécie de “idealismo”. Dentre as obras desses intérpretes, para os propósitos de nosso trabalho, interessa-nos em especial a de Collins, uma vez que se destina a provar que o idealismo transcendental de Kant não implica nenhum tipo de fenomenismo. Discutiremos a posição de Collins na seção 2.1.

¹⁰¹ Seguindo a opção feita por Fernando Costa Mattos, substituímos o adjetivo “simples” por “meras”. Essa opção também é empregada por Paul Guyer e Allen W. Wood (1998) em sua tradução da primeira *Crítica* para o inglês, traduzindo a expressão “*bloße Vorstellungen*” por “*mere representations*”. Ante o assunto de que estamos tratando neste ponto, a saber, a questão da suposta equivalência entre a *Vorstellung* kantiana e a *idea* berkeleyana, o uso do qualificativo “simples” poderia gerar confusão, visto que “simples” é usado em geral na tradição filosófica como antítese de “complexo”. Prova disso é que Locke, por exemplo, nos capítulos II e XIII do livro II de seu *Ensaio acerca do entendimento humano*, divide as ideias respectivamente em “ideias simples” (*simple ideas*) e “ideias complexas” (*complex ideas*). O sentido de “simples” utilizado em A 369 não é o de oposto a “complexo”, que em alemão seria *einfach*, mas sim o de “mera” (*bloße*).

formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si”.

Temos, agora, outro sentido de “externo”. Enquanto, para o realista transcendental, ser “externo” é sê-lo em sentido transcendental, isto é, como algo que existe em si, considerado independentemente da sensibilidade, para o idealista transcendental, porém, “externo” significa ser externo em sentido *empírico*, isto é, estar no espaço. Assim, se por um lado o realismo transcendental considera o espaço como algo dado em si, independente da nossa sensibilidade (A 369), para o idealismo transcendental, por outro, não existe um espaço absoluto que exista “fora de nós” em sentido *transcendental*, isto é, como algo dado em si, independente de nossa sensibilidade. Pelo contrário, retomando alguns princípios estabelecidos na Estética Transcendental, Kant explica que, para o idealista transcendental, o espaço é apenas a *forma* sensível de nossa intuição, e não uma determinação objetiva dos objetos corpóreos dada por si e inteiramente à parte de nossa sensibilidade (A 369). O que isso significa? Significa que o espaço, se separado de nossa sensibilidade (A 370), nada é, justamente porque o espaço é a *forma* do “sentido externo” em geral, fora da qual nenhum fenômeno externo pode ser representado, de modo que, como explica Pierce (2017, p. 6), o conceito de extensão, que depende da representação do espaço, não pode aplicar-se aos objetos tais quais são em si mesmos, independentemente de nossas representações – isto é, aos objetos “externos” em sentido transcendental.

Assim, conforme explica Bird (1962, p. 44), a diferença entre idealismo transcendental e realismo transcendental reside unicamente nos diferentes sentidos que cada posição filosófica atribui à expressão “objeto externo”. Para o idealismo transcendental, ser externo é ser externo em sentido empírico, isto é, estar no espaço; para o realismo transcendental, ser externo é ser externo em sentido transcendental, isto é, estar “fora de nós” de modo inteiramente separado de nossa sensibilidade, tal como se poderia pensar que o “objeto transcendental”¹⁰² (A 379) que está no fundamento dos fenômenos possa estar. O realismo transcendental consiste, pois, num equívoco acerca do que são os fenômenos externos, que devem ser entendidos como existentes apenas em relação com as formas *a priori* de nossa sensibilidade, e não como coisas em si que existem

¹⁰² Alguns intérpretes consideram que, nesta passagem, “objeto transcendental” é sinônimo de “coisa em si”. Cf., a este respeito, ALLISON, 1973, p. 48; LICHT DOS SANTOS, 2005, pp. 115-116. Caygill (2000, p. 244) observa que “De fato, em algumas ocasiões, principalmente na primeira edição da *CRP*, Kant usa as palavras *noumenon* e coisa-em-si-mesma como sinônimos de objeto transcendental (A 366, A 358, A 614/B 642)”. O tema é objeto de disputa entre os intérpretes de Kant.

independentemente das condições formais *a priori* da sensibilidade. Destarte, como argumenta Allison (2006, p. 113), o realista transcendental é alguém que, por ignorar a distinção transcendental entre as coisas como fenômenos e as coisas como elas são em si mesmas, acaba por tomar as primeiras pelas segundas. Se, por um lado, o realista transcendental, na figura do idealista cético, por não conceber a existência de formas *a priori* na sensibilidade humana, considera que nossas representações dos objetos externos são como “imagens”¹⁰³ deles *por intermédio* das quais os conhecemos e que, por serem “imagens”, se referem a eles tais como são em si mesmos, o idealista transcendental, por outro, considera que os objetos externos são *representados* na intuição (A 370), isto é, que eles nos são dados imediatamente à consciência e são referidos às condições sensíveis necessárias que tornam possível a sua representação, as quais, no caso dos objetos externos, são o espaço e o tempo. Assim, enquanto que para o realismo transcendental minha representação dos objetos externos é um *intermediário* entre mim e coisas que existem em si mesmas, para o idealismo transcendental, contudo, os próprios objetos externos são eles próprios espécies das minhas representações e, como tais, eu os conheço imediatamente, uma vez que me são dados *diretamente* à consciência. Dessa maneira, para o idealista transcendental, as representações chamam-se “exteriores” não porque se reportem a objetos “exteriores” em si, isto é, em sentido *transcendental*, mas porque referem necessariamente as percepções sensíveis ao espaço, no qual todas as coisas se encontram e, por isso, podem ser chamadas “exteriores” como fenômenos, isto é, em sentido *empírico*, ao passo que o próprio espaço está *em nós* (A 370):

Pelo contrário, o idealista transcendental pode ser um realista empírico e, portanto, como o chamam, um *dualista*, isto é, admitir a existência da matéria sem sair da simples consciência de si próprio, nem admitir algo mais do que a certeza das representações em mim, por conseguinte, nada mais do que o *cogito ergo sum*. Com efeito, uma vez que considera essa matéria e mesmo a sua possibilidade interna, simplesmente como fenômeno que, separado da nossa sensibilidade, nada é, para ele [o idealista transcendental] há apenas uma espécie de representações (a intuição) que se chamam exteriores, não porque se referem a objetos *exteriores em si*, mas porque referem as percepções ao espaço, no qual todas as coisas se

¹⁰³ Referimo-nos, aqui, deliberadamente à posição de Descartes, que, como vimos, é mencionado por Kant no Quarto Paralogismo como exemplo de “realista transcendental”.

encontram separadas umas das outras, enquanto o próprio espaço está em nós. (A 370).

Dado que o espaço e o tempo são as formas *a priori* da sensibilidade ou “representações *a priori* que residem em nós, como formas de nossa intuição sensível, antes mesmo que um objeto real tenha determinado nosso sentido interno por meio da sensação” (A 373), e não uma propriedade ou determinação das coisas em si, a própria matéria é ela mesma uma espécie de minhas representações, pois a matéria se refere não a objetos externos em si mesmos (em sentido transcendental), mas sim a objetos situados no espaço (em sentido empírico), que é de fato uma representação e, como tal, está em nós. A consequência disso é que, como a passagem citada acima deixa claro, por ser uma espécie de representação, isto é, uma intuição, a matéria é percebida de maneira tão imediata quanto os fenômenos do sentido interno, ou, nas palavras de Kant, para admitir a existência da matéria, não preciso admitir “nada mais do que o *cogito ergo sum*”.

Uma vez que a matéria nos é dada sob as formas *a priori* de nossa sensibilidade, que são o espaço e o tempo, e que, na medida em que espaço e tempo, como intuições puras, são, como já vimos, representações *a priori*, e que, como tais, estão apenas “em nós”, a própria matéria que nos é dada *a posteriori* na sensibilidade é-nos dada tão-somente sob as formas subjetivas de nossas faculdades cognitivas, que são representações *a priori*, de tal modo que a matéria é, por conseguinte, um fenômeno e, por isso, uma representação. Assim, ao mesmo tempo que está realmente “fora de nós” *em sentido empírico*, isto é, está no espaço e no tempo, a matéria está também “em nós” *em sentido transcendental*, uma vez que o espaço está “em nós”, e a matéria é-nos dada *sob* a representação do espaço que está “em nós”. Por conseguinte, uma vez que a matéria, como fenômeno do sentido externo, é uma representação, segue-se que os fenômenos do sentido externo são percebidos de maneira tão imediata quanto os fenômenos do sentido interno:

Na nossa teoria desaparece a dificuldade em admitir a existência da matéria pelo mero testemunho da nossa simples consciência de nós próprios e em a considerar, assim, tão bem demonstrada como a minha própria existência como ser pensante. Com efeito, tenho consciência das minhas representações; logo, elas existem e eu próprio também, que tenho essas representações. Ora os objetos exteriores (os corpos) são, porém, meros fenômenos, portanto também nada mais do que uma espécie das minhas

representações, cujos objetos só por estas representações são alguma coisa, mas não são nada fora delas. As coisas exteriores existem, portanto, tanto como eu próprio existo e estas duas existências repousam, é certo, sobre o testemunho imediato da minha consciência, apenas com a diferença de que a representação de mim próprio, como de um sujeito pensante, está simplesmente referida ao sentido interno, mas as representações que designam seres extensos estão referidas também ao sentido externo. Não tenho mais necessidade de proceder por inferência com respeito à realidade dos objetos externos do que com respeito à realidade do objeto do meu sentido interno (dos meus pensamentos), pois tanto num caso como noutro esses objetos são apenas representações, cuja percepção imediata (a consciência), é, ao mesmo tempo, uma prova suficiente da sua realidade. (A 371).

Por isso, diz Kant, o idealista transcendental é também um realista empírico (A 371)¹⁰⁴, pois concede à matéria, como fenômeno, uma realidade que é imediatamente percebida, não necessitando, por isso, inferir sua realidade, como faz o realista transcendental, o que conduz este ao idealismo empírico e, portanto, ao ceticismo. O realismo empírico de Kant significa, portanto, que a percepção dos objetos externos é tão imediata quanto a dos objetos internos. Ele é, pois, o oposto do idealismo empírico, que considera imediata apenas a percepção dos objetos internos. Assim, na filosofia crítica kantiana, longe de enredar-se nas dificuldades em que cai o realismo transcendental, não há mais espaço para o ceticismo, porquanto os objetos externos, isto é, a matéria, são meros fenômenos, ou seja, representações *em nós* das quais, por serem representações, temos consciência imediata:

Ora, no nosso sistema, essas coisas exteriores, a saber, a matéria, com todas as suas formas e transformações, são apenas meros fenômenos, isto é, representações em nós, de cuja realidade temos imediatamente consciência. (A 371-372).

Dessa maneira, como explica Bird (1962, p. 43), para Kant, a distinção entre os fenômenos do sentido interno e do sentido externo é meramente uma distinção empírica,

¹⁰⁴ Parece-nos, pois, acertada a afirmação de Paton (1936, vol. II, p. 426) de que a filosofia de Kant deve ser sempre concebida como uma união entre realismo empírico e idealismo transcendental.

que só erroneamente se torna uma distinção transcendental quando os objetos externos são considerados como coisas em si:

O objeto transcendental é-nos igualmente desconhecido, quer se trate da intuição interna quer da externa. Também não está em causa este objeto, mas o empírico, que se chama objeto externo, quando se encontra representado *no espaço*, e objeto interno, quando está representado simplesmente na *relação de tempo*. (A 372-373).

O dualismo kantiano é, portanto, um dualismo empírico, pois concebe a matéria dos sentidos externos não como um objeto transcendental, mas sim como um objeto empírico, isto é, como um fenómeno. O “dualismo empírico” kantiano, caracterizado pela união entre idealismo transcendental e realismo empírico, opõe-se ao dualismo que Bird (1962, p. 44) chama “dualismo transcendental”, caracterizado pela união entre realismo transcendental e idealismo empírico. A realidade dos fenómenos é, assim, uma realidade empírica, e não transcendental. Empírica porque só podemos conhecê-los quando referidos às condições necessárias para que seja possível a sua representação, condições que só existem do ponto de vista do homem, e que não pertencem às coisas em si mesmas.

Um argumento mais claro acerca de por que os fenómenos externos são representações encontra-se em A 374-375¹⁰⁵. Visto que a percepção é a representação de uma realidade (A 374), esta realidade deve ser representada pelo sentido externo, cuja forma é o espaço (A 374), que não é outra coisa senão uma representação (A 374). Disso se segue que os objetos reais intuídos no espaço devem ser meras representações ou fenómenos:

Com efeito, primeiramente, a percepção é a representação de uma realidade, como o espaço é a representação de uma simples possibilidade de coexistência. Em segundo lugar, essa realidade é representada perante o sentido externo, isto é, no espaço. Em terceiro lugar, o próprio espaço

¹⁰⁵ Para não passar a impressão de que há um “vácuo” em nossa exposição da solução kantiana, devemos recordar que já tratamos antes da passagem de A 372, que contém uma formulação do problema a que conduz inevitavelmente o realismo transcendental, isto é, o problema do ceticismo, de modo que não convém abordá-la novamente aqui. Ocorre que Kant apresenta o mesmo problema tanto em A 368 quanto em A 372, o que dá a impressão de que a argumentação do Quarto Paralogismo move-se em “zigue-zague”, sem um raciocínio linear. Isso também ocorre nos parágrafos intercalados de A 370 e A 371, que parecem expressar praticamente a mesma coisa, em termos diferentes, em relação ao realista empírico. Já tratamos, também, da passagem de A 373, a qual será discutida no último capítulo.

não é outra coisa que simples representação, portanto nele apenas pode haver de real o que é representado [...].

A nota de A 374-375 contém uma argumentação similar à da passagem acima, complementando-a. Nesta passagem, conforme explica Pierce (2017, p. 7), segue-se da idealidade do espaço que os objetos externos devem ser apenas fenômenos ou representações, de maneira que os objetos externos só existem para nós na medida em que são representados:

É preciso observar cuidadosamente esta proposição paradoxal, mas exata, a saber, que no espaço não há nada que não esteja nele representado. Com efeito, o espaço é apenas representação; portanto, o que está nele deve necessariamente estar contido na representação e nada absolutamente há no espaço além do que nele se encontra realmente representado. Uma proposição, que incontestavelmente parece estranha, é que uma coisa possa existir apenas na representação; mas aqui perde o que tinha de chocante, porque as coisas com as quais temos que ver não são coisas em si, mas apenas fenômenos, isto é, representações. (A 374-375, nota).

Kant, por conseguinte, resolve o problema do conhecimento dos objetos do mundo exterior ao mostrar que esses objetos não são, na verdade, “externos” no sentido em que pressupunha o realismo transcendental, isto é, como coisas que existem em si mesmas, mas sim como meros fenômenos, ou seja, representações, das quais nos apercebemos imediatamente.

b) *A solução de Berkeley.*

Vejamos brevemente, agora, a solução de Berkeley para o problema do mundo externo exposta nos *Principles*. Nesta obra, Berkeley critica a noção de “substância material”, que ele considera como a causa de todo o ceticismo¹⁰⁶. Berkeley demonstra que a noção de uma “substância material” é “ininteligível” (P 3) e “contraditória” (P 4), e, portanto, impossível em si mesma, do que se segue que os “objetos reais” [*real things*] (P 33) não podem ser entidades materiais que existem independentemente de mim. Sua tese

¹⁰⁶ Não só do ceticismo, mas também do ateísmo e da irreligião (P 92).

de que a postulação da existência (realidade) de substâncias “não mentais” implica contradição está expressa claramente na quarta seção dos *Principles*:

Entre os homens prevalece a opinião singular de que as casas, montanhas, rios, todos os objetos sensíveis têm uma existência natural ou real, distinta da sua perceptibilidade pelo espírito. Mas, por mais segura aquiescência de que este princípio tenha tido no mundo, quem tiver coragem de discuti-lo compreenderá, se não me engano, que envolve manifesta contradição. Pois que são os objetos mencionados senão coisas percebidas pelos sentidos? E que percebemos nós *além das nossas próprias ideias ou sensações*? E não repugna admitir que alguma coisa ou conjunto delas possa existir impercebido?¹⁰⁷

Se os objetos reais que percebemos pelos sentidos não são “coisas” que existem independentemente de nossa sensibilidade, que são eles? Os “objetos reais” são na verdade “ideias” ou “sensações” (P 4; P 33). Assim, as qualidades¹⁰⁸ dos objetos físicos que percebemos pelos sentidos não podem ser coleções de qualidades inerentes a certas “substâncias materiais” que existem independentemente de nossa percepção delas, mas sim coleções de ideias ou sensações cuja existência consiste em ser percebida (P 2), isto é, o seu *esse é percipi* (P 3). Mas, além das ideias¹⁰⁹ que percebemos pelos sentidos, entre os “objetos reais” há também as “mentes” (ou espíritos)¹¹⁰ que percebem as ideias (P 2). Uma vez que a “realidade objetiva” não é constituída por entidades materiais cuja existência independe de serem percebidas pelos espíritos, mas é sim constituída por entidades imateriais (ideias) cuja existência depende de serem percebidas por espíritos, a metafísica de Berkeley pode ser classificada como “imaterialista”¹¹¹. Dado que as únicas coisas que posso perceber imediatamente pelos sentidos são as ideias ou sensações (P 18), e que os objetos que percebo são coleções de ideias ou sensações, segue-se que nossa

¹⁰⁷ P 4. Cf. também P 9.

¹⁰⁸ Berkeley coloca no mesmo nível de realidade as qualidades “primárias” e “secundárias” dos objetos, isto é, ele nega que as primeiras não dependam da mente do mesmo modo como dependem as segundas.

¹⁰⁹ Berkeley divide as ideias em duas espécies, as “ideias dos sentidos” e as “da imaginação” (P 30).

¹¹⁰ Como sinônimos de “mente” (*mind*), isto é, o “ser percipiente”, Berkeley também dá os nomes de “espírito” (*spirit*), “alma” (*soul*) ou “Eu” (*myself*) (P 2).

¹¹¹ Contamos seis usos do termo “imaterialismo” em todo o *Dialogues*. Ao definir sua posição como um “imaterialismo”, Berkeley contrapõe-se à existência de uma “substância material” e entende que as qualidades dos corpos não devem ser compreendidas como inerentes a um “substrato” independente e “impensado”, mas sim como coleções de ideias que não podem subsistir fora de um espírito ou de uma mente.

experiência dos objetos externos é imediata, de modo que não posso duvidar de que realmente percebo os objetos que percebo.

Nos *Dialogues*¹¹², a posição de Berkeley contra o ceticismo pode ser percebida pelos diálogos 244 e 230 da Terceira Parte. Neles, Berkeley diz que “os objetos imediatos de percepção [...] considero-os como as coisas reais” (3D, 244); e que “as coisas percebidas pelos sentidos são todas percebidas imediatamente – são ideias; e as ideias só podem existir na mente; a sua existência, por conseguinte, consiste no serem percebidas; e quando o são atualmente percebidas, por isso mesmo não podemos duvidar da [sua] existência. Fora com o ceticismo, com o duvidar filosófico!” (3D, 230). Similarmente ao afirmado por Kant no Quarto Paralogismo, que menciona Descartes como exemplo de “idealista cético”, a continuação desta passagem berkeleyana contém uma clara alusão a Descartes, que, como vimos, tomara o próprio pensamento como o único objeto imediato da experiência, permitindo-se, por isso, duvidar provisoriamente dos objetos externos, cuja certeza só será posteriormente restabelecida por meio da demonstração da existência de Deus¹¹³:

Que brincadeira é essa, da parte de um filósofo, de questionar sobre a existência das coisas sensíveis até que seja provada pela veracidade de Deus, ou pretender que nosso conhecimento sobre este ponto é falho de intuição ou demonstração! Poderia duvidar da minha própria existência com o mesmo direito com que pusesse em dúvida a existência das coisas que vejo e palpo. (3D, 230).

Não é difícil ver que a argumentação de Berkeley é demasiado similar à desenvolvida posteriormente por Kant na crítica contida no Quarto Paralogismo, pois se os objetos que percebo são “ideias” e não objetos materiais que existem independentemente de serem percebidos, então tenho tanta certeza de eles existem quanto tenho certeza de que existo, de maneira que, se eu colocar sua existência em dúvida, terei de duvidar também de minha própria existência, porquanto minha percepção dos objetos

¹¹² A obra *Três Diálogos entre Hílas e Fílonus* de Berkeley será referida como *Dialogues*. A citação é composta pelo número do diálogo e pelo número da fala. Por exemplo, uma fala de número 100 do Segundo Diálogo será citado como (D2, 100). Utilizamos a tradução de Antonio Sérgio.

¹¹³ Devemos mencionar que a argumentação de Descartes é complementada nas *Meditações* 5ª e 6ª por argumentos de cunho geométrico, mas a existência dos objetos externos só pode ser de fato demonstrada, em última instância, graças à Veracidade Divina.

externos é tão imediata quanto a de mim mesmo – isto é, elas estão no mesmo nível de consciência.

4.6. Discussão

A fala 244 do terceiro diálogo dos *Dialogues* mostra que Berkeley considera os objetos reais da experiência (as “ideias”) como as coisas mesmas. Uma vez que, como vimos, o realismo transcendental é caracterizado pela confusão entre fenômenos e coisas e si, o bispo irlandês, na medida em que considera os dados sensíveis como as próprias coisas, é um realista transcendental¹¹⁴. No Quarto Paralogismo, Kant opera com dois pares de posições filosóficas mutuamente excludentes: de um lado, o par *realismo transcendental-idealismo empírico*; de outro, caracterizado pela posição kantiana, o par *idealismo transcendental-realismo empírico*¹¹⁵. Assim, tanto o realismo transcendental é a posição contrária ao idealismo transcendental quanto o idealismo empírico é a posição contrária ao realismo empírico. Vimos também que o idealismo e o realismo empíricos são uma *consequência*, respectivamente, do realismo e do idealismo transcendentais, e, por serem consequências de teses opostas, também devem ser necessariamente opostos entre si. Assim, do fato de Berkeley ser um *realista transcendental* segue-se, necessariamente, que o idealismo transcendental de Kant deve ser contrário ao idealismo empírico de Berkeley, porquanto este é a posição contrária ao realismo empírico que, por sua vez, é uma consequência do *idealismo transcendental*. Somos obrigados, desde já, a dar razão a Kant quando este diz nos *Prolegômenos* que seu idealismo é “o contrário” do de Berkeley. Esta é, porém, uma demonstração apenas indireta, e não nos é suficiente. Uma demonstração direta exigiria demonstrar que o idealismo empírico é de fato contrário ao realismo empírico, o que equivale a mostrar que Kant e Berkeley empregam a noção de “representação” em sentidos contrários.

No Quarto Paralogismo, Kant conseguiu, de fato, demonstrar que realismo e idealismo transcendentais são posições contrárias; conseguiu ele, porém, convencer-nos de que idealismo e realismo empíricos são realmente posições contrárias? Não completamente; e o fato de vários intérpretes considerarem seu idealismo transcendental

¹¹⁴ Nossa interpretação de Berkeley como um realista transcendental baseia-se na leitura de ALLISON, 1983, pp. 16-19.

¹¹⁵ Cf. BIRD, 2006, p. 181.

como idêntico ao idealismo empírico (dogmático) de Berkeley é uma evidência de que a argumentação de Kant é insuficiente. Expliquemos.

Realismo e idealismo transcendentais são teses opostas porque enquanto o primeiro considera as condições formais da intuição sensível como propriedades *objetivas* dos objetos externos considerados em si mesmos que conheceríamos *a posteriori*, o segundo as considera como formas *subjetivas* da sensibilidade que conhecemos *a priori* e, se abstraídas, nada são. Já o argumento de Kant em relação à oposição entre realismo e idealismo empíricos é o de que, enquanto o primeiro considera tanto as percepções internas quanto as externas imediatas, o segundo, porém, considera imediatas apenas as primeiras. Embora seja um argumento válido, o argumento de Kant expõe não a *razão* de realismo e idealismo empíricos serem posições contrárias, mas sim a *consequência* de uma *razão* que Kant não explicitou: para que o *idealismo empírico* seja de fato contrário ao *realismo empírico*, o sentido em que um considera as representações deve necessariamente ser *contrário* ao sentido em que o outro as considera. Assim, por exemplo, se o idealista empírico considera as representações em sentido *empírico*, o realista empírico deve, necessariamente, considerá-las em sentido *transcendental* – “transcendental”, como vimos na Seção 3.8, opõe-se a “empírico”. Kant, contudo, em A 373, limita-se a aplicar a distinção empírico/transcendental apenas à expressão “fora de nós”. Dessa maneira, para deixar claro que idealismo e realismo empíricos são posições opostas, Kant deveria ter aplicado a distinção empírico/transcendental também à expressão “em nós”, o que deixaria claro que ele, como realista empírico, concebe as representações em um sentido oposto ao que o idealista empírico as concebe. Há, portanto, uma “lacuna” na argumentação kantiana, o que é compreensível, uma vez que o Quarto Paralogismo pretende refutar apenas o “idealismo cético” que o filósofo associa a Descartes.

Tal lacuna, no Quarto Paralogismo, é o que permite a vários críticos afirmar que Kant concebe as representações no mesmo sentido em que filósofos como Descartes ou Berkeley as concebem. De fato, o argumento de Kant é o de que nossa percepção da matéria é imediata porque esta é apenas uma ‘mera representação’ “em nós”. Dessa maneira, pelo fato de Kant não ter deixado claro em A 373 que a expressão “em nós” é tão ambígua quanto a expressão “fora de nós”, havendo, por conseguinte, dois sentidos em que as representações podem ser consideradas, tais críticos, como veremos, afirmam que nossa percepção dos objetos externos é imediata porque Kant, na verdade, os reduz a “ideias” ou “sensações” em sentido berkeleyano. Na leitura feita por tais intérpretes, a

posição de Kant no Quarto Paralogismo é a de um subjetivista radical que reduz os objetos externos a meras entidades mentais, de sorte que o que na verdade conhecemos seriam apenas os nossos próprios estados internos, os quais seriam meros efeitos de supostas “coisas em si” externas (em sentido transcendental) e incognoscíveis para nós. Tais intérpretes simplesmente não concebem outro sentido em que os mesmos objetos possam ser chamados “representações” e, enquanto representações, estarem “em nós”, o que faria com que sua percepção fosse igualmente imediata sem, contudo, serem reduzidos a entidades mentais ou estados mentais como o são as “ideias” de Descartes ou Berkeley. No último capítulo, preencheremos essa “lacuna” da argumentação kantiana e então demonstraremos como Quarto Paralogismo pode ser lido de uma maneira não berkeleyana.

CAPÍTULO 5

O IDEALISMO EM KANT E BERKELEY

Expostas as soluções de Kant e Berkeley contra o problema do ceticismo em relação ao mundo exterior, podemos identificar os pontos de concordância e discrepância entre as posições de ambos os filósofos. Em relação ao espaço, o próprio Kant reconhece nos *Prolegômenos* que tanto ele quanto Berkeley¹¹⁶ estão em comum acordo quanto à rejeição da tese de que o espaço é uma coisa em si ou uma propriedade das coisas em si, e que essa é a única razão pela qual suas posições podem ser chamadas de *idealistas*:

O espaço e o tempo, juntamente com tudo o que contêm, não são coisas em si ou as suas propriedades em si, mas pertencem simplesmente aos fenômenos; até aí, a minha profissão de fé é a mesma desses idealistas. (*Prol.*, IV, 206).

Apesar de concordarem em que o espaço não é absoluto¹¹⁷, as teorias de Berkeley e Kant a respeito da natureza do espaço são simetricamente inversas. Se, como defende Berkeley, todos os objetos reais que conhecemos são ideias ou sensações, segue-se que o espaço é também uma ideia ou sensação, e, portanto, conhecido *a posteriori*. Dessa maneira, em termos kantianos, a idealidade do espaço, para Berkeley, é uma idealidade empírica ou *material*¹¹⁸. Para Kant, ao contrário, o espaço não é um conceito empírico (A 23/B 37). Na medida em que o espaço é uma das formas puras de nossa sensibilidade (A 21/B 35) ou condição formal *a priori* das experiências externas (A 224/B 271), para Kant a idealidade do espaço é *formal*:

¹¹⁶ A extensão, para Berkeley, é uma mera sensação, e, portanto, uma ideia, existindo tão só na mente: “todas as qualidades sensíveis são igualmente *sensações* e igualmente *reais*; onde há a extensão há a cor, isto é, no espírito” (P 99). Em termos kantianos, isso significaria que, para Berkeley, nossa noção de espaço seria derivada da experiência, sendo, portanto, *a posteriori*.

¹¹⁷ Nos *Principles*, a posição de Berkeley contra a noção de espaço absoluto está claramente expressa em P 116. Não se pode esquecer a definição de espaço como “absoluto” é newtoniana.

¹¹⁸ Na *CRP*, Kant refere-se ao idealismo de Berkeley como “idealismo material” tanto na Refutação do Idealismo, em A 274, quanto Dialética Transcendental, em B 520, nota.

Mas estes [idealistas] e, entre eles, sobretudo *Berkeley*, consideravam o espaço como uma simples representação empírica que, como os fenômenos nele compreendidos, nos seria conhecido juntamente com todas as suas determinações apenas mediante a experiência ou a percepção; eu, pelo contrário, mostro primeiramente que o espaço (bem como o tempo, a que *Berkeley* não atendia) pode ser conhecido por nós *a priori* com todas as suas determinações, porque ele, tal como o tempo, está em nós antes de toda a percepção ou experiência, como forma pura da nossa sensibilidade, tornando possível toda a intuição sensível e, por conseguinte, todos os fenômenos. (*Prol.*, IV, 206).

Veremos no último capítulo que a divergência entre Berkeley e Kant acerca da idealidade do espaço, que, para o primeiro, é uma idealidade *material* (em termos kantianos), e que é, para o segundo, *formal*, marca uma diferença radical em relação à natureza do idealismo transcendental kantiano e à do idealismo berkeleyano¹¹⁹.

De acordo com Turbayne (1955, pp. 229-239), a estratégia de Kant no Quarto Paralogismo é basicamente idêntica¹²⁰ à estratégia seguida por Berkeley nos *Principles* e nos *Dialogues*, ou seja, orienta-se contra o ceticismo. Até mesmo Allison (1973, p. 45), em um artigo que, “a despeito das supostas similaridades apontadas por Turbayne e outros”, visa a mostrar que a posição de Kant “difere fundamentalmente da de Berkeley”, reconhece que a posição de Kant no Quarto Paralogismo contrária ao ceticismo é “substancialmente idêntica”¹²¹ à de Berkeley. Ambos os filósofos, explica Allison (1973, p. 48), dirigem-se à tradição cartesiana e atacam as implicações céticas do dualismo entre mente e corpo que caracteriza essa tradição – dualismo que epistemologicamente é caracterizado pela primazia do conhecimento de meus estados de consciência sobre o conhecimento dos corpos¹²². Além disso, de acordo com Allison (1973, p. 49) e Beiser (2002, p. 92), tanto Berkeley quanto Kant pensam que o resultado inevitável da filosofia cartesiana – o acordo das representações com as coisas consideradas como são em si – conduza o ceticismo em relação à existência dos objetos do mundo exterior, cuja solução

¹¹⁹ Como Kant reconhece na continuação da passagem citada, essa divergência também marca uma profunda diferença em relação à possibilidade de explicar o caráter *a priori* da geometria (*Prol.*, IV, 207), assunto que não abordaremos neste trabalho.

¹²⁰ Turbayne (1955, pp. 229-239) busca demonstrar isso de maneira exaustiva, sobrepondo trechos de Berkeley e de Kant.

¹²¹ ALLISON, 1973, p. 49.

¹²² Cf. ALLISON, 1973, p. 46.

é o “idealismo¹²³”, entendido aqui como a identificação dos objetos da experiência tanto a “ideias” (Berkeley) quanto a “representações” (Kant).

Com base no que vimos até aqui, podemos concluir que Berkeley e Kant convergem em dois pontos fundamentais: ambos defendem que os objetos de nosso conhecimento não são coisas absolutamente independentes do sujeito percipiente e cognoscente, mas sim ou “ideias” (Berkeley) ou “representações” (Kant); e, na medida em que os objetos de nosso conhecimento são “ideias” ou “representações”, segue-se que para ambos os filósofos nossa percepção dos objetos espaciotemporais é imediata¹²⁴. Para os dois filósofos, a certeza em relação aos objetos da experiência é um corolário da tese da imediaticidade da percepção, pois tal imediaticidade garante que eles não são “ilusões” produzidas pela imaginação ou que estejamos sonhando – objeções que um cético poderia levantar. A despeito de havermos identificado um ponto de interseção entre as filosofias de Berkeley e Kant, parece-nos que só seria razoável concluir que suas posições são essencialmente idênticas se se demonstrar que a noção kantiana de “representação” (*Vorstellung*) realmente equivale à noção berkeleyana de “ideia” (*idea*) em relação aos objetos externos. São tais noções equivalentes? Se a resposta for positiva, então deveremos concluir, com Beiser (2002, p. 103), que “tanto Kant quanto Berkeley defendem o princípio central de todo o idealismo moderno: que os objetos de nossa consciência nada são senão ideias ou representações”, de maneira que não seria realmente possível apontar diferenças fundamentais entre as posições defendidas por Kant no Quarto Paralogismo e por Berkeley em seus escritos. De fato, há autores que defendem essa tese. Vejamos alguns deles.

5.1. “Representações” kantianas e “ideias” berkeleyanas

Alguns intérpretes buscaram já equiparar a noção de *Vorstellung* kantiana à noção de *idea* berkeleyana e, por essa razão, acabam por considerar a posição de Kant no Quarto Paralogismo idêntica à de Berkeley. Kemp Smith (1926, p. 305; *itálicos nossos*), por exemplo, afirma que “[O Quarto Paralogismo] refuta a posição de Descartes apenas por

¹²³ Argumentaremos na Seção 5.2 que a identificação dos objetos percebidos a “ideias” ou “representações” implica assumir uma posição “idealista”.

¹²⁴ Conforme explica J. O. Ursom (2011, p. 74), “Berkeley alega que em sua visão o mundo físico é imediatamente acessível aos sentidos, de modo que não existe nenhum motivo para duvidar de sua existência”.

meio de aceitar-se virtualmente a posição ainda mais extremada de Berkeley. Os objetos externos, Kant argumenta, são imediatamente conhecidos porque são meramente *ideias*. Não há necessidade de inferência, pois não há transcendência para além do domínio de nossa consciência. Em outras palavras, *Kant refuta o idealismo problemático de Descartes por meio do idealismo ainda mais subjetivo de Berkeley*”.

Para Turbayne (1955, p. 230; *itálicos nossos*), a solução de Kant contrária ao ceticismo no Quarto Paralogismo guarda “em suas características principais” uma “similaridade sistemática” com a de Berkeley nos *Principles*, pois, quando Kant se refere aos fenômenos como “representações” (*Vorstellungen*), ele, na verdade, “está se referindo às mesmas entidades que Locke, Berkeley e os cartesianos, que usam o termo ‘ideia’ ou ‘idée’”. Por isso, Turbayne considera mais apropriada a tradução de *Vorstellung* como “ideia” do que como “representação”¹²⁵, – afirmando ainda que Kant conscientemente embora não explicitamente – aceita a posição de Berkeley: citando Ernst Mach, conclui que “o ponto de vista de Berkeley foi secretamente preservado por Kant” (1955, p. 244).

Paton (1936, vol. I, p. 94, nota 5) é outro intérprete de Kant que manifesta a mesma preferência de Kemp Smith e Turbayne por traduzir o termo *Vorstellung* como “ideia” a traduzi-lo como “representação”. Embora nesta passagem Paton não se refira a Berkeley nem compare ou identifique o idealismo transcendental de Kant ao do bispo irlandês, essa preferência dá a entender que, para Paton, o conceito de *Vorstellung* equivaleria ao conceito tradicional de “ideia” tal como empregado por Descartes, Locke ou Berkeley.

Como Kemp Smith e Turbayne, Van Cleve é outro autor que identifica a posição de Kant expressa no Quarto Paralogismo ao idealismo subjetivista de Berkeley¹²⁶. Esse intérprete não afirma explicitamente que a posição de Kant é idêntica à de Berkeley, mas essa afirmação está implícita em sua obra. Van Cleve (1999, p. 123; *itálicos do autor*), ao comentar a passagem de A 369, afirma que há duas possibilidades explicativas para o significado da expressão “meras representações”: “os objetos podem ser *literalmente compostos* de representações, como em Berkeley e em Hume”, ou “podem ser *logicamente construídos* a partir de representações”. À primeira doutrina Van Cleve

¹²⁵ Convém observar que a preferência de Turbayne por traduzir *Vorstellung* como “ideia” parece não ser compartilhada por Kant, porquanto em A 320/B 376 o equivalente latino *repraesentatio* é posposto a *Vorstellung* entre parênteses.

¹²⁶ Cf. AMERIKS, 2006, pp. 67-88, para uma crítica sobre as teorias de Van Cleve.

chama “fenomenismo ontológico”¹²⁷, e, à segunda, “fenomenismo analítico”¹²⁸ (*Ibidem*). O autor afirma que Kant entende o idealismo transcendental ora como fenomenismo ontológico, ora como fenomenismo analítico, porque Kant, de acordo com ele, opera com as duas espécies de fenomenismo quando “serve melhor a seus propósitos” sem, contudo, ter parecido estar “claramente cômico da diferença entre os dois fenomenismos” (1999, p. 124). Van Cleve (1999 pp. 123-124) afirma ainda que a posição de Berkeley é o fenomenismo ontológico e, como vimos, atribui a Kant a tese do fenomenismo ontológico. Segue-se, por conseguinte, que, para o intérprete, as posições de Kant e Berkeley são fundamentalmente idênticas. Convém observar que uma posição similar à do “construcionismo” do fenomenismo analítico de Van Cleve, de acordo com a qual os objetos da experiência são “construções” de “representações”, parece já ter sido sugerida por Berkeley nos *Dialogues*:

[...] uma cereja, digo eu, é apenas um acervo de impressões sensíveis, ou de ideias percebidas pelos sentidos vários; ideias que são unidas numa única coisa (ou a que foi conferido um único nome) pela nossa mente. (D3, 115).¹²⁹

Enfim, o que as leituras de Kemp Smith, Turbayne e Van Cleve têm em comum é que todas afirmam que Kant, em passagens como a de A 369, emprega o termo “representação” exatamente no sentido em que Berkeley emprega o termo “ideia”. A nosso ver, esta é a premissa principal que está na base da “leitura berkeleyana” do Quarto Paralogismo. Tal leitura, cuja base interpretativa parece já estar presente na Resenha Garve-Feder, levanta a seguinte questão, a que tentaremos responder no último capítulo:

- De que maneira a identificação dos fenômenos externos a “meras representações” no Quarto Paralogismo da *CRP* realmente difere da identificação berkeleyana dos objetos reais a “ideias”? E por que Kant usa o adjetivo “mera”?

¹²⁷ Cf. a Seção 6.2. para o significado desse conceito.

¹²⁸ Para Pereira (2021, p. 247), o fenomenismo analítico é simplesmente uma “forma sofisticada” de fenomenismo ontológico.

¹²⁹ Berkeley, todavia, não investiga nos *Dialogues* os meios pelos quais as “ideias são unidas numa única coisa” nem indica por qual ato mental tal ação é realizada.

5.2. Kant e Berkeley: duas teses idealistas

Mas a identificação dos objetos espaciotemporais feita por Kant e Berkeley respectivamente a “meras representações” ou a “ideias”, da qual se segue que para ambos nossa percepção desses objetos é imediata, não é a única razão que, se explorada, leva à conclusão de que há pontos em que suas filosofias são exatamente idênticas. Além de Kant afirmar que os fenômenos externos são meras representações (A 369) e de afirmar que a matéria ou os objetos exteriores são “meras representações em nós” (A 372), outra semelhança que aproxima Kant de Berkeley é indicada por Turbayne (1955, pp. 232-233) e Lucy Allais (2015, p. 19), a qual parece ecoar o imaterialismo berkeleyano e sua tese do *esse est percipi*: nas passagens abaixo – que já citamos antes e, por isso, as abreviamos agora – Kant afirma que a *existência* dos fenômenos externos depende em algum modo de nossa *percepção* deles:

Ora os objetos exteriores (os corpos) são [...] meros fenômenos, portanto também nada mais do que uma espécie das minhas representações, cujos objetos só por estas representações são alguma coisa, mas não são nada fora delas. (A 370-371).

[o idealista transcendental] considera essa matéria e mesmo a sua possibilidade interna, simplesmente como fenômeno que, separado da nossa sensibilidade, nada é. (A 370).

Essas passagens deixam claro que, para Kant, os objetos são algo apenas na medida em que são representados. Como bem observam Janaway (1989, p. 38) e Allais (2015, p. 27), asseverar que algo é uma “representação” ou “ideia” indica, em geral, a dependência deste algo em relação a um sujeito, afinal, uma “representação” ou “ideia” só pode existir *em um* sujeito, dependendo deste, portanto, para existir. Vimos que o que levou Kant e Berkeley à tese de que os objetos da experiência são respectivamente representações e ideias foi a rejeição, pelo primeiro, da doutrina do “realismo transcendental”, e, pelo segundo, da doutrina do “materialismo”, doutrinas de acordo com as quais nosso conhecimento seria de coisas que, nas palavras de Kant, “existem independentemente de nós e da nossa sensibilidade” (A 369). Isso conduziu ambos à tese da imediaticidade da percepção dos objetos espaciotemporais. No entanto, visto que a

tese de que os objetos espaciotemporais são “representações” ou “ideias” implica a dependência destas em relação aos sujeitos, podemos, portanto, afirmar que Kant e Berkeley defendem outra tese em comum: a de que os objetos do conhecimento *dependem* em certo modo do sujeito percipiente¹³⁰. Embora o conceito de idealismo seja demasiado complexo e haja na literatura múltiplas compreensões acerca do seu significado, pode-se dizer que a tese segundo a qual os objetos cognoscíveis dependem de algum modo do sujeito cognoscente implica uma forma de idealismo¹³¹. Para nós, deixemos claro, as posições de Berkeley e Kant são idealistas nesse sentido. Vejamos, agora, como a tese berkeleyana do *esse est percipi* implica dependência do objeto em relação ao sujeito e qual a natureza dessa dependência. Afirma Berkeley nos *Principles*:

[...] todo o firmamento e as coisas da terra, numa palavra, todos os corpos de que se compõe a poderosa máquina do mundo não subsistem *sem uma mente*, e o seu ser é serem percebidas ou conhecidas; conseqüentemente, enquanto eu ou qualquer outro espírito criado não temos deles percepção atual, não têm existência ou subsistem na mente de algum Espírito eterno. (P 6; itálicos nossos; tradução modificada¹³²).

A passagem acima expressa claramente a dependência dos objetos percebidos em relação aos sujeitos percipientes. Visto que as ideias só podem existir *em uma* mente ou espírito que as perceba, segue-se que a condição de existência e conhecimento do objeto consiste em este ser percebido por um sujeito. Em outras palavras, para Berkeley, a *existência* do objeto do conhecimento depende de este *ser percebido* por um sujeito. Tal dependência é, segundo argumentamos, uma consequência da tese do *esse est percipi*. E, já que afirmamos antes que a posição de Berkeley é um idealismo devido à dependência que os objetos percebidos têm em relação ao sujeito percipiente, está na hora de classificar mais precisamente tal idealismo. Visto se tratar de um idealismo que determina a condição de *existência* dos objetos, estabelecendo, como argumenta Waxman (2013, p. 208), que a *existência* das sensações ou ideias é *inseparável* da existência da mente que

¹³⁰ A maioria dos intérpretes de língua inglesa, para expressar a dependência do objeto conhecido em relação ao sujeito cognoscente, utiliza o termo *mind-dependence*, isto é, literalmente “dependência em relação à mente”. Conquanto expressar uma dependência em relação à “mente” em vez de ao “sujeito” configure tão só uma metonímia, tal forma de expressão não parece ser usual em português.

¹³¹ Vários autores defendem essa concepção de idealismo. Cf. ALLISON, 1987, p. 157; ALLISON, 2006, p. 115; CARANTI, 2007, p. 116. WAXMAN, 2013, p. 183; ALLAIS, 2015, p. 37.

¹³² “all those bodies which compose the mighty frame of the world, have not any subsistence without a mind”. Berkeley usa o termo “mente” (*mind*), e não “espírito” (*spirit*).

as percebe, isto é, da presença das sensações ou ideias na consciência de um sujeito, classificamos, seguindo Caranti (2007, p. 42), o idealismo de Berkeley como um “idealismo *ontológico*”¹³³.

5.3. Resumo das semelhanças entre Kant e Berkeley

Podemos agora organizar em três grupos¹³⁴ as passagens do Quarto Paralogismo que sugerem semelhanças entre a posição de Kant e a de Berkeley:

- (I) Aquelas em que Kant afirma que todos os fenômenos são “meras representações” (A 369);
- (II) Aquelas em que Kant afirma que os objetos externos, isto é, a matéria, são “meras representações” *em nós* (A 372);
- (III) Aquelas em que Kant afirma que a matéria (ou os objetos externos), se separada da faculdade da sensibilidade, nada é; em outras palavras, o real no espaço é identificado com a sua percepção – isto é, a *existência* do objeto espaciotemporal parece ser de certo modo condicionada à sua percepção (A 370-371).

Conforme observa Beiser (2002, p. 93), passagens como as referidas acima são a razão por que o idealismo transcendental de Kant foi – e ainda é – identificado com o de Berkeley, levando muitos comentadores a interpretar Kant como um idealista berkeleyano que, nas palavras de Allais (2015, p. 22), “pensa que os fenômenos [externos] existem *literalmente* como ideias na mente ou como construções a partir ideias que existem na mente”. Por fim, com base no que vimos até agora, devemos agora fazer mais dois questionamentos em adição ao que fizemos na Seção 5.1:

- Em que sentido Kant afirma que os fenômenos são “meras representações” *em nós*? É esta afirmação equivalente à tese berkeleyana de que os objetos externos são ideias que só existem em uma mente? Em outras palavras, a

¹³³ A natureza do idealismo kantiano, por sua vez, será discutida no último capítulo.

¹³⁴ Beiser (2002, p. 93), Caranti (2007, p. 49) e Allais (2015, p. 22) identificam essas mesmas passagens do Quarto Paralogismo como fator de similaridade entre as posições de Kant e Berkeley. Seguindo o procedimento analítico de Caranti e Allais, nós as agrupamos tematicamente.

idealidade transcendental do espaço e do tempo implica que os objetos externos sejam ideais no mesmo sentido em que são ideais para Berkeley?

- Em que sentido Kant afirma que a *existência* dos objetos exteriores pode ser identificada com a *percepção* deles? É esta afirmação equivalente à tese berkeleyana do *esse est percipi*? Em outras palavras, de que modo, para Kant, os objetos de nossa experiência *dependem* do sujeito percipiente?

CAPÍTULO 6

IDEALISMO TRANSCENDENTAL E FENOMENISMO NO QUARTO PARALOGISMO

Vimos que Kant, no Quarto Paralogismo, identifica os fenômenos a “meras representações”. Com efeito, há muitas passagens ao longo de toda a *CRP* e nos *Prolegômenos* nas quais Kant faz essa identificação¹³⁵. Tomada em sentido geral, a tese que identifica os objetos do conhecimento (fenômenos) a representações é chamada *fenomenismo*¹³⁶. Desprovida de preconceções, a afirmação de que Kant é um “fenomenista” significaria apenas, portanto, que o filósofo alemão identifica os fenômenos a representações. Este não é, contudo, o significado que tal afirmação adquiriu em grande parte da literatura crítica sobre o idealismo transcendental kantiano. Para alguns intérpretes, dizer que Kant é um “fenomenista” passou a ser sinônimo de identificar o idealismo transcendental kantiano com o idealismo berkeleyano¹³⁷. Ocorre que essa concepção de fenomenismo é apenas uma entre as várias espécies de fenomenismo classificadas na literatura¹³⁸, de maneira que, por não distinguirem entre as espécies de fenomenismo, esses intérpretes, a nosso ver, tomam a espécie pelo gênero. Allais (2004, p. 655), por exemplo, pretende simplesmente “mostrar que há razões esmagadoras para rejeitar qualquer tipo de interpretação fenomenista do idealismo transcendental”.

Considerando que há várias espécies de fenomenismo, intérpretes que identificam a tese geral do fenomenismo exclusivamente com a posição de Berkeley – ou de outros filósofos – procedem, a nosso ver, de uma maneira simplificadora. Se se pretende demonstrar que o idealismo kantiano é realmente distinto do berkeleyano, dever-se-ia

¹³⁵ Robinson (1994, p. 419) lista 33 passagens das duas edições da *CRP* e dos *Prolegômenos* em que Kant identifica fenômenos a representações.

¹³⁶ Cf. LANDIM FILHO, 1996, p. 323; JANKOWIAK, 2017, p. 206; PEREIRA, 2021, p. 247. E também a nota 11 acima.

¹³⁷ COLLINS, 1999, p. 9; ALLAIS, 2004, p. 660; ALLAIS, 2007, p. 460; ALLAIS, 2015, p. 12; CARANTI, 2007, p. 48. Nenhum desses autores distingue entre as espécies de fenomenismo.

¹³⁸ Jankowiak (2017), por exemplo, distingue entre quatro espécies de fenomenismo: o ontológico (ou metafísico), o epistemológico, o semântico e o fenomenológico. Em um artigo recente, Pereira (2021) discute se algumas dessas espécies podem aplicar-se ao idealismo transcendental.

mostrar não que Kant simplesmente “não é um fenomenista de maneira alguma”, o que, dada a indubitável identificação kantiana entre fenômenos e representações, parece-nos exegeticamente incoerente afirmar¹³⁹, mas sim que o fenomenismo de Kant é de uma espécie tal que não se confunde com a espécie de fenomenismo atribuída a Berkeley. Esta é a abordagem seguida por algumas publicações mais recentes¹⁴⁰, e é a que seguiremos neste trabalho. A partir desta perspectiva, a pergunta que realmente importa é: qual é a essência do fenomenismo de Kant? A resposta a essa pergunta, portanto, só pode ser dada mediante a determinação da espécie a que seu fenomenismo pertence. Uma vez que nossos objetivos visam à compreensão do idealismo transcendental, devemos, antes de iniciarmos qualquer tentativa de investigar a natureza do fenomenismo kantiano, determinar qual é a posição ocupada pela tese do fenomenismo na primeira *Crítica* em relação ao idealismo transcendental, pois, se ela fosse apenas uma doutrina marginal da *CRP*, que relevância teria ela para a elucidação do idealismo transcendental?

6.1. O conceito de idealismo transcendental na *CRP*

Na *CRP*, Kant oferece duas definições do idealismo transcendental, a primeira no Quarto Paralogismo da primeira edição, e a segunda na “Antinomia da razão pura”:

Compreendo por *idealismo transcendental* de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, meras representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si. (A 369; itálico nosso).

Na *Estética Transcendental* demonstramos suficientemente que tudo o que se intui no espaço ou no tempo e, por conseguinte, todos os objetos de uma experiência possível para nós, são apenas fenômenos, isto é, meras representações que, tal como as representamos enquanto seres extensos ou séries de mudanças, não têm fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si. A esta doutrina chamo eu *idealismo transcendental*. (A491/B519; itálico nosso).

¹³⁹ Concordamos com a posição de Pereira (2021, p. 247) a este respeito.

¹⁴⁰ Cf. JANKOWIAK (2017); OBERST (2018); PEREIRA (2018; 2021).

A análise dessas definições do idealismo transcendental revela que, conforme argumenta Allais (2015, p. 4), podemos distinguir entre três teses interdependentes:

- (1) A distinção entre fenômenos (*Erscheinungen*) e coisas em si mesmas (*Dinge an sich*) – tese da distinção transcendental.
- (2) A identificação dos objetos espaciotemporais de nossa experiência (fenômenos) a meras representações que só existem em nossos pensamentos – tese do fenomenismo.
- (3) A afirmação de que conhecemos os objetos espaciotemporais de nossa experiência como apenas fenômenos, e não como são em si mesmos – tese da incognoscibilidade das coisas em si ou, como Rae Langton (1998, p. 3) a chamou um título de suas obras, tese da “humildade kantiana”.

Vemos, portanto, que nas duas únicas definições que Kant oferece do idealismo transcendental em toda a primeira *Crítica*, nosso autor define-o *em função* da identificação dos fenômenos a meras representações. Isso significa que a tese do fenomenismo é um componente inerente ao conceito do idealismo transcendental de Kant, não sendo, por conseguinte, externa a ele. Apesar de a análise das definições kantianas de idealismo transcendental revelar as três teses acima elencadas, vários intérpretes, quando procuram definir o idealismo transcendental, mencionam que este é a conjunção apenas de (1) e (3)¹⁴¹. Beiser (2000, p. 24), por exemplo, afirma que “Kant explica o idealismo transcendental em termos de duas doutrinas fundamentais: a distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas [1], e a afirmação de que conhecemos as coisas apenas como fenômenos, e não como coisas em si mesmas [3]”. O que, porém, dizer de (2)? Seguindo Allais (2015, p. 4), portanto, defendemos que a tese do fenomenismo é um componente intrínseco do idealismo transcendental kantiano.

Em relação a (1), Paton (1936, vol. I, pp. 73-74) convincentemente argumenta que a tese da distinção entre fenômenos e coisas em si é uma consequência lógica do que ele chama de “argumento central” da *CRP*¹⁴², a saber, o argumento de Kant em B XVIII

¹⁴¹ Cf. PATON (1936, vol. II, p. 426); ALLISON (2004, p. 3); GARDNER (1999, p. 29); BUROKER (1986, p. 77); BEISER (2000, p. 24; 2009, p.79); WOOD (2008, p. 85).

¹⁴² Cf. Paton (1936, vol. I, p. 73). O fato de a tese da distinção entre fenômenos e coisas em si atravessar toda a primeira *Crítica* significa que um estudo aprofundado do idealismo transcendental deveria levar em consideração as principais passagens em que Kant apresenta essa tese na *CRP*. Dalbosco (1997) possui um trabalho nesse sentido. Isso, contudo, ultrapassa o escopo de nosso trabalho, que circunscreve o estudo do idealismo transcendental apenas ao Quarto Paralogismo.

segundo o qual “só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos”. Com efeito, se parte da constituição das coisas tal como as conhecemos deve-se àquilo que nós mesmos colocamos *a priori* nelas, então se segue que nosso conhecimento não é das coisas tal como são em si mesmas, mas das coisas tal como nos aparecem (fenômenos). Daí a distinção entre fenômenos e coisas em si. Visto que a tese da distinção transcendental (1) é um dos elementos essenciais do conceito do idealismo transcendental, a afirmação de Paton equivale, a nosso ver, à afirmação de que o idealismo transcendental é a doutrina central da *CRP*¹⁴³, posição com a qual concordamos. Nesse sentido, devido à importância fundamental desempenhada pela tese da distinção transcendental na argumentação da *CRP*, Allison (1987, p. 155) tem razão quando diz que “A maneira como se interpreta o idealismo transcendental depende em grande medida da maneira como se interpreta a distinção transcendental entre fenômenos e coisas em si”. Ocorre, porém, que a tese do fenomenismo, como vimos, também é um elemento do idealismo transcendental. E, da mesma forma que (1), ela também é afirmada em inúmeras passagens da *CRP*. A despeito disso, conforme há pouco apontamos, vários intérpretes não dão a (2) o mesmo grau de importância dispensado a (1)¹⁴⁴ quando tratam de definir o idealismo transcendental. Na verdade, Allison (1983 p. 251), por exemplo, considera a constante tendência de Kant a referir-se aos fenômenos como representações como uma “característica desconfortável da análise kantiana”.

Em relação a nossos propósitos neste trabalho, a saber, o estudo do conceito de idealismo transcendental no Quarto Paralogismo, é preciso deixar claro que a argumentação presente em tal passagem da primeira edição da *CRP* limita-nos majoritariamente ao estudo de (2). Isso porque a refutação do idealista cético no Quarto Paralogismo depende, como vimos no Capítulo 4, inteiramente da identificação feita por Kant entre fenômenos e representações. A argumentação do Quarto Paralogismo, na

¹⁴³ Paton (1936, vol. I, pp. 73-74) convincentemente demonstra que a tese da distinção entre fenômenos e coisas em si está no *centro* da argumentação tanto da Doutrina Transcendental dos Elementos (Estética Transcendental e Analítica Transcendental) quanto da Doutrina Transcendental do Método (Dialética Transcendental). Isso significa, como observa Baum (1986, p. 89), que a tese da distinção transcendental permeia toda a primeira *Crítica*. Nem todos os intérpretes concordam, contudo, em atribuir um papel de centralidade ou mesmo de relevância ao idealismo central na *CRP*. Strawson (1966), por exemplo, defende que o idealismo transcendental é uma doutrina incoerente e pretende, nas palavras de Allison (1983, p. 4), “salvar Kant de si mesmo” ao salvar certo núcleo fecundo presente na *CRP* e rejeitar a “desastrosa” doutrina do idealismo transcendental. Baum (1986, p. 89) também nega que o idealismo transcendental seja a “alma” da *CRP*. Allais (2015, p. 1) concorda com a posição de Paton.

¹⁴⁴ Isso, porém, tem mudado mais recentemente. Entre exemplos de autores que abordam ostensivamente a tese do fenomenismo em Kant, citamos Collins (1999), Bird (2006), Caranti (2007), Allais (2015), Jankowiak (2017), Oberst (2018) e Pereira (2018; 2021).

medida em que procura refutar o idealismo cético, não se limita, porém, a essa identificação, que é afirmada em vários argumentos diferentes ao longo da passagem, mas também estabelece uma distinção na página A 373 segundo a qual há dois sentidos em que os objetos de nossa experiência devem ser considerados, isto é, os sentidos empírico e transcendental, de modo que a argumentação do Quarto Paralogismo permite lançar luz sobre os diferentes sentidos em que um objeto de experiência é uma representação (2)¹⁴⁵. Este é, segundo os nossos propósitos, o ponto mais importante da argumentação kantiana no Quarto Paralogismo, uma vez que nos permitirá determinar a natureza do fenomenismo kantiano, o qual, como vimos, é um elemento essencial do próprio conceito de idealismo transcendental e, como consequência, também concluir se fenomenismo de Kant é ou não equivalente ao fenomenismo de Berkeley. Em relação a (1), há apenas uma referência em toda a passagem do Quarto Paralogismo que parece relacionar-se à complexa e problemática questão acerca de como entender a distinção entre fenômenos e coisas em si:

O objeto transcendental¹⁴⁶ que está na base dos fenômenos externos, tanto como aquele que serve de fundamento à intuição interna, não é, em si, nem matéria nem um ser pensante, mas um fundamento, que nos é desconhecido, dos fenômenos que nos fornecem o conceito empírico, tanto da primeira como da segunda espécie. (A 379-380).

Apesar de referir-se à complexa relação entre fenômenos e coisas em si, a passagem acima, considerada isoladamente, é insuficiente para indicar-nos como se deveria interpretar a tese (1) à luz dos problemas tradicionais relacionados com ela. Para compreender por quê, devemos fazer uma breve apresentação de tais problemas. Antes de fazê-lo, porém, devido à importância de (1), convém antecipar uma questão: o estudo de (2), limitado ao Quarto Paralogismo, permite-nos dizer algo acerca da natureza de (1)? Só poderemos vislumbrar uma resposta possível ao fim da Seção 6.3. Vejamos, agora, alguns dos problemas que a tese da distinção transcendental entre fenômenos e coisas em si.

¹⁴⁵ Este tema será abordado no último capítulo.

¹⁴⁶ Nesta passagem, Kant parece considerar “objeto transcendental” como sinônimo de “coisa-em-si-mesma”. Cf. a nota 102 acima.

6.2. Uma teoria de “um mundo” ou de “dois mundos”?

Com efeito, a tese da distinção entre fenômenos e coisas em si (1) está ligada ao principal fator de discordância entre os intérpretes do idealismo transcendental. Um exemplo “clássico”¹⁴⁷ de entendimentos distintos é ilustrado pela disputa entre Strawson (1966) e Allison (1983). São, pois, fenômeno e coisa em si conceitos de entidades *distintas*, cada qual representando “dois mundos”, como defende Strawson? Ou são fenômeno e coisa em si conceitos de uma *mesma* entidade, considerada, porém, sob dois aspectos distintos, como defende Allison? Ademais, qual é a *natureza* da distinção entre fenômenos e coisas em si? Seria ela uma distinção metafísica (ou ontológica), como afirma Strawson, ou epistemológica (ou metodológica), como defende Allison? Essa disputa a respeito da maneira como entender a distinção transcendental entre fenômenos e coisas em si frequentemente se manifesta na literatura como uma disputa entre a “interpretação dos dois objetos” ou “interpretação dos dois mundos”, por um lado, e “a interpretação dos dois aspectos” ou “interpretação de um mundo”, por outro¹⁴⁸.

A interpretação dos “dois objetos” ou “dos dois mundos” sustenta que a distinção entre fenômenos e coisas em si é uma distinção entre dois tipos diferentes de entidades e, portanto, como escreve Wood (2008, p. 88), entre “dois reinos separados de entidades distintas” – ou simplesmente entre “dois mundos diferentes”¹⁴⁹. Essa interpretação, segundo Allais (2004, p. 657; 2015, p. 8) e Stang (2016, p. 181), remonta à “Resenha de Gotinga” feita por Garve e Feder, e, de acordo Allison (1983, p. 4), também a contemporâneos de Kant, como Pistorius, Eberhard, Jacobi, Maimon e Aenesidemus-Schulze. Allison, um oponente dessa interpretação, considera-a a leitura dominante do idealismo transcendental, especialmente no mundo filosófico anglo-americano, cuja ampla aceitação ele atribui à influência de P. F. Strawson. Nos últimos 50 anos, contudo, segundo Allais (2004, p. 657; 2015, p. 8), interpretações alinhadas com a teoria de “um mundo” têm se proliferado, de maneira que tal leitura parece ser dominante entre os intérpretes contemporâneos. De encontro ao predomínio da leitura de “um mundo”, no

¹⁴⁷ Obviamente, essa disputa é muito anterior a eles. Ameriks (1982) apresenta um resumo do debate até 1982. Um resumo atualizado acerca dessa controvérsia é oferecido por Schulting (2011).

¹⁴⁸ Cf. ALLISON, 1987, p. 155; WOOD, 2008, p. 88; SCHULTING, 2011, p. 2; ALLAIS, 2015, p. 8.

¹⁴⁹ Alguns intérpretes de Kant que se alinham com a visão de “dois mundos” não defendem, contudo, uma distinção *ontológica* entre fenômenos e coisas em si. Esta é a posição de Van Cleve (1999, p. 150), que afirma uma distinção *semântica* (e não ontológica) entre fenômenos e coisas em si, a qual, segundo o intérprete, se refere apenas ao âmbito discursivo.

entanto, recentemente novas interpretações comprometidas com a visão de “dois mundos” têm ressurgido¹⁵⁰, e prometem, de acordo com a intérprete, oscilar o pêndulo da influência histórica para o extremo oposto, afastando ainda mais, por conseguinte, qualquer perspectiva de consenso.

Quanto à interpretação dos “dois aspectos”, de acordo com Dennis Schulting (2011, p. 2), ela foi consagrada nos mundos alemão e anglófono, respectivamente, pelas obras *Kant und das Problem der Dinge an sich* (1974), de Gerold Prauss, e *Kant's Transcendental Idealism: Na Interpretation and Defense* (1983), de Henry E. Allison¹⁵¹, que se inspirou no trabalho de Prauss. Antes, de acordo com Robinson (1994, p. 416), a interpretação dos “dois aspectos” era defendida por autores como Heimsoeth, Heidegger, Adickes e Paton, mas o ímpeto de sua relevância atual deve-se ao tratamento dispensado pela obra de Prauss (1974). Para Allison, um dos mais influentes proponentes dessa teoria, a distinção que o idealismo transcendental de Kant estabelece entre os fenômenos e as coisas em si reside na diferença entre dois tipos de conceito de um mesmo objeto (ou o “duplo conceito de um objeto”¹⁵²), em vez de entre dois tipos de objetos. De acordo com Allison (1987, p. 155) o primeiro conceito (o objeto considerado como fenômeno) inclui uma referência às “condições subjetivas do conhecimento humano”, isto é, às condições necessárias para a experiência de um objeto, enquanto o segundo (o objeto considerado como coisa em si) prescinde de tal referência, isto é, trata-se do *mesmo* objeto, porém abstraído de tais condições, ou seja, considerado “independentemente dessas condições”. Conforme explica Schulting (2011, p. 1), a leitura do idealismo transcendental feita por Allison foi classificada pela literatura como “epistemológica” ou “metodológica” no sentido de a distinção entre fenômenos e coisas em si não possuir para o autor qualquer importância ontológica, de modo que, para Allison, o idealismo transcendental de Kant não estaria comprometido com qualquer metafísica especulativa ou ontologia que ultrapasse os limites formais e empíricos do conhecimento propiciado pela filosofia crítica¹⁵³. Por conseguinte, segundo essa leitura, a distinção entre fenômenos e coisas em

¹⁵⁰ Um exemplo recentíssimo é o trabalho de Jauernig (2021). Stang (2016, p. 181) promete, em uma publicação futura, reabilitar essa interpretação.

¹⁵¹ Allison (1983) não usa a expressão “interpretação dos dois aspectos” para qualificar sua teoria das “condições epistêmicas”. Tal expressão, de acordo com o autor (1987, p. 173, nota 2), foi usada pela primeira vez por Ameriks (1982, p. 5), e tem sido usada desde então por outros comentadores.

¹⁵² Expressão de Dalbosco (1997, p. 10).

¹⁵³ Cf. para um resumo de sua posição, ALLISON, 1987, p. 156.

si seria de natureza epistemológica ou metodológica, e não de natureza metafísica ou ontológica.

Nem todos os intérpretes, porém, julgam que a disputa entre as teorias de “dois mundos” e de “dois aspectos” (ou de “um mundo”) acerca da distinção entre fenômenos e coisas em si pode ser solucionada com base em critérios textuais. Beiser (2002, p. 22), por exemplo, considera que tal disputa é “estéril” e “insolúvel”, uma vez que “os textos fornecem evidência em favor das duas leituras”. Wood (2008, p. 94) concorda com Beiser, uma vez que a disputa entre as duas leituras não poderia ser resolvida com base em evidência textual: “Não podemos escolher entre as duas interpretações a partir de fundamentos textuais, porque ambas estão claramente nos textos”. O intérprete, todavia, por motivações filosóficas, considera (2008, p. 95) que devemos escolher entre a leitura de “um mundo” e rejeitar a de “dois mundos” porque a primeira “é em si mesma mais plausível e uma doutrina filosófica menos problemática”.

Essa grande variedade de leituras conflitantes acerca da tese da distinção transcendental entre fenômenos e coisas em si (1) dá-nos uma amostra do alto nível de complexidade do conceito de idealismo transcendental e, ao mesmo tempo, mais de 240 anos depois, quão longe de um consenso possível a sua interpretação está. Vejamos, agora, se o estudo da tese do fenomenismo (2) oferece-nos alguma razão para escolher um argumento determinado esclarecedor e definitivo dentre algumas das leituras possíveis acerca da tese (1).

6.3. Leituras “fenomenistas” do idealismo transcendental: “um mundo” ou “dois mundos”?

Leituras comprometidas com a tese dos “dois mundos” são tradicionalmente chamadas de “leituras fenomenistas”¹⁵⁴. Em outras palavras, como observa Allison (1983, p. 4), a teoria dos “dois mundos” está historicamente ligada à leitura “fenomenista”. Nesta acepção tradicional, “fenomenismo” é sinônimo de “idealismo berkeleyano”¹⁵⁵, isto é, uma interpretação que “vê os fenômenos kantianos como algum tipo de entidade mental, ou como não tendo existência separada dos conteúdos de consciência que há nos sujeitos”¹⁵⁶. Allison (1983, p. 26) atribui a origem da leitura “fenomenista” do idealismo

¹⁵⁴ Cf. ALLISON, 1983, p. 4; ALLAIS, 2007, p. 460; ALLAIS, 2015, p. 8; STANG, 2016, p. 181.

¹⁵⁵ ALLAIS, 2015, p. 12.

¹⁵⁶ ALLAIS, 2007, p. 460.

transcendental à tendência de Kant a, “infelizmente [...], referir-se aos objetos da experiência humana não apenas como ‘fenômenos’, mas também como ‘meras representações’”. Para Allison (1983, p. 5), o que se pode chamar de “idealismo fenomenista berkeleyano” ou “subjativismo” consiste na identificação dos fenômenos a “meras representações”, em que essa última expressão significa apenas o conteúdo mental particular de um sujeito ou “ideias” em sentido berkeleyano. Para Allison (1983, p. 4) e Matthews (1969, p. 205), um exemplo desse tipo de leitura é a interpretação que Peter F. Strawson faz do idealismo transcendental. Conforme nota Matthews (1969, p. 205), o “fenomenismo berkeleyano” seria, para Strawson, um elemento do idealismo transcendental, que o definira como a doutrina segundo a qual “a realidade é suprassensível e não podemos ter conhecimento dela”.¹⁵⁷ Kant, assim, de acordo com a leitura de Strawson, acreditaria haver “dois mundos”, em cada qual haveria dois tipos diferentes de entidades. De acordo com o intérprete, um dos mundos, o mundo real e inteligível se pressuposta a intuição intelectual, seria suprassensível, e nele estariam as coisas em si mesmas que não estão no espaço e no tempo e que para nós são incognoscíveis. O outro mundo seria o dos “fenômenos” ou das “meras representações”, o mundo das coisas sensíveis apreendido tais como elas nos aparecem, isto é, coisas que, tais como as “ideias” de Berkeley, teriam existência puramente mental. Onde o “fenomenismo” de caráter berkeleyano que se segue dessa leitura do idealismo transcendental.

Matthews (1969, p. 205) argumenta que, se desvincularmos do idealismo transcendental a tese fenomenista consoante a qual os fenômenos kantianos são meras entidades mentais como as ideias berkeleyanas, mostraremos que o idealismo transcendental implica não uma teoria de “dois mundos”, mas de apenas “um mundo sob duas perspectivas diferentes” (1969, p. 216). Isso significa que toda leitura do idealismo transcendental que não atribua a este o fenomenismo berkeleyano deva necessariamente implicar uma leitura de “um mundo”? A resposta parece ser negativa. Allais (2007, p. 460) explica que “é uma questão controversa se todas as interpretações de ‘dois mundos’ do idealismo transcendental estão comprometidas com a tese fenomenista sobre os fenômenos, e vice-versa”. De fato, o recente trabalho de Jauernig (2021) faz uma leitura do idealismo transcendental comprometida com a interpretação dos “dois mundos” e, ao mesmo tempo, procura demonstrar que o idealismo de Kant não implica o idealismo

¹⁵⁷ STRAWSON, 1966, p. 38.

subjetivista de Berkeley¹⁵⁸. Dessa maneira, a demonstração de que Kant não é um “fenomenista” de espécie berkeleyana não parece implicar necessariamente a leitura de “um mundo”; tampouco parece verdade que uma leitura que identifique o idealismo transcendental de Kant a um fenomenismo ontológico como o de Berkeley, tal como a feita por James Van Cleve (1999, p. 150), deva implicar a distinção ontológica entre fenômenos e coisas em si, distinção que está na base de uma leitura tradicional de “dois mundos” como a de Peter Strawson.

De Garve e Feder até Strawson, muitos autores alinhados com a leitura de “dois mundos” parecem ter feito uma leitura “fenomenista berkeleyana” do idealismo transcendental de Kant, o que se nos apresenta ser mais uma persistente coincidência histórica do que uma questão de necessidade lógica. Concluimos, por conseguinte, que o estudo da tese do fenomenismo (2) não nos permite inferir nada a respeito da natureza da tese da distinção transcendental entre fenômenos e coisas em si (1).

Retomemos agora a passagem de A 379-380. Kant diz nela que a coisa em si “está na base dos fenômenos externos” como “um fundamento, que nos é desconhecido, dos fenômenos”. Como essa passagem poderia ajudar-nos a decidir em favor da leitura de “um mundo” ou de “dois mundos”? Parece-nos que tal passagem pode ser usada tanto em favor de uma quanto de outra leitura. Se isso é verdade, então a argumentação do Quarto Paralogismo não contém elementos suficientes que nos permita adentrar o debate sobre os problemas da tese da distinção transcendental entre fenômenos e coisas em si (1). Quanto à tese da incognoscibilidade das coisas em si (3), lembremos que já tratamos do assunto no final do Capítulo 3 ao abordarmos parte da Estética Transcendental; e, dado que a argumentação do Quarto Paralogismo a este respeito simplesmente retoma os fundamentos da Estética Transcendental, nada mais temos a dizer de (3).

6.4. Os fenomenismos de Berkeley e de Kant

¹⁵⁸ Jauernig (2021, p. 25) diz que seu objetivo é “reabilitar a interpretação clássica dos dois-mundos” como um concorrente viável nos estudos acadêmicos de Kant, oferecendo uma interpretação que é “inequívoca e orgulhosamente dos dois mundos”, mas que, segundo a autora, não sofre dos defeitos que geralmente são apresentados contra esse tipo de leitura. Na seção intitulada “Como ser ao mesmo tempo um idealista e um realista que se opõe a Berkeley”, a autora propõe-se a demonstrar que o idealismo transcendental, “complementado pelo realismo empírico” (2021, p. 115), é uma posição contrária ao idealismo subjetivista de Berkeley.

De acordo com Pereira (2011, p. 247), o fenomenismo ontológico pode ser expresso na famosa fórmula de Berkeley: *esse est percipi*. Com efeito, diversos autores qualificam o idealismo subjetivista de George Berkeley como uma forma de fenomenismo ontológico¹⁵⁹. De acordo com Dicker (1980, p. 123), a tese fundamental do fenomenismo ontológico é a de que “um corpo nada mais é que um grupo ou família de dados sensoriais que são provenientes ou podem ser provenientes da percepção desse corpo”. Segundo a definição de Jankowiak (2017, p. 208), o fenomenismo ontológico é a posição de acordo com a qual “os corpos são ontologicamente idênticos a coleções de sensações (ou outros estados mentais)”. Allais (2005, p. 37), por sua vez, embora não especifique o conceito de “fenomenismo”, fornece uma definição mais abrangente do que as de Dicker e Jankowiak. Segundo a autora, o fenomenismo (ontológico) é a tese segundo a qual “os objetos empiricamente reais no espaço são entidades mentais ou construções feitas a partir de entidades mentais, estados mentais ou atividades mentais”. A definição de fenomenismo (ontológico) oferecida por Allais é mais abrangente porque engloba a forma “construcionista” de fenomenismo que Van Cleve intitula “fenomenismo analítico” (1999, p. 123).

Embora a expressão “fenomenismo ontológico” fosse desconhecida de Kant, este a desconhecia apenas como nome, mas não como conceito. Com efeito, nos *Prolegômenos*, Kant qualifica a redução berkeleyana dos corpos a “representações” como um “idealismo visionário”, o que nos sugere mais uma vez¹⁶⁰ que sua concepção de “representação” é distinta da de Berkeley:

Se, de facto, é um idealismo a rejeitar aquele que transforma as coisas reais (não fenómenos) em simples representações [...] Penso que se lhe poderia dar o nome de idealismo [...] visionário (*Prol.*, IV, A 71).

A tese geral do fenomenismo afirma que os objetos de nossa experiência são representações, e já vimos que Kant afirma tal tese em inúmeras passagens da *CRP*. Uma vez que Kant afirma tal tese, então ele pode ser considerado, a princípio, um fenomenista.

¹⁵⁹ Entre alguns dos intérpretes que qualificam o idealismo de Berkeley precisamente como uma espécie de fenomenismo ontológico, cf. DICKER (1980, p. 123), VAN CLEVE (1999, p. 123), AMERIKS (2006, p. 83), BUNGE (2006, p. 38), FINCHAM (2011, p. 221), JANKOWIAK (2017, p. 211) e PEREIRA (2021, p. 247).

¹⁶⁰ Um resultado que já nos era esperado, pois, como demonstramos no Capítulo 4, segue-se necessariamente do fato de Berkeley ser um realista transcendental que seu idealismo empírico deve considerar as representações em sentido *contrário* ao que o realismo empírico de Kant as considera, realismo empírico que é uma consequência de seu idealismo transcendental.

O que é preciso saber é se o fenomenismo kantiano pode ser realmente identificado com o “fenomenismo ontológico” de Berkeley. Se a resposta for positiva, isto é, se entendermos o conceito kantiano de “representação” sob a perspectiva do fenomenismo ontológico, o idealismo transcendental de Kant torna-se então indistinguível do idealismo de Berkeley, com a consequência de que os fenômenos são reduzidos a meras entidades mentais ou a “ideias” em sentido berkeleyano, existindo, assim, apenas na mente. Em outras palavras, o idealismo transcendental de Kant torna-se, por conseguinte, uma espécie de idealismo fenomenista como é o “idealismo dogmático” de Berkeley.

A fim de negar que Kant seja um “fenomenista”, alguns intérpretes negam que o idealismo transcendental de Kant implique qualquer espécie de “idealismo”¹⁶¹, pois pressupõem, acertadamente segundo nós, que qualquer espécie de idealismo implica uma espécie de fenomenismo – o que imediata e surpreendentemente nos faz perguntar: por que então Kant denomina sua doutrina de “idealismo transcendental”? Independentemente das razões pelas quais esses intérpretes negam que Kant seja um “idealista”, todos eles concordam em um ponto: Kant não é um “fenomenista”. De acordo com Collins (1999, p. 9), por exemplo, a tese de que Kant é um idealista é uma confusão gerada pela expressão “idealismo transcendental”: “essas palavras [transcendental idealismo] naturalmente sugerem que Kant está apresentando alguma forma de idealismo, mas na verdade não está”. Para Collins (1999, p. 9), uma filosofia idealista significa qualquer teoria a respeito “da consciência ou do conhecimento de acordo com a qual as coisas que imediatamente apreendemos na experiência são realidades que existem em nossas mentes”. Esta definição abrange tanto o “fenomenismo epistemológico” de Descartes quanto a definição de “fenomenismo ontológico” que vimos há pouco e associamos à filosofia de Berkeley. Collins (1999, p. 10) considera o fenomenismo como uma forma de idealismo. Se, como defende o intérprete, Kant não é um “fenomenista”, então de fato se segue que o filósofo não é um idealista. Ocorre, porém, que a definição de “idealismo” dada por Collins abrange tão só as espécies epistemológica e ontológica de fenomenismo, de modo que, ao demonstrar que Kant não é um “fenomenista”, o máximo que a argumentação do intérprete é capaz de mostrar é que Kant não é nem um fenomenista epistemológico nem um fenomenista ontológico. Se, contudo, o fenomenismo de Kant for de outra espécie, e dado que o próprio Collins admite que todo fenomenismo é uma forma de idealismo, então se poderia afirmar que Kant é um idealista

¹⁶¹ Cf. LANGTON (1998); COLLINS (1999); ABELA (2002).

sem ser, contudo, um idealista como Descartes ou como Berkeley. De fato, nos *Prolegômenos*, há pelo menos quatro passagens em que Kant fala em “*meu* idealismo” a fim de distinguir o *seu* próprio idealismo dos idealismos de Descartes e Berkeley¹⁶². A leitura de Collins a este respeito é, por conseguinte, contrária à evidência textual, de maneira que não há nenhuma razão para aceitá-la.

6.5. Exemplos de leituras fenomenistas do idealismo transcendental

É verdade que a resenha Garve-Feder apenas *comparou* o idealismo transcendental de Kant ao idealismo de Berkeley, mas não os *identificou*. Porém, J. S. Beck, um ex-aluno de Kant que procurou defender a *CRP* contra equívocos de interpretação cometidos pelos críticos da época, relatou a Kant em correspondência que Garve foi forçado a admitir que o idealismo de seu professor era idêntico ao de Berkeley¹⁶³. Essa evidência sugere que talvez possamos remontar a interpretação do idealismo transcendental como um tipo de fenomenismo ontológico à resenha Garve-Feder¹⁶⁴. No entanto, de acordo com Caranti (2007, p. 48), a tradição que identifica os idealismos de Kant e Berkeley teria começado com Jacobi, que encontrou na primeira edição da *CRP* onze passagens em que Kant identifica os fenômenos a “representações” (no sentido de entidades mentais) – três das quais estão do Quarto Paralogismo. A leitura de Kemp Smith também identifica a posição contida no Quarto Paralogismo com o idealismo subjetivista de Berkeley, ou seja, com o fenomenismo ontológico. Segundo o intérprete (1923, p. 313), “o argumento do Paralogismo da primeira edição é berkeleyano” e “inculca um subjetivismo de um tipo demasiado extremo”, ao passo que a Refutação do Idealismo da segunda edição “resulta em um realismo” que, “embora formalmente dirigido apenas contra Descartes, constitui uma refutação não menos completa de Berkeley”. Kemp Smith (1923, p. 312) acrescenta ainda que, diferentemente da maneira de provar adotada pela Refutação do Idealismo, o método de prova do Quarto Paralogismo “consistia em considerar as experiências externas como uma subdivisão de nossas experiências internas”. Ou seja, por considerar o Quarto Paralogismo “berkeleyano”, seus argumentos e teses, para Kemp Smith, seriam incompatíveis com a Refutação do Idealismo.

¹⁶² Cf. *Prol.*, IV, A 71 (duas menções a “meu idealismo”), A 205 e A 207 (nota).

¹⁶³ Carta de novembro de 1792. Cf. ZWEIG, 1967, p. 195.

¹⁶⁴ Pereira (2021, p. 247), embora não cite a correspondência entre Kant e J. S. Beck, sugere o mesmo.

Turbayne (1955), embora não empregue em nenhum momento a expressão “fenomenismo” em seu artigo, considera, como já vimos, a posição de Kant idêntica à de Berkeley. Diferentemente, Strawson não afirma que a posição de Kant é a *mesma* de Berkeley, afirmando, em mais de uma ocasião¹⁶⁵, que “Kant, como um idealista transcendental, está mais próximo de Berkeley do que ele imagina” (STRAWSON, 1966, p. 22). Há, no entanto, outras afirmações do intérprete que parecem na verdade atribuir a Kant a tese do fenomenismo ontológico¹⁶⁶, o que, se verdadeiro, afirmaria não apenas a proximidade entre os idealismos kantiano e berkeleyano, mas sim a identidade entre eles, pois Strawson (1966, p. 245) atribui a Kant um “idealismo fenomenista” em que “os objetos externos são reduzíveis a ‘representações’” (1966, p. 173) e o caracteriza como uma posição “subjetivista extrema”.

Segundo Pereira (2018, p. 85), Guyer também atribui a Kant a tese do fenomenismo ontológico no Quarto Paralogismo. De fato, Guyer (1988, p. 281) afirma que no Quarto Paralogismo Kant “argumentara que para tornar os objetos espaciais imunes à dúvida, eles tinham de ser reduzidos ao que ontologicamente são meros estados do Eu”. Assim, de acordo Guyer (1988, p. 335), no Quarto Paralogismo “Kant faz [...] algo desagradável – a saber, degrada os objetos ordinários a meras representações deles, ou *identifica* objetos que possuem propriedades espaciais e temporais com meras entidades mentais”¹⁶⁷. Embora Guyer nem sequer mencione Berkeley nessas passagens ou, como fazem Kemp Smith (1930), Turbayne (1955) e Van Cleve (1999) – e aparentemente Strawson (1966) –, identifique a posição de Kant à de Berkeley no Quarto Paralogismo, suas as afirmações são, a nosso ver, apenas uma forma velada de identificar a posição de Kant no Quarto Paralogismo com o idealismo de Berkeley¹⁶⁸. Afinal, se, de

¹⁶⁵ Vimos anteriormente outra afirmação quase idêntica feita por Strawson. Cf. STRAWSON, 1966, p. 35.

¹⁶⁶ Bird (2006, p. 8) também vê a posição de Strawson como idêntica à de Garve, que, como vimos, considerava as posições de Kant e Berkeley idênticas.

¹⁶⁷ Guyer (1988, p. 334) nega que defenda uma leitura de “dois mundos”, o que mostraria, mais uma vez, que uma leitura “fenomenista” do idealismo transcendental não implica necessariamente uma leitura de “dois mundos”.

¹⁶⁸ Esta também é a opinião de Bird (2006, p. 8), que afirma que as leituras de Strawson (1966) e Guyer (1988) “ecoam a afirmação de Kemp Smith de que Kant fora vítima” de “tendências contraditórias”. Bird refere-se à teoria de Kemp Smith (1923), conhecida como “Teoria *Patchwork*”, segundo a qual a *CRP* seria uma obra que mescla tendências pré-críticas e críticas – isto é, mescla passagens escritas em diversos períodos –, classificadas pelo crítico e tradutor de Kant como “subjetivistas” e “fenomenistas”, de maneira que a primeira *Crítica* seria uma obra desprovida de estrutura sistemática (Cf. KEMP SMITH, 1923, p. 270). Sobre a Teoria *Patchwork*, cf. DALBOSCO, 1997, p. 48. Não se deve confundir o que Kemp Smith chama de *phenomenalism* com o conceito de “fenomenismo ontológico” a que nos referimos anteriormente. Este, sendo propriamente um resquício de influência berkeleyana sobre Kant, seria para Kemp Smith uma forma de “subjetivismo” que Kant teria abandonado na segunda edição da *CRP*, o que significaria que a

acordo com Guyer, Kant reduz os objetos espaciotemporais a “meras entidades mentais” no Quarto Paralogismo, então isso equivale a dizer que o filósofo alemão os considerava empiricamente ideais e, portanto, meras “ideias” em sentido berkeleyano – veremos no último capítulo que as “ideias” de Berkeley são, de uma perspectiva kantiana, empiricamente ideais.

Van Cleve, por sua vez, como vimos na Seção 5.1., atribui a Kant a tese do fenomenismo ontológico, assegurando que os objetos no espaço e no tempo são para Kant “construções lógicas operadas pelo sujeito a partir de suas percepções e de seus estados”, e, segundo o intérprete, isso “faz de Kant um fenomenista” (VAN CLEVE, 1999, p. 11).

6.6. Dois problemas implicados pela leitura berkeleyana do Quarto Paralogismo

A questão se coloca, então, nos seguintes termos: possui o conceito de “representação” o mesmo sentido que as “ideias” em Berkeley quando Kant afirma no Quarto Paralogismo que os objetos no espaço são “meras representações” *em nós*? Se a resposta for positiva, o idealismo transcendental deve ser interpretado como uma doutrina que implica a tese do fenomenismo ontológico. Isso, no entanto, gera o seguinte problema: como encarar a afirmação de Kant nos *Prolegômenos* de que o idealismo transcendental é justamente “o contrário”¹⁶⁹ do “idealismo dogmático” de Berkeley? De acordo com Dalbosco (1997, p. 90), Kant referira-se a esse problema em uma passagem da “Observação II” do §13 dos *Prolegômenos*. Nessa passagem, Kant provavelmente tinha em mira a leitura do idealismo transcendental feita por Garve e Feder na Resenha de Gotinga, na qual a filosofia crítica fora comparada ao idealismo subjetivista de Berkeley:

Tudo o que nos deve ser dado como objeto tem de nos ser dado na intuição. Mas, toda a nossa intuição tem lugar apenas mediante os sentidos; o entendimento não tem intuição, mas apenas reflete. Visto que, porém, os sentidos, segundo o que agora foi demonstrado, nunca e em nada nos fazem conhecer as coisas em si mesmas, mas apenas os seus fenômenos, e dado

presença dessas tendências contraditórias na *CRP* explicaria por que o Quarto Paralogismo e a Refutação do Idealismo diferem “em natureza”, o primeiro sendo fruto da fase “subjetivista” de Kant, e o segundo, de sua fase madura ou “fenomenista” (KEMP SMITH, 1923, pp. 312-313).

¹⁶⁹ *Prol.*, IV, A 206.

que estes fenômenos são simples representações da sensibilidade, «todos os corpos, juntamente com o espaço em que se encontram, devem ser olhados necessariamente como simples representações em nós, não existindo em nenhum lado a não ser no nosso pensamento». Não é este o idealismo manifesto? (*Prol.*, IV, A 62).

Na passagem acima, Kant percebe com clareza que a identificação dos fenômenos a representações é a razão que levou Garve e Feder a associarem a filosofia transcendental ao idealismo de Berkeley. Se, pois, todos os corpos forem reduzidos a meras representações em nós, isso significa que só conhecemos os nossos próprios conteúdos de consciência, isto é, só as “ideias” em sentido berkeleyano¹⁷⁰, com a consequência de que o idealismo transcendental seria então reduzido a um puro subjetivismo ou, conforme Kant admite, a um “idealismo manifesto”. Por conseguinte, a “raiz do problema”, como Allison (2006, p. 112) acuradamente observa, reside na maneira como é compreendida a identificação dos fenômenos a “meras representações” feita por Kant, de modo que o idealismo transcendental se torna problemático a depender do sentido em que essa identificação é compreendida.

Ademais, se o conceito de idealismo transcendental do Quarto Paralogismo implicar a tese do fenomenismo ontológico, como devemos interpretar a afirmação de Kant de que a refutação do idealismo do Quarto Paralogismo da edição de 1781 não difere da Refutação do Idealismo da edição de 1787 senão na “maneira de provar”¹⁷¹? Por exemplo, de acordo com Kemp Smith, (1930, p. 312; *itálico nosso*), o Quarto Paralogismo difere da Refutação do Idealismo “não apenas na maneira de provar, mas também na *natureza* da conclusão que procura estabelecer”. Mais recentemente, Guyer (1988, p. 288) afirma que a “Nova Refutação do Idealismo de Kant pretendia romper com o seu reducionismo¹⁷² de 1781”. As leituras de Kemp Smith e Guyer defendem, portanto, a

¹⁷⁰ Cf. sobre este problema, ALLISON, 2004, p. 5.

¹⁷¹ Cf. *CRP*, B XXXIX. Para um breve histórico do debate acerca da compatibilidade entre o Quarto Paralogismo e a Refutação do Idealismo, cf. GUYER, 1988, pp. 280-282. Guyer coloca-se entre os intérpretes que consideram a Refutação do Idealismo incompatível com o Quarto Paralogismo. Beiser (2002, p. 621, nota 4) informa que essa antiga polêmica começou com a declaração de Schopenhauer segundo a qual a Refutação do Idealismo foi uma “traição” ao idealismo transcendental da primeira edição da *CRP*. Em seguida, lista (na nota 16) vários autores que defendem a compatibilidade entre as duas passagens.

¹⁷² Guyer (1988, p. 288) acusa Kant de ser um “reducionista” no Quarto Paralogismo, isto é, de reduzir os objetos espaciotemporais a meras entidades mentais. Em outras palavras, Guyer vê a posição de Kant no Quarto Paralogismo, diferentemente da manifestada na Refutação do Idealismo, como um fenomenismo ontológico.

despeito das palavras de Kant, a incompatibilidade entre o Quarto Paralogismo e a Refutação do Idealismo porque creditam à posição de Kant em 1781 a tese do fenomenismo ontológico. Na medida em que afirmam que o Quarto Paralogismo e a Refutação do Idealismo afirmam teses radicalmente distintas, as leituras dos intérpretes acima mencionados contradizem o próprio Kant em relação à compatibilidade entre o Quarto Paralogismo e a Refutação do Idealismo, implicando ou que o filósofo prussiano teria mudado de opinião sem, contudo, admiti-lo, ou, na melhor das hipóteses, que o próprio Kant não estava cômico das supostas incoerências entre as refutações do idealismo da primeira e segunda edições da *CRP*.

Em suma, se o idealismo transcendental de Kant implicar efetivamente a tese do fenomenismo ontológico, então se seguiriam os seguintes problemas:

- I) O idealismo transcendental de Kant poderia ser identificado com o idealismo subjetivista de Berkeley, uma vez que os objetos externos são reduzidos a meras entidades mentais ou a “ideias” em sentido berkeleyano. Kant, contudo, afirma que seu idealismo é justamente “o contrário” do de Berkeley. Quem estaria com a razão? Kant ou seus intérpretes?

- II) A crítica do Quarto Paralogismo e a Refutação do Idealismo seriam incompatíveis, como defendem Norman Kemp Smith (1923) e Paul Guyer (1988). Kant, no entanto, afirma que a única diferença entre as duas passagens são apenas “alterações quanto à forma de exposição”, ou seja, elas difeririam entre si apenas em relação à “forma de demonstração” (*CRP*, B XXXIX). Novamente: quem teria razão? Kant ou seus intérpretes?

As *perspectivas de solução* para os problemas acima indicados dependem, portanto, de colocarmos à prova a tese de que o conceito de idealismo transcendental implica a tese do fenomenismo ontológico. Na medida em que os fenômenos são “meras representações”, a determinação correta da natureza do idealismo transcendental depende decisivamente do sentido que Kant atribui ao conceito de “representação”. Se for possível demonstrar que o sentido que Kant atribui a “representação” no Quarto Paralogismo para referir-se aos fenômenos externos “em nós” não implica a redução dos objetos no espaço (fenômenos) a meras entidades mentais, então demonstraremos que o idealismo

transcendental não está comprometido com a tese do fenomenismo ontológico. Em outras palavras, seria possível diferenciar o idealismo transcendental do idealismo de Berkeley e compatibilizar o Quarto Paralogismo com a Refutação do Idealismo mediante a demonstração de que, nos trechos anteriormente citados do Quarto Paralogismo, o termo “representação” *não* é empregado por Kant no mesmo sentido em que Berkeley emprega o termo “ideia”.

Se for possível demonstrá-lo, então poderemos responder aos questionamentos feitos nas seções 5.1. e 5.3. E, para tanto, a maneira como distinguiremos os sentidos que o termo “representação” possui no Quarto Paralogismo já foi indicada por nós na seção 4.6, de modo que deveremos ser capazes de determinar se sentido kantiano de *Vorstellung* corresponde ou não ao sentido berkeleyano de *idea*. Ademais, esta prova decisiva também mostrará se o emprego do termo “representação” por Kant tem como significado preciso ou uma continuidade ou uma ruptura com a tradição.

CAPÍTULO 7

RAZÕES POR QUE A LEITURA BERKELEYANA DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL É EQUIVOCADA

Dadas as inúmeras semelhanças entre as argumentações kantiana e berkeleyana que apontamos nos Capítulos 4 e 5, é natural que a crítica do Quarto Paralogismo suscitasse *aproximações* entre o idealismo transcendental de Kant e o idealismo subjetivista de Berkeley. O Quarto Paralogismo, porém, suscitou *identificações* entre as duas teorias. Conforme apontamos na seção 4.6, isso parece dever-se à presença de uma “lacuna” na argumentação em A 373, o que é compreensível, uma vez que o objetivo de Kant nessa passagem da *CRP* é mostrar que o idealismo empírico é uma consequência da confusão cometida pelo realista transcendental entre os sentidos empírico e transcendental dos fenômenos externos, pois ele os toma em sentido transcendental, quando, na verdade, deveria tomá-los em sentido empírico. Dessa maneira, para mostrar a origem do equívoco que caracteriza o paralogismo, Kant limitou-se a apontar a ambiguidade da expressão “*fora de nós*”. Porém, se desejamos demonstrar que Kant considera as representações em um sentido oposto àquele em que as considera o idealista empírico, devemos dar continuidade à argumentação de Kant em A 373 e considerar a ambiguidade da expressão “*em nós*”, que, como vimos, constitui o âmbito mesmo das representações. Na medida em que tal demonstração é realizada a partir dos *critérios internos* do próprio Quarto Paralogismo, ela é então suficiente para pôr um fim definitivo à polêmica segundo a qual o Quarto Paralogismo diferiria da Refutação do Idealismo não só na maneira de provar, mas também nas conclusões que procura estabelecer. Que inúmeros intérpretes tenham dado continuidade a essa tradição parece dever-se à sua desconsideração em tomar a noção de “representação” à luz da distinção indicada por Kant em A 373, de acordo com a qual os objetos devem ser considerados em dois sentidos, o empírico e o transcendental.

7.1. A distinção transcendental *x* empírico em A 373

Na página A 373, retomando a explicação feita na Estética Transcendental do espaço e do tempo como “formas”, respectivamente, dos sentidos externo e interno, Kant distingue entre dois tipos de objetos empíricos (ou fenômenos): os externos, representados no espaço e no tempo, e os internos, representados apenas no tempo. Nosso autor então afirma que a expressão “fora de nós” carrega consigo uma “inegável ambiguidade”¹⁷³. A fim de desfazer tal ambiguidade, Kant distingue dois sentidos pelos quais se pode dizer que os objetos estão “fora de nós” (*ausser uns*): os objetos podem estar “fora de nós” em sentido empírico e em sentido transcendental.

- Objetos “fora de nós”. Em sentido empírico, os objetos “fora de nós” são os objetos representadas no espaço, isto é, “algo que pertence simplesmente ao fenômeno exterior” (*CRP*, A 373): eles são, pois, *empiricamente reais*. Em sentido transcendental, os objetos “fora de nós” são as coisas consideradas em si mesmas, ou seja, “algo que existe como coisa em si, distinta de nós” (A 373): eles são, então, *transcendentalmente reais*¹⁷⁴.

Essa ambiguidade também se aplica à expressão “em nós”:

- Objetos “em nós”. Paralelamente, os objetos também podem estar “em nós” (*in uns*) em sentido empírico e em sentido transcendental. No primeiro sentido, um objeto “em mim” é um objeto “representado apenas nas relações temporais” (A 373), isto é, uma entidade mental ou um estado mental: ele é, portanto, *empiricamente ideal*; no segundo, um objeto “em mim” é um objeto referido às condições necessárias que lhe permitem ser um objeto de experiência possível para mim: ele é, assim, *transcendentalmente ideal*.

7.2. Razão 1ª: os objetos externos estão “em nós” apenas em sentido transcendental

¹⁷³ Preferimos neste ponto a tradução de Fernando Costa Mattos à de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, que traduzem tal expressão como “equivoco inevitável”.

¹⁷⁴ As expressões “empiricamente reais”/“transcendentalmente reais” e “empiricamente ideais”/“transcendentalmente ideais” não usadas por Kant na *CRP*, mas, em nosso caso, são legitimamente derivadas da leitura de A 373. Aqui, Kant fala apenas nos objetos externos considerados “em sentido transcendental” e em “sentido empírico”. O uso dessas expressões é, porém, comum entre os intérpretes; cf., por exemplo, PATON, 1936, vol. I, pp. 143-144; BIRD, 1962, p. 37; ALLISON, 1983, pp. 6-7; GARDNER, 1999.

Já havíamos visto no Capítulo 3 que a representação do espaço é a forma ou condição necessária do sentido externo, de maneira que só podemos conhecer os objetos “fora de nós” na medida em que estão condicionados à representação do espaço¹⁷⁵, isto é, como fenômenos do sentido externo, mas não como eles são em si mesmos, do que se segue que estão “fora de nós” em sentido empírico, mas não em sentido transcendental. Nossa perspectiva deve, agora, voltar-se para os objetos externos “em nós” – afinal, tudo o que está “em nós” é, em certo sentido, uma representação. Se os objetos de nossa experiência só podem estar *fora de nós* em sentido empírico (isto é, no espaço), mas não em sentido transcendental, os objetos externos, inversamente, só podem estar *em nós* em sentido transcendental, mas não em sentido empírico. Afirmar que os objetos externos estão “em mim” em sentido empírico significaria, como vários autores observaram¹⁷⁶, reduzi-los a meras entidades mentais e, conseqüentemente, transformar o idealismo transcendental em um idealismo empírico.

A afirmação de que os objetos externos estão “em nós” em sentido empírico violaria completamente os princípios enunciados na Estética Transcendental, já que, retomando-os em A 373, Kant relembra que apenas o tempo, e não o espaço, é a forma do sentido interno; tal afirmação, ademais, implicaria a espacialização dos conteúdos de consciência, o que é inteiramente absurdo. Conforme vimos em nossa exposição dos conceitos-chave do Quarto Paralogismo, os objetos do sentido interno, isto é, os objetos puramente mentais, estão representados apenas na forma no tempo, mas não na do espaço; os objetos do sentido externo, porém, estão representados tanto na forma do tempo quanto na do espaço. Segue-se, portanto, que os fenômenos externos não são entidades mentais como o são as ideias berkeleyanas. Pelo contrário, uma vez que os objetos externos estão fora de nós em sentido empírico, eles são empiricamente reais, isto é, estão *realmente* no espaço e no tempo como fenômenos.

7.3. Razão 2ª: fenômenos externos são representações em sentido transcendental

¹⁷⁵ E também à representação do tempo e das categorias, caso contrário os objetos espaciotemporais não me seriam objeto de uma experiência possível.

¹⁷⁶ Cf. MATTHEWS, 1969, p. 206; FRANGIOTTI, 1994, p. 85; AMERIKS, 2006, p. 83; CARANTI, 2007, p. 50; ALLAIS, 2015, pp. 22-23.

Uma vez que os fenômenos em geral são identificados com as representações, a ambiguidade apontada em A 373 entre os sentidos empírico e transcendental das expressões “fora de nós” e “em nós”, conforme argumentam Vogelmann (2019, p. 160) e Pereira (2021, p. 251), se estende à própria noção de representação, a qual pode, portanto, ser considerada sob os sentidos empírico e transcendental. Considerando a distinção feita entre os objetos externos e internos em A 373, devemos, de acordo com Landim Filho (1996, p. 323), igualmente distinguir entre duas espécies de representações: as objetivas e as subjetivas, porquanto os objetos das primeiras e das segundas são, respectivamente, referidos necessariamente aos objetos externos e aos internos. Visto que uma representação é algo que se acha apenas “em nós” (A 99), para determinar o sentido de uma representação, basta saber, portanto, se um objeto é ideal “em nós” em sentido empírico ou em sentido transcendental. Assim, se os objetos externos são, como vimos, empiricamente reais “fora de nós” e transcendentalmente ideais “em nós”, então uma representação objetiva deve ser necessariamente uma representação em *sentido transcendental*. Dado que apenas os objetos internos são empiricamente ideais, somente a representação subjetiva pode ser uma representação em *sentido empírico*.

A explicação acima fornece os elementos conceituais necessários para permitir-nos considerar, retrospectivamente com relação ao tempo histórico de configuração dos dois sistemas, o idealismo de Berkeley de um ponto de vista kantiano. Desta perspectiva, os “objetos reais” de Berkeley, que este chamava “ideias” ou “sensações”, poderiam ser classificados como *empiricamente ideais*¹⁷⁷. Segue-se que, quando intérpretes como Kemp Smith, Turbayne e Van Cleve afirmam que Kant, no Quarto Paralogismo, emprega “representação” no mesmo sentido em que Descartes e Berkeley empregam o termo “ideia”, o que na verdade afirmam é que Kant emprega “representação” em sentido empírico, reduzindo, dessa maneira, os fenômenos externos a meros conteúdos mentais ou a “meras representações” neste sentido. Acabamos de ver, contudo, que Kant se refere aos fenômenos externos como representações em *sentido transcendental*, e não em *sentido empírico*. Quando, pois, Kant chama aos fenômenos “meras representações”, não devemos considerar que os fenômenos são ideais em sentido *empírico*, mas que são ideais unicamente em sentido *transcendental*. Uma vez que *transcendental* opõe-se a *empírico*,

¹⁷⁷ Esta parece ser a opinião do próprio Kant a respeito de Berkeley, como pode ser lido na carta a J.S. Beck, datada de 4 de dezembro de 1782 (cf. ZWEIG, 1970, p. 198), e que citaremos na seção 7.5. Quanto às razões de os objetos serem empiricamente ideais para Berkeley, Allison (1973, p. 56) fornece uma boa explicação. Cf. também a este respeito, MATTHEWS, 1969, p. 205; AMERIKS, 2006, p. 83; JAUERNIG, 2021, p. 116.

está provado, portanto, que Kant concebe as representações em sentido *oposto* à concepção elaborada por Berkeley. No Capítulo 4 havíamos fornecido uma prova *indireta*, a partir da premissa de que Berkeley é um realista transcendental, de que o realismo transcendental de Kant concebe as representações em sentido *contrário* ao que as concebe o idealismo empírico. Agora, pudemos oferecer uma prova *direta* disso. Dessa maneira, somos obrigados a concordar com Kant em que seu idealismo é de fato o *oposto* do de Berkeley.

7.4. Razão 3ª: “meras” ressalta um *contraste*, e não uma *redução*

Allison (1983, p. 6) explica que, como vimos na Seção 3.6., considerada em *sentido empírico*, “idealidade” significa o dado privado de uma mente individual. Isso inclui, segundo o intérprete, as “ideias” no sentido empregado por Locke e Descartes – e também por Berkeley. Kant, contudo, nega que seja um idealista empírico. Sua posição é a diametralmente oposta à do *idealismo empírico*: ele é um *realista empírico*. Assim, de acordo com Allison (1983, p. 6), quando Kant afirma ser um realista empírico e nega ser um idealista empírico, ele “pretende dizer que nossa experiência não está limitada ao domínio privado de nossas próprias representações, mas sim que ela inclui o encontro com os objetos espaciotemporais ‘reais empiricamente’”. Por isso, como observa Collins (1999, p. 1), os objetos espaciais que intuímos *não se reduzem* a sensações – ideias em sentido berkeleyano – ou a qualquer outra representação empírica. De fato, para que um objeto possa ser intuído sensivelmente, ele primeiro precisa ser-nos dado como objeto externo sensível; e só é possível que ele nos seja dado se a afecção sensível vir a afetar nossa mente, produzindo, como efeito sobre a capacidade receptiva, as sensações. Mas não devemos confundir o efeito com a causa, ou, nas palavras de Allison (1987, p. 159), “confundir *o que* intuímos (o objeto fenomênico) com a nossa intuição dele”. Intuições sensíveis são, realmente, “meras representações”, mas vimos que o filósofo alemão não as considera em sentido *empírico*, o que equivaleria a reduzir os objetos que nos são dados a meras sensações ou a “ideias” em sentido berkeleyano, mas sim em sentido *transcendental*. “Meras”, portanto, não denota uma *redução*. Assim, como corretamente observa Bird (1962, p. 47), se Kant realmente deseja rejeitar o idealismo empírico, a única maneira de fazê-lo ao chamar os fenômenos de “meras representações” é considerá-los representações em *sentido transcendental*. Devemos então perguntar: se “meras” não significa uma redução, qual é, afinal, seu significado?

Ora, se nossa intuição externa (cf. A 26/B 42) não nos dá senão fenômenos externos, e uma vez que estes nos são dados imediatamente na intuição externa condicionados à representação do espaço, que está “em mim”, Kant então pode, nesse sentido, dizer com razão que os fenômenos são uma espécie de minhas representações. Uma vez que a idealidade transcendental do espaço implica que os objetos a nós dados na intuição externa são da mesma maneira transcendentalmente ideais, e não empiricamente ideias, não há simplesmente nenhuma razão para supor que a idealidade do espaço implica a redução dos objetos empiricamente externos que nos são dados na intuição a entidades mentais (representações empíricas ou subjetivas). Quando, pois, em A 369, Kant faz uso do adjetivo “meras” associado a “representações”, o filósofo alemão parece apenas expressar um *contraste* entre os dois sentidos sob os quais podemos considerar a *realidade* dos fenômenos, a saber, os sentidos empírico e transcendental; isto é, ao empregar a expressão “meras representações” (A 369) ou “meros fenômenos” (A 370), Kant parece pretender *ressaltar* que, sob a perspectiva do idealismo transcendental, os objetos reais que nos são dados na intuição são objetos *empíricos*, dos quais nosso conhecimento, um conhecimento de nível *humano*, está limitado às regras ou condições sensíveis pelos quais unicamente podemos conhecê-los¹⁷⁸. Quando, pois, consideramos os objetos *empiricamente reais* do ponto de vista *transcendental*, eles são *meros* fenômenos. Em contraposição, o realismo transcendental concebe os fenômenos não em relação com a nossa faculdade sensível, à parte da qual nenhum objeto pode ser conhecido, mas como coisas em si mesmas que existiriam independentemente de nossa sensibilidade, ou seja, ele os considera *transcendentalmente reais* ou externos em sentido transcendental (cf. A 373). “Meros”, por conseguinte, ressalta apenas um *contraste* em nível de realidade entre fenômenos e coisas em si, o qual emerge quando a distinção entre fenômenos e coisas em si é considerada do ponto de vista transcendental. Assim, Kant pode, com razão, afirmar que os objetos externos são “meras representações em mim” sem que, com isso, o idealismo transcendental tenha de ser entendido como um fenomenismo de tipo berkeleyano.

7.5. Razão 4ª: o fenomenismo de Kant é epistêmico, e não ontológico

¹⁷⁸ Encontra-se um argumento similar em CARANTI, 2007, p. 50.

Conforme vimos nos Capítulos 4 e 5, o *esse* de uma “ideia” berkeleyana é *percipi*, de maneira que o fenomenismo de Berkeley é um fenomenismo ontológico, condicionando a existência dos objetos externos à sua percepção por alguma mente ou espírito¹⁷⁹. É nesse sentido, pois, que o idealismo de Berkeley implica dependência dos objetos em relação aos sujeitos: a *existência* dos primeiros é identificada com a sua *percepção* pelos segundos. Trata-se, como nota Jauernig (2021, p. 114), de uma *total* dependência dos objetos em relação ao sujeito percipiente, isto é, uma dependência em sentido forte. Contrariamente a Berkeley, Kant refere-se aos objetos externos como representações apenas em sentido transcendental, e não em sentido empírico, o que deve implicar que seu *esse* não é *percipi*. Se, contudo, o fenomenismo de Kant não é um fenomenismo ontológico, por que então há passagens em que Kant parece condicionar a *existência* dos objetos à percepção? Se, como vimos, a afirmação de que os objetos do conhecimento são “representações” implica que eles dependem de certo modo do sujeito, de que modo então os objetos de uma experiência possível são para Kant dependentes do sujeito? Afinal, o que significa dizer que um fenômeno é uma representação em sentido transcendental?

Considerar um fenômeno do ponto de vista “transcendental” significa, como vimos, considerá-lo do ponto de vista das condições necessárias que lhe permitem ser objeto de experiência possível para nós; portanto, referir-se às condições necessárias formais e *a priori* pelas quais nos é possível intuir ou representar um objeto sensível dado. O fenomenismo de Kant, ao considerar os fenômenos “meras representações”, refere-se, dessa maneira, às condições epistêmicas ou formais que tornam possível *a priori* a representação de objetos¹⁸⁰. O fenomenismo kantiano pode ser considerado, portanto, um fenomenismo epistêmico¹⁸¹, caracterizado por referir-se às condições necessárias pelas quais os objetos sensíveis podem ser objeto representáveis de *conhecimento* para nós; e não um fenomenismo ontológico, que seria responsável por determinar as condições necessárias pelas quais os próprios objetos, entendidos como coisas em si mesmas,

¹⁷⁹ Vimos na passagem de P 6 que Berkeley condiciona a existência dos objetos à sua percepção por alguma mente ou espírito criados (cf. nota 131 do Capítulo 5); na ausência desta condição, a mesma passagem afirma que a existência do objeto é, em última instância, garantida por estar o objeto no Espírito eterno, isto é, na mente de Deus.

¹⁸⁰ Caranti (2007, p. 45) apresenta um argumento similar, embora não distinga entre as espécies de fenomenismo.

¹⁸¹ Empregamos o conceito “epistêmico” em uma acepção similar à em que Allison (1983) emprega o conceito de “condição epistêmica”. Nossa leitura aproxima-se da de Pereira (2021, p. 252), embora, diferentemente deste intérprete, não nos propomos a investigar as possíveis implicações metafísicas do idealismo transcendental.

poderiam ter predicado de e por si mesmos a *existência*. Dessa maneira, para Kant, a dependência dos objetos em relação aos sujeitos é apenas uma *dependência epistemológica* ou transcendental, ou seja, os objetos são dependentes do sujeito apenas quando considerados do ponto de vista transcendental; trata-se, como nota Jauernig (2021, p. 124), de uma dependência mais fraca que a dependência empírica ou ontológica. Ao afirmar que os objetos externos são “meras representações em nós”, Kant quer dizer que eles são representações em sentido *transcendental*, isto é, submetidos às condições necessárias *a priori* que lhes permitem ser conhecidos por nós, condições que estão “em nós” e fora das quais nenhum objeto pode ser representado. Isso significa que eles não são entidades mentais como as ideias berkeleyanas, que são representações em sentido *empírico*.

Agora, afirmações de Kant como a de que o fenômeno “nada é” (A 370) se separado da sensibilidade, ou a de que os objetos externos são “meros fenômenos” e, portanto, nada mais são que “espécies das minhas representações”, cujos objetos “só são alguma coisa por meio delas” e, se “separados delas nada são” (A 370-371), as quais pareciam sugerir a tese berkeleyana do *esse est percipi*, podem ser interpretadas não como afirmações que se referem às condições de *existência* dos objetos, mas sim como afirmações que se referem às condições de possibilidade *a priori* de conhecimento dos objetos, fora das quais sua existência não poderia ser conhecida. Essas afirmações de Kant no Quarto Paralogismo são simplesmente uma consequência das lições ensinadas na Estética Transcendental, as quais foram condensadas por Kant nas “Observações gerais sobre a estética transcendental”: a de que a nossa intuição é a representação dos fenômenos; a de que as coisas que intuímos não são em si mesmas tais como as intuímos; e a de que, se os fenômenos forem apartados das condições *a priori* de nossa sensibilidade, não podem existir em si mesmos, mas apenas em nós (cf. A 42/B 59).

Dessa maneira, o que Kant pretende dizer é que, se abstrairmos das condições sensíveis unicamente pelas quais os objetos podem ser-nos dados, as quais são as formas puras de nossa sensibilidade, os objetos sensíveis não podem ser objetos representáveis de conhecimento para nós, e, em consequência, sua existência não nos seria conhecida. Em outras palavras, Kant quer expressar que, fora das condições formais *a priori* que tornam possível a experiência do objeto para nós, os objetos simplesmente não podem ser *objetos de experiência possível* para nós, uma vez que a abstração dessas condições implicaria a impossibilidade de representá-los. Por conseguinte, afirmar que os objetos espaciotemporais, como fenômenos, só podem existir “em nós”, não é, como argumenta

Allison (1987, p. 165), dizer que tais objetos existem à maneira de um fenomenismo de tipo berkeleyano, isto é, como entidades mentais; é, em vez disso, explica o intérprete, “insistir que sua descrição como entidades espaciotemporais só se aplica na medida em que tais objetos são considerados como estando em uma relação epistêmica com a mente humana e suas formas de sensibilidade”.

Por isso, explica Karl Ameriks (2011, p. 32), ao qualificar seu idealismo como “transcendental”, Kant pretende que o idealismo transcendental seja compreendido como uma doutrina que concerne à explicação sobre as condições *a priori* que tornam o conhecimento dos objetos possível para nós. Que o termo “transcendental”, contudo, não fora suficiente para exprimir o sentido preciso de sua posição filosófica, provou-o a “Resenha de Gotinga”, de maneira que o próprio Kant, reiteradamente, primeiro no Apêndice dos *Prolegômenos* (*Prol.*, IV, 208), e em seguida na segunda edição da *CRP* (B 520, nota), propõe que seu idealismo seria melhor descrito como um idealismo “formal” ou “crítico”. A resposta de Kant à resenha de Garve e Feder no Apêndice dos *Prolegômenos* é um indício favorável a essa interpretação do Quarto Paralogismo. Nela, Kant deixa claro que o idealismo transcendental não se refere à *existência* das coisas, um erro de interpretação que a adequada compreensão do termo “transcendental” poderia evitar, mas que se refere apenas às nossas condições formais puras *a priori* de representação sensível das coisas:

Com efeito, o que eu chamei idealismo não diz respeito à existência das coisas (a dúvida acerca da mesma é típica do idealismo no significado tradicional), já que nunca me ocorreu duvidar dela, mas apenas à representação sensível das coisas, a que pertencem, acima de tudo, o espaço e o tempo; acerca destes e, por conseguinte, a propósito de todos os *fenômenos*, mostrei simplesmente: que eles não são coisas (mas simples modos de representação), nem também determinações inerentes às coisas em si mesmas. O termo transcendental, porém, que em mim nunca significa uma relação do nosso conhecimento às coisas, mas apenas à *faculdade de conhecer*, devia impedir este erro de interpretação. (*Prol.*, IV, 70-71).

Quando, portanto, Kant diz que os objetos externos “nada são” separados de nossa sensibilidade, com isso ele *não* quer dizer que a *existência* de tais objetos depende de serem percebidos, como afirmava Berkeley, mas sim que o *conhecimento* de sua

existência depende de condições *a priori* de nossa sensibilidade – este ponto será tratado por nós mais profundamente na próxima seção. Agora, é preciso atentar-se em que as afirmações de Kant nas páginas A 370-371 se limitam aos *fenômenos*, não se estendendo às *coisas em si*. Como observa Torretti (1967, p. 202), o filósofo alemão não nega que as coisas possam ter uma existência em si, independentemente de sua manifestação espaciotemporal, isto é, nas palavras do intérprete, um “modo de ser” distinto do da representação que os sentidos nos proporcionam deles. Com efeito, a própria noção de “fenômeno” pressupõe a de uma “coisa em si” (*Prol.*, IV, 104-105); ademais, na Introdução de B, Kant afirma que, embora não possamos *conhecer* os objetos como são em si, devemos, ao menos, “poder *pensar* esses objetos como coisas em si”, pois, do contrário, “se seguiria absurda a proposição de que o fenômeno existe sem algo que nele apareça¹⁸²” (B XXVI); e, como vimos no Capítulo 4, Kant faz referência a um “objeto transcendental” que estaria no “fundamento” (*Grund*) de nossas representações (cf. A 372; A 379-380). Considerado do ponto de vista *transcendental*, o que Kant de fato nega que possa ter uma existência em si mesma fora da representação é o *fenômeno*, que, por estar condicionado às formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento, a saber, o espaço, o tempo e as categorias, só pode ser para nós objeto de conhecimento *dentro de tais* condições, isto é, como objeto da intuição sensível ou *objeto empírico*, e não como um *objeto transcendental* que pudesse ser conhecido *fora* das condições *a priori* de nossas faculdades cognitivas, o que exigiria uma intuição suprassensível, da qual não dispomos.

Se, por um lado, o idealismo de Berkeley nega a realidade (em sentido transcendental) de uma “substância material” que existiria impercebida – e é exatamente por negá-la que Kant o denomina “dogmático” –, por outro, o idealismo transcendental, que estabelece as condições *a priori* de possibilidade do conhecimento e, por conseguinte, os limites a que nosso conhecimento está sujeito, desautoriza a Kant negar a suposta realidade transcendental das coisas em si, uma vez que, se o fizesse, como bem observa Beiser (2002, p. 94), ultrapassar-se-iam os limites da experiência. Não podemos, porém, ultrapassar tal limite *a fim de negar a realidade* daquilo que transcende o âmbito fenomênico, isto é, os limites de uma experiência possível: *simplesmente não podemos negar a existência das coisas em si*. Essa diferença mostra, mais uma vez, como notaram Matthews (1969, p. 208) e Altman (2017, p. 6), que as filosofias de Berkeley e Kant têm pretensões completamente distintas, já que, como vimos no Capítulo 5, o idealismo

¹⁸² Por razão de maior clareza, esta citação está conforme a tradução de Fernando Costa Mattos.

berkeleyano procura estabelecer as condições de *existência* e conhecimento do objeto, tendo, portanto, pretensão *ontológica*, ao passo que o idealismo kantiano, as condições pelas quais é possível a *experiência* de objetos, tendo, portanto, pretensão *epistemológica*.

Enquanto Berkeley não admite de nenhuma maneira que os objetos possam existir independentemente de serem percebidos (cf. P 3), para Kant, porém, a existência dos fenômenos externos, considerados do ponto de vista *empírico*, não depende de eles serem intuídos, pois vimos que os fenômenos só dependem de nós do ponto de vista *transcendental*, isto é, dependem de nós para ser objetos de uma experiência possível, uma vez que as condições epistêmicas de conhecimento dos objetos encontram-se no sujeito do conhecimento, e não no objeto conhecido. Conforme explica Gardner (1999, p. 28), para Kant, os objetos são dependentes do sujeito apenas quando considerados do ponto de vista *transcendental*, isto é, em relação às condições formais *a priori* que tornam possível nossa experiência ou, em outras palavras, em relação às condições subjetivas às quais os objetos devem submeter-se para que possam ser representados objetivamente por nossas faculdades cognitivas. As condições que determinam essa dependência *transcendental* dos objetos em relação aos sujeitos são, pois, condições puramente *epistêmicas*. Assim, na medida em que procura determinar as condições *a priori* sob as quais nossa experiência dos objetos é possível, o idealismo kantiano é um idealismo *epistêmico*¹⁸³. Dessa maneira, seguindo Caranti (2007, p. 118), podemos dizer que, em sentido *transcendental*, os objetos externos são *epistemologicamente dependentes* do sujeito; em sentido *empírico*, porém, os objetos externos são *ontologicamente independentes* do sujeito.

Uma vez que Berkeley não concebia a existência de formas *a priori* na sensibilidade, ele só admitia duas possibilidades acerca da natureza ontológica do espaço: a) ou o espaço é uma propriedade das coisas em si, possibilidade que ele rejeita; b) ou uma “ideia” que derivamos da experiência, possibilidade que ele aceita. Ele, portanto, não admite outra possibilidade pela qual se deva necessariamente rejeitar a concepção de espaço absoluto, sem que o espaço tenha de ser subjetivo em sentido *empírico*, com a consequência de que, nas duas possibilidades concebidas por Berkeley, o espaço seria conhecido apenas *a posteriori*¹⁸⁴. Como consequência, Kant observa corretamente que, para o bispo irlandês, o espaço é uma “simples representação empírica” (*Prol.*, IV, 206),

¹⁸³ Esta posição também é afirmada por Caranti, 2007, pp. 42, 48 e 118.

¹⁸⁴ Morgan (1993, p. 230) apresenta um argumento similar.

sendo, pois, tanto o espaço quanto os objetos nele situados *empiricamente ideais*. Em contraposição, para Kant, devido ao espaço ser uma forma *a priori* da sensibilidade, tanto o espaço quanto os objetos nele situados são *transcendentalmente ideais*. Isso significa que, para o filósofo alemão, a noção de idealidade aplica-se genuinamente aos objetos unicamente no que diz respeito à sua *forma*, e não à sua *matéria* (isto é, às sensações). Por isso, na *CRP*, Kant intitula o idealismo empírico de Berkeley de “idealismo material” (cf. B 274; B 520, nota) e, como vimos, tanto nos *Prolegômenos* (cf. *Prol.*, IV, 208) quanto na segunda edição da *CRP* (cf. B 520, nota), ele prefere que seu idealismo seja chamado de “idealismo formal” em oposição ao “idealismo material” de Berkeley. Esta é uma diferença considerável entre o idealismo transcendental de Kant e o idealismo empírico de Berkeley, a qual aprofundaremos na seção a seguir.

7.6. Razão 5ª: o *esse* dos fenômenos externos não é *percipi*

Vimos que, para Berkeley, a percepção é o critério último de realidade: não é possível existir nenhum objeto que esteja fora da percepção (cf. P 3). Contrariamente, Kant, nos “Postulados do pensamento empírico” (cf. A 218-226/B 265-273), deixa claro que a percepção *imediate* de um objeto cuja existência deve ser conhecida *não* é o critério que define se ele é real ou não. O que o filósofo alemão afirma é que, se algo é real, deve ser um objeto de percepção *possível*. Porém, não seria isto uma espécie mais refinada de fenomenismo que a de Berkeley? A resposta é negativa, pois, conforme explica Allison (1983, p. 33), isso é uma mera consequência, e não um critério de realidade. De acordo com o intérprete, o verdadeiro critério de realidade de Kant é proporcionado pelas “analogias da experiência”, que são um conjunto de princípios *a priori* ou condições intelectuais e que, portanto, não derivam da experiência:

O postulado relativo ao conhecimento da *realidade* das coisas exige uma *percepção* e, portanto, uma sensação, acompanhada de consciência; *não exige, é certo, consciência imediata do próprio objeto*, cuja existência deverá ser conhecida, mas sim o acordo desse objeto com qualquer percepção real, *segundo as analogias da experiência*, que representam toda a ligação real numa experiência em geral. (A 225/B 272; itálicos nossos).

Assim, para Kant, algo é real se pode ser concatenado com alguma percepção dada de acordo com as “analogias da experiência”, de modo que a primeira fornece a *matéria*, “que é a única marca de realidade” (A 226/B 273), e as últimas, a *regra* que define o que é ou não real. Em outros termos, a sensação funciona, de acordo com Allison (1983, p. 33), “meramente como um ponto de partida que proporciona conteúdo empírico” a um critério de realidade que, contrariamente à sensação, não é *a posteriori*, como para Berkeley, mas sim *a priori*. Isto nos mostra, mais uma vez, que, do ponto de vista dos princípios que regem uma experiência possível, a filosofia crítica de Kant é *oposta* à de Berkeley. Por isso, o filósofo alemão pode fornecer exemplos na *CRP* de entidades que, embora não possam ser objeto de percepção imediata, são, contudo, empiricamente reais. Ainda nos “Postulados”, o autor fornece o exemplo de uma “matéria magnética” (cf. A 226/B 273) que, conquanto não possa ser percebida, é afirmada real. Kant também fala que pode haver habitantes na Lua, ainda que nunca os tenhamos percebido (A 492/B 521); fala de possíveis estrelas cem vezes mais distantes que as mais remotas que vemos, por mais que ninguém as tenha jamais percebido ou venha a percebê-las (A 496/B 524). Berkeley, no entanto, nega que qualquer coisa inferior a um *minimum sensible* seja possível (cf. P 132), ou seja, ele considera impossível qualquer coisa que esteja fora do âmbito da percepção imediata.

Mas é nas “Analogias da experiência” (cf. A 176-218/B 218-265) que podemos encontrar um indício ainda mais forte de que, para o realismo empírico de Kant, *esse* não é *percipi*, isto é, de que os objetos empíricos subsistem no espaço e no tempo ainda que ninguém os perceba. Na Terceira Analogia, que trata do “princípio da simultaneidade segundo a lei da reciprocidade ou comunidade”, o filósofo diz que “As coisas são simultâneas, na medida em que existem num só e mesmo tempo” (A 211/B 258). O filósofo parece considerar que não nos é possível perceber duas coisas que ocorrem em um só e mesmo tempo, mas apenas uma coisa *seguida* da outra, de sorte que quando uma coisa é simultânea a outra, a primeira *existe* a despeito de só estarmos a perceber a segunda – isto é, a primeira existe sem ser percebida, e vice-versa. Assim, Kant contrasta a *existência* das coisas que existem simultaneamente com a nossa *percepção* da sucessão dessas mesmas coisas que existem num só e mesmo tempo: em um dado momento, quando a percepção de uma coisa está presente no sujeito, a percepção da outra coisa não está, e reciprocamente (A 210/B 257). Portanto, diferentemente de nossa *percepção* das

coisas, as coisas *existem* quando não as estamos a percebê-las¹⁸⁵. Tudo isso nos proporciona indícios razoáveis de que o idealismo transcendental kantiano não está comprometido com a tese do *esse est percipi*. Voltemos, porém, ao Quarto Paralogismo, a fim de verificar o que essa passagem tem a oferecer-nos contra tal tese.

No Quarto Paralogismo, embora Kant não tenha analisado a expressão “em nós” dos pontos de vista empírico e transcendental, tal como fizera com a expressão “fora de nós” em A 373, ao preencheremos essa “lacuna” em sua argumentação, acabamos por derivar um forte argumento a partir de um critério interno dessa passagem contra a tese do *esse est percipi*: da demonstração de que a identificação dos fenômenos externos a representações é afirmada por Kant em sentido *transcendental*, segue-se que a existência dos objetos externos não depende de serem percebidos pelos sujeitos, porquanto só as representações em sentido *empírico* (subjetivas), isto é, os objetos internos, “representado[s] apenas nas *relações temporais*” (A 373), existem apenas na mente (“em nós”). Assim, se, por um lado, o idealismo empírico de Berkeley defende que a existência dos objetos *depende* de serem percebidos – *esse est percipi* –, o realismo empírico de Kant, por outro, garante a completa *independência* ontológica dos objetos considerados *em sentido empírico*: eles subsistem objetivamente em um espaço representável formalmente *a priori* ainda que ninguém os perceba.

O realismo empírico de Kant só é possível porque, como vimos na passagem de A 28/B 44, a noção de “idealidade” aplica-se genuinamente em sentido crítico apenas à *forma* dos fenômenos, e não à sua *matéria*, a qual me é dada *a posteriori* na experiência. Dessa maneira, conforme observa Jauernig (2021, p. 116), *em sentido empírico*, é a idealidade da forma que implica a *independência ontológica* da matéria. Kant está certo, portanto, ao afirmar no Quarto Paralogismo que a demonstração da idealidade de todos os fenômenos, estabelecida antes na passagem de A 28/B 44 da Estética Transcendental, é a única “escapatória” contra o idealismo empírico (cf. A 378). A nosso ver, essa constitui uma das razões mais fortes contra a leitura berkeleyana do idealismo transcendental, e, favoravelmente a essa interpretação, há dois outros textos em que Kant afirma que a idealidade, sem sentido crítico, se aplica apenas à *forma* dos fenômenos, e não à sua *matéria*.

¹⁸⁵ Este argumento é utilizado por Allais (2015, p. 48). Além disso, a intérprete defende que a Primeira Analogia também oferece razões contrárias à tese do *esse est percipi*. Para nossos propósitos, contudo, a Terceira Analogia parece suficiente.

Um desses textos é a passagem dos *Prolegômenos* (*Prol.*, IV, 70-71), citada na seção anterior, na qual Kant afirma claramente que se referira aos objetos externos como “representação” em sentido transcendental, e não em sentido empírico, na primeira edição da *CRP*. O outro é uma carta de Kant a J. S. Beck, datada de 4 de dezembro de 1872¹⁸⁶, na qual o filósofo rechaça a identificação do idealismo transcendental com o idealismo de Berkeley feita por J. A. Eberhard e por Christian Garve, e alega que afirmara na *CRP* a idealidade dos objetos em referência à “*forma* das representações”, ao passo que esses autores interpretaram tal idealidade “em relação à *matéria*”:

Não merece a mínima consideração a opinião dos senhores Eberhard e Garve de que são idênticos o idealismo de Berkeley e o idealismo crítico, que eu melhor poderia denominar princípio da idealidade do espaço e do tempo; pois falo da idealidade em vista da forma da representação, ao passo que aqueles senhores estabelecem a idealidade do espaço e do tempo em vista da matéria, i. e. do objeto e de sua existência mesma¹⁸⁷.

Rae Langton (1998, p. 213) parece interpretar o trecho acima de maneira contrária às afirmações de Kant na *CRP*, pois a intérprete dá a entender que a idealidade transcendental do espaço e do tempo se limitaria à *forma* do objeto intuído, não se estendendo a este, isto é, à *matéria* – “matéria”, aqui, significa o “real no espaço” (cf. A 374-375). É verdade, como notou Bird (1963, pp. 46-47), que Kant fala muito mais da idealidade transcendental do espaço e do tempo do que da idealidade transcendental dos fenômenos; mas não se pode negar ou esquecer que há passagens em que Kant fala claramente a respeito da idealidade transcendental dos fenômenos, duas das quais ocorrem em A 49/B 66 e em A 507/B 535. Na primeira, Kant refere-se à “teoria da *idealidade* [transcendental] do sentido externo, bem como do interno, por conseguinte, *de todos os objetos dos sentidos, enquanto simples fenômenos*” (itálicos nossos). Na segunda, o autor escreve: “Donde se segue que *os fenômenos* em geral nada são fora das nossas representações e é isso precisamente o que queremos dizer ao falar na *sua idealidade transcendental*” (itálicos nossos).

Dessa maneira, ao dizer que a idealidade se refere apenas à *forma* dos objetos, Kant pretende dizer que os objetos possuem apenas idealidade *transcendental*; já para

¹⁸⁶ Cf. ZWEIG, 1970, p. 198.

¹⁸⁷ Tradução publicada in LICHT DOS SANTOS, 2015, pp. 752-753.

Berkeley, no que concordamos com a interpretação de Kant, os objetos são *empiricamente* (materialmente) ideais. É neste sentido, pois, que interpretamos a citação supracitada. A diferença crucial entre as duas posições é que, como explica Caranti (2007, p. 39), para o bispo irlandês, a idealidade do espaço e de todos os objetos nele contidos significa que tanto o espaço quanto os objetos nele contidos só existem na medida em que uma mente os perceba; ao passo que, para o filósofo alemão, tal idealidade significa que o espaço é a forma ou condição subjetiva formal *a priori* (cf. A 26/B 42) da sensibilidade mediante a qual percebemos os objetos distintos uns dos outros e de nós mesmos, de tal modo que esses objetos existem ainda que nenhuma mente os perceba. Kant parece correto, portanto, ao sugerir nos *Prolegômenos* que a principal diferença entre seu idealismo e o de Berkeley está relacionada à idealidade do espaço (cf. *Prol.*, IV, 206-207).

A independência ontológica dos objetos no espaço em sentido empírico em Kant só é possível porque o espaço não é subjetivo no mesmo sentido em que o é para Berkeley, isto é, subjetivo em sentido empírico. De fato, vimos no Capítulo 5 que a extensão é, para o filósofo irlandês, uma ideia ou sensação, de maneira que o espaço é concebido por ele como uma ideia ou sensação como outra qualquer, sendo, desse modo, reduzido ao *status* de objeto exclusivamente do sentido interno, com a consequência de que a espacialidade, assim reduzida ao *status* de simples sensação, é transformada em simples dado sensível *privado* de uma mente que a percebe e está condicionada, portanto, apenas à forma do tempo, de maneira que o espaço, do ponto de vista kantiano, é para Berkeley *empiricamente ideal*. Para Kant, ao contrário, o espaço é a forma pura do sentido exterior, sendo-nos dado *a priori* na intuição externa (cf. A 21/B 35), precedendo, portanto, aos objetos da experiência, que são dados *a posteriori* à sensibilidade, de maneira que o espaço é, por conseguinte, *transcendentalmente ideal*. A idealidade do espaço implica que os objetos externos condicionados à representação *a priori* do espaço são da mesma maneira transcendentalmente ideais, o que, como vimos, não implica sua redução ao *status* de meras entidades mentais. Eles são “meras representações” porque, do ponto de vista transcendental, o espaço é uma forma ou representação *a priori* da sensibilidade. Do ponto de vista empírico, porém, os objetos no espaço são *empiricamente reais*.

Em contraposição ao idealismo empírico de Berkeley, que concebe o espaço e os objetos nele como dados *privados* de um sujeito que os percebe, o realismo empírico de Kant significa que, como explica Allison (1973, p. 47), “temos uma experiência genuína de corpos no espaço e que tais corpos são entidades reais e *públicas*, em vez de ideias e

sensações privadas”. Nesse sentido, “Os objetos”, assevera Collins, “no sentido relevante de objetos, são entidades espaciotemporais percebíveis que existem em um mundo empírico compartilhado” e, além disso, ainda segundo o intérprete, “Tais objetos existem em um espaço e persistem em um tempo, e, como tais, existem durante os intervalos entre os episódios mentais de percebê-los e em lugares onde ninguém é capaz de percebê-los” (1991, p. 1). É verdade, porém, como lembra Allison (1973, p. 55), que todas as representações são subjetivas e só existem “em nós”, e que o espaço, por ser uma representação, é por isso também subjetivo e só existe “em nós”; mas para Kant só contam como propriamente ideais em sentido crítico as representações que funcionam como fontes de conhecimento *a priori*, isto é, representações consideradas em sentido transcendental.

Allais (2015, p. 45) observa que um adepto do fenomenismo berkeleyano poderia objetar que os objetos externos *realmente* existem independentemente de serem percebidos por nós (sujeitos humanos) porque eles existiriam permanentemente na mente de Deus (cf. P 6). Neste caso, observa a intérprete, o que está em questão não é mais a dependência dos objetos externos em relação às nossas mentes – nossa percepção deles –, mas sim que a natureza desses objetos seria de alguma forma essencialmente “mental” ou “espiritual”. Do ponto de vista kantiano, essa objeção pode ser rebatida com base em duas razões: a) como vimos no Capítulo 2, Kant nega que seja possível, do ponto de vista razão pura teórica, provar-se a existência de Deus, de modo que, se o fundamento de validade objetiva das representações subjetivas (empíricas ou materiais) for Deus, não se pode aceitá-lo; b) no Segundo Paralogismo, Kant nega que possamos saber se a essência dos objetos físicos seria “mental” ou “espiritual”:

pode-se observar em geral que, se entendo por alma um ser pensante em si, a questão de saber se é ou não da mesma natureza da matéria (que não é em si, mas apenas um modo de representação em nós) é já, em si mesma, mal posta, pois é evidente que uma coisa em si é de natureza diferente das determinações que simplesmente exprimem o seu estado. (A 360).

No Quarto Paralogismo, Kant denominará de “espiritualista” o idealista dogmático – que ele também chama de “psicólogo” (cf. A 372; A 380) –, pois este nega a existência da matéria e só admite a dos “seres pensantes” (cf. A 380), confundindo, dessa maneira, a forma de nosso sentido interno com a própria essência das coisas.

Embora o nome de Berkeley não seja citado em nenhum momento na primeira edição da *CRP*, os termos de Kant parecem aplicar-se em geral à filosofia do bispo irlandês. A despeito de não podermos afirmar que a essência dos objetos externos seja a mesma que a de nosso pensamento, uma vez que isso ultrapassaria os limites de toda experiência possível, temos, contudo, do ponto de vista *empírico*, razão para não confundir os objetos espaciais (externos) com os objetos mentais (internos): conforme Kant argumenta no Segundo Paralogismo, os pensamentos não podem estar incluídos entre os fenômenos externos que intuímos:

Provamos de maneira incontestável na Estética transcendental, que os corpos são simples fenômenos do nosso sentido externo e não coisas em si. De acordo com isto, podemos dizer, com razão, que o nosso sujeito pensante não é corpóreo, isto é, que nos é representado como objeto do sentido interno e não pode, na medida em que pensa, ser um objeto do sentido externo, isto é, nenhum fenômeno no espaço. Isto quer dizer que os seres pensantes nunca podem, como *tais*, apresentar-se a nós entre os fenômenos exteriores ou que não podemos intuir exteriormente os seus pensamentos, a sua consciência, os seus desejos, etc., pois tudo isto é do foro do sentido interno. (A 357).

Trataremos do argumento acima na próxima seção. Por ora, devemos concluir que, do ponto de vista empírico, para Kant, a existência dos objetos externos é completamente independente em relação aos sujeitos. Segue-se que o idealismo transcendental de Kant não implica a tese do fenomenismo ontológico e, portanto, a tese berkeleyana do *esse est percipi*. Por conseguinte, na medida em que os objetos empíricos são ontologicamente *independentes* em relação aos sujeitos em sentido empírico, somos obrigados a dar razão a Kant quando este afirma nos *Prolegômenos* que o idealismo transcendental é o oposto do idealismo de Berkeley.

7.7. Razão 6ª: o sentido externo é irreduzível ao sentido interno

Se possuíssemos apenas um sentido interno, o espaço seria tão só uma representação empírica e, por conseguinte, apreendido *a posteriori* e submetido apenas à forma do tempo. Conforme explica Frangiotti (1994, p. 84), para Berkeley possuímos apenas um sentido interno, uma vez que em sua filosofia a ordem espacial (fornecida pelo

sentido externo) é, em última análise, reduzida à ordem temporal (do sentido interno). Para Kant, pelo contrário, conforme foi explicado na *Estética Transcendental*, nossa sensibilidade possui dois sentidos, o interno e o externo, cada qual, como nota Collins (1999, p. 37), irreduzível ao outro. Tal irreduzibilidade implica que o espaço, como forma do sentido externo, não pode ser um dado empírico e, portanto, que não pode condicionar-se à forma do sentido interno, que é o tempo. Essa impossibilidade também se estende aos objetos contidos no espaço, que não podem ser reduzidos a meras sensações, porquanto estas estão condicionadas apenas à forma do sentido interno, que é o tempo.

Dessa maneira, a irreduzibilidade dos sentidos externo e interno significa que o primeiro não pode revelar representações *subjetivas* ou sensações, mas apenas objetivas¹⁸⁸, isto é, objetos *representados* no espaço, e vice-versa. Como afirma Collins (1999, p. 37), “O sentido externo é receptividade a objetos no espaço, tal como o sentido interno é receptividade a objetos na mente”, de modo que, como observa Matthews (1969, p. 206), enquanto os objetos espaciais não são objetos do sentido interno e estão representados genuinamente tanto no espaço quanto no tempo, os objetos do sentido interno, porém, estão representados apenas no tempo. Devemos concluir que os objetos que afetam os nossos sentidos e que são responsáveis pelos fenômenos externos não são entidades mentais. Como bem argumenta Collins (1999, p. 19), as realidades mentais constituem o reino das representações temporais e não espaciais; as realidades não mentais, porém, aparecem para nós como coisas no espaço. Afirmar o contrário implicaria o colapso da distinção entre os dois sentidos e, conseqüentemente, a negação de um dos princípios elementares da *Estética da Transcendental*.

7.8. Razão 7ª: Kant é um revolucionário, e não um tradicionalista

As interpretações gerais de Kant são divididas por Bird (2006, p. 12) em dois grupos: as interpretações “tradicionalistas” e as “revolucionárias”¹⁸⁹. Entre os intérpretes que Bird coloca no primeiro grupo, estão aqueles que buscam explicitar a posição de Kant no Quarto Paralogismo como uma forma de idealismo subjetivista berkeleyano – leitura que, de acordo com o intérprete, remontaria à resenha de Garve e Feder –, como, por exemplo, Kemp Smith, Strawson e Guyer. Podemos, como vimos, acrescentar também à

¹⁸⁸ Cf. COLLINS, 1999, p. 96.

¹⁸⁹ Como exemplo de autor alinhado às interpretações “revolucionárias” de Kant, Bird menciona Arthur Collins.

lista de Bird as leituras de Turbayne e Van Cleve. Todos esses intérpretes, ao afirmarem implícita ou explicitamente que Kant, no Quarto Paralogismo, emprega “representação” no mesmo sentido empregado por Descartes ou Berkeley quando diz que os fenômenos externos são “meras representações”, afirmam, como consequência, que Kant está comprometido com a concepção tradicional do conceito de representação, cujas raízes, segundo Bird (2006, p. 11), pode-se remontar a Descartes. Em suma, os intérpretes “tradicionalistas” equiparam a noção de *Vorstellung* à noção cartesiana de “ideia”¹⁹⁰, a qual, de acordo com Allison (1973, p. 56), é basicamente a mesma de Berkeley, uma vez que este, diferentemente de Kant, “nunca rompeu realmente com a teoria cartesiana das ideias”, e então afirmam que Kant reduz os objetos no espaço a “ideias” em sentido cartesiano ou berkeleyano.

Acontece que, como consequência de afirmarem a equivalência entre a *Vorstellung* kantiana e a “ideia” cartesiana, tais intérpretes acabam por atribuir a Kant a tese cartesiana da prioridade da percepção dos objetos internos (representações “em mim”) sobre a percepção dos objetos externos¹⁹¹ (objetos “fora de mim”), de maneira que a leitura desses intérpretes “tradicionalistas” produz um Kant subjetivista *à la* Berkeley, a quem não restaria outra alternativa senão justificar a objetividade da experiência externa com base na experiência interna. Assim, nesta leitura de cunho subjetivista, uma vez que os objetos da experiência externa são reduzidos a “ideias” ou representações (em sentido empírico), a única coisa que o sujeito pode conhecer são, conseqüentemente, os seus próprios estados de consciência.

É verdade que, se reduzirmos os objetos externos a “ideias” ou sensações, a experiência externa torna-se uma modalidade da experiência interna e, em consequência, *imediata*. Afinal, demonstrar que a percepção dos objetos externos é imediata é, de fato, o objetivo de Kant ao refutar o idealismo cético no Quarto Paralogismo, e neste ponto parece não haver desacordos entre a maioria dos intérpretes. Por isso Kemp Smith pôde, como vimos, acusar Kant de refutar o idealismo cartesiano por meio do idealismo ainda mais subjetivo de Berkeley. Visto que Kant não esclarecera o sentido em que considera as representações no Quarto Paralogismo, a interpretação subjetivista pareceria

¹⁹⁰Turbayne (1955), como vimos, manifestara preferência por essa maneira de traduzir *Vorstellung*.

¹⁹¹ É isto que se deve entender por “subjetivismo”. Cf. COLLINS, 1999, pp. 8-9. Além de Bird (2006) e Collins (1999), Abela (2002) é outro que se opõe à tese que se convencionou chamar na literatura de “*Cartesian framework*” (Allais, 2007, p. 460, nota 4), isto é, a tese de acordo com a qual o idealismo transcendental de Kant estaria comprometido com a tese cartesiana da prioridade da experiência dos objetos internos sobre a experiência dos objetos externos, já que apenas aquela seria imediata.

perfeitamente justificável. Porém, tal leitura, negada pelo próprio Kant em todas as passagens dos *Prolegômenos* quanto da segunda edição da *CRP* que discutimos, esbarra em todas as razões contrárias que expusemos até aqui, duas das quais parecem mostrar-se decisivas contra ela: a) Kant considera as representações em sentido *transcendental*, e não em sentido *empírico*; b) não podemos intuir “ideias” pelo sentido externo. Estas são razões “externas” que demonstrariam a incoerência da leitura subjetivista; no entanto, além dessas razões, também podemos encontrar em tal leitura uma incoerência *interna* que parece questionar sua legitimidade desde a base. Vejamos.

O objetivo de Kant no Quarto Paralogismo é rejeitar o pressuposto cartesiano do idealismo empírico segundo o qual apenas nossos estados de consciência são percebidos imediatamente e que, por conseguinte, nosso conhecimento dos objetos externos não é imediato, o que permite a Descartes colocá-los provisoriamente sob dúvida, já que sua existência necessitaria ser inferida. O problema é que os objetos cuja existência fora posta em dúvida por Descartes *não* são “ideias”, mas sim *objetos físicos no espaço*. Se, então, Kant pretende realmente refutar o idealismo empírico, como poderia fazê-lo reduzindo os objetos físicos espaciais a conteúdos de consciência (“ideias”) quando, em vez disso, para que seja coerente, deveria provar que o que realmente percebemos de modo imediato são *objetos físicos no espaço*, e não “ideias”? Caso realmente adotasse a posição subjetivista, então a suposta rejeição do idealismo empírico por Kant no Quarto Paralogismo e a sua afirmação de que é um “realista empírico” seriam, para seus leitores, como bem expressou Collins (1999, p. 61), uma verdadeira “piada de mau gosto”. Na leitura subjetivista, o preço pago pela refutação do idealismo cartesiano é a conversão do realismo empírico kantiano em uma espécie de idealismo empírico, o que é absurdo.

No Quarto Paralogismo, Kant não afirma que nosso conhecimento dos objetos externos é imediato porque eles são “representações” em sentido cartesiano. Em vez disso, o filósofo alemão assevera que os objetos externos, e não a *sua* representação, é que são percebidos na intuição externa representados no espaço e no tempo tão imediatamente quanto são percebidos os objetos internos na intuição interna, representados apenas no tempo. Dessa maneira, os objetos dos quais temos percepção imediata são, na verdade, os mesmos objetos físicos no espaço postos sob o regime da dúvida metódica por Descartes. Em outras palavras, como argumenta Collins (1999, p. 35), nós temos consciência imediata não *de* representações *de* objetos externos, mas sim *de* objetos externos representados por meio de nossas faculdades de representação. Dessa maneira, perceber um objeto é representá-lo: “a percepção é a representação de uma

realidade” (A 374). Na medida em que estão representados sob as relações sensíveis do espaço e do tempo, que são representações *a priori*, os objetos externos podem ser chamados por Kant de “meras representações” sem com isso implicar qualquer contradição entre o Quarto Paralogismo e a Refutação do Idealismo.

Kant, como já vimos, não concebe uma “representação” como ideal ou subjetiva no sentido de ela ser uma representação empírica, como o são as “ideias” cartesianas ou berkeleyanas, que estão sujeitas apenas a relações temporais, mas não espaciais; Kant concebe “representação” do ponto de vista da reflexão crítica sobre as condições necessárias de nosso conhecimento *a priori* dos objetos, ou seja, em sentido *transcendental*. Por isso, como observa Allison (1973, p. 52), a posição kantiana é completamente original em face da tradição filosófica vigente em seu tempo, tendo Kant concebido um sentido inédito para “representação”, de maneira que a noção kantiana de *Vorstellung*, ao referir-se aos objetos externos, não pode ser equiparada à “ideia” cartesiana ou berkeleyana. Kant é, pois, um revolucionário, e não um tradicionalista. Devemos concluir, por conseguinte, que o idealismo transcendental de Kant não está comprometido com a tese cartesiana da prioridade epistemológica da percepção dos objetos internos sobre a percepção dos objetos externos. Kant não é, portanto, um subjetivista.

CONCLUSÃO

Em suma, intérpretes como Kemp Smith, Turbayne, Van Cleve e, de forma não explícita, Strawson e Guyer, consideram que a noção kantiana de “representação” no contexto do Quarto Paralogismo equivale à noção berkeleyana de “ideia”. Visto que a tese do fenomenismo, isto é, a tese segundo a qual os fenômenos são representações, é inerente ao próprio conceito de idealismo transcendental, isso significaria dizer que o idealismo kantiano tal como exposto no Quarto Paralogismo é idêntico ao berkeleyano. O objetivo deste trabalho foi colocar à prova essa leitura, a que chamamos “leitura berkeleyana”, a qual, conforme argumentamos, remonta à Resenha de Gotinga. Queríamos saber: é o idealismo transcendental realmente distinto do idealismo berkeleyano? Existe algum critério no Quarto Paralogismo que nos permitiria distinguir o idealismo transcendental de Kant do idealismo subjetivista de Berkeley?

Kant estabeleceu no Quarto Paralogismo, em A 373, uma distinção segundo a qual os fenômenos devem ser considerados sob dois sentidos, o empírico e o transcendental. Uma vez que os fenômenos externos são representações, tal distinção se aplica também a estas, de modo que esta distinção nos permitiu determinar se as representações kantianas são ou simplesmente representações em sentido empírico, como as ideias berkeleyanas, ou se são representações em sentido transcendental, sentido esse até então inédito na história da filosofia. Como resultado do delineamento das consequências que se seguem da aplicação da distinção empírico \times transcendental à noção kantiana de “representação”, foi possível verificar que esta noção não equivale à noção berkeleyana de “ideia”, uma vez que esta é admitida como uma representação em sentido *empírico*, ao passo que aquela é uma representação em sentido *transcendental*.

Concluimos, portanto, que o idealismo transcendental de Kant não está comprometido com a tese berkeleyana do fenomenismo ontológico, o que só seria verdade se Kant considerasse os fenômenos externos como representações em sentido *empírico*. Em contrapartida, o filósofo alemão considera que os fenômenos são representações em sentido *transcendental*. Seu fenomenismo é, por isso, “epistêmico”, isto é, referente às condições necessárias de uma *experiência* possível dos objetos; e não ontológico, isto é, referente às condições necessárias de *existência* dos objetos. Uma vez que a tese do fenomenismo é intrínseca ao conceito de idealismo transcendental, este está

essencialmente comprometido com a espécie de fenomenismo que determinamos como “epistêmica”. Conforme vimos, o Quarto Paralogismo somente seria realmente incompatível com a Refutação do Idealismo se o idealismo transcendental fosse comprometido com a tese do fenomenismo ontológico. Provamos, porém, que essa tese é falsa. Se nossa prova é válida, então se segue que não há incompatibilidade entre o Quarto Paralogismo e a Refutação do Idealismo; temos, pois, de dar razão a Kant quando este afirma que a diferença entre as duas refutações do idealismo empírico da *CRP* é apenas uma diferença na maneira de provar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. Bibliografia Primária:

- BERKELEY, George. **Tratado sobre os princípios do conhecimento humano, Três Diálogos entre Hilas e Filonous em Oposição aos Céticos**. Tradução de Vieira de Almeida e Antônio Sérgio. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- _____. **Principles of Human Knowledge and Three Dialogues**. [Ed. Howard Robinson] Oxford: Oxford University Press, 1996.
- DESCARTES, René. **Discurso do método, Meditações, Objeções e Respostas, As Paixões da Alma, Cartas**. Tradução de Jacob Guinsburg e Bento Prado Jr. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- KANT, Immanuel. Forma e princípios do mundo sensível e inteligível (1770). In: **Escritos pré-críticos**. Tradução de Paulo R. Licht dos Santos. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 219-282.
- _____. **Lógica**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- _____. **Prolegómenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. **Kritik der reinen Vernunft**. Ed. J. Timmermanns. Hamburg: Meiner, 1998.
- _____. **Critique of Pure Reason**. Tradução de Paul Guyer e Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique. Morujão. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- _____. KANT, I. **Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie de Wissenschaften**. Berlim: G. Reimer/W. de Gruyter, 1902-1983.
- ZWEIG, Arnulf (Ed.). **Kant's Philosophical Correspondence**. Tradução de Arnulf Zweig. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

II. Bibliografia Secundária:

- ABELA, Paul. **Kant's Empirical Realism**. New York: Oxford University Press, 2002.
- ALLAIS, Lucy. Kant's One World: Interpreting "Transcendental Idealism". **British Journal for the History of Philosophy**, London, v. 12, n. 4, 2004, pp. 655-684.
- _____. Kant's Idealism and the Secondary Quality Analogy. **Journal of the History of Philosophy**, v. 43, n. 3, 2007, pp. 459-484.
- _____. Transcendental Idealism and the Transcendental Deduction. In: SCHULTING, Dennis; VERBURGT, Jacco (Eds.). **Kant's Idealism: New Interpretations of a Controversial Doctrine**. New York: Springer, 2011, pp. 91-108.
- _____. **Manifest reality: Kant's idealism & his realism**. New York: Oxford University Press, 2015.
- _____. Strawson and Transcendental Idealism. **European Journal of Philosophy**, v. 24, n. 4, 2016, pp. 892-906.
- ALLISON, Henry. Kant's Critique of Berkeley. **Journal of the History of Philosophy**, v. 11, n. 1, 1973, pp. 43-63.
- _____. Kant's Refutation of Realism. **Dialectica**, v. 30, n. 2-3, 1976, pp. 223-253.
- _____. **Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense**. New Haven: Yale University Press, 1983.
- _____. Transcendental Idealism: The 'Two Aspect' View. In: OUDEN, Bernard den; MOEN, Marcia (Eds.). **New Essays on Kant**. New York: Lang, 1987, pp. 155-178.
- _____. **Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense**. 2. ed. New Haven: Yale University Press, 2004.
- _____. Kant's Transcendental Idealism. In: BIRD, Graham (Org.). **A Companion to Kant**. Malden: Blackwell, 2006, pp. 111-124.
- ALTMAN, Matthew C. Introduction: Kant the Revolutionary. In: ALTMAN, Matthew C. (Ed.). **The Palgrave Kant Handbook**. London: Macmillan, 2017, pp. 1-17.
- AMERIKS, Karl. Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy. **American Philosophical Quarterly**, v. 19, n. 1, Jan. 1982, pp. 1-24.
- _____. **Kant's theory of mind: an analysis of the paralogsms of pure reason**. New York: Oxford University Press, 2000.

- _____. Introduction: interpreting German Idealism. In: AMERIKS, Karl (Org.). **The Cambridge Companion to German Idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 1-17.
- _____. **Interpreting Kant's Critiques**. New York: Oxford University Press, 2003.
- _____. **Kant and the Historical Turn: Philosophy as Critical Interpretation**. New York: Oxford University Press, 2006.
- _____. Kant's Idealism on a Moderate Interpretation. In: SCHULTING, Dennis; VERBURGT, Jacco (Eds.). **Kant's Idealism. New Interpretations of a controversial doctrine**. Dordrecht: Springer, p. 91-108, 2011.
- BADER, Ralf M. The Role of Kant's Refutation of Idealism. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, v. 94, n. 1, 2012, pp. 53-73.
- BAUM, Manfred. The B-Deduction and the Refutation of Idealism. **The Southern Journal of Philosophy**, v. 25, n. 1, 1986, pp. 89-107.
- _____. Objects and Objectivity in Kant's First *Critique*. In: SCHULTING, Dennis; VERBURGT, Jacco (Eds.). **Kant's Idealism: New Interpretations of a Controversial Doctrine**. New York: Springer, 2011, pp. 55-70.
- BECKENKAMP, Joãozinho. **Introdução à filosofia crítica de Kant**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.
- BEISER, Frederick. The Enlightenment and idealism. In: AMERIKS, Karl (Org.). **The Cambridge Companion to German Idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 18-36.
- _____. **German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.
- _____. O desenvolvimento intelectual de Kant: 1746-1781. In: GUYER, Paul (org.). **Kant**. Tradução de Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias & Letras, 2009, pp. 45-84.
- BIRD, Graham. **Kant's Theory of Knowledge**. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.
- _____. **The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason**. Chicago and La Salle: Open Court, 2006.
- BUNGE, Mario. **Chasing Reality: Strife over Realism**. Toronto: University of Toronto Press, 2006.
- BURNHAM, Douglas; YOUNG, Harvey. **Kant's Critique of Pure Reason: An Edinburgh Philosophical Guide**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

- BUROKER, Jill Vance. **Space and Incongruence: The Origin of Kant's Idealism**. Dordrecht: D. Reidel, 1981.
- _____. **Kant's Critique of Pure Reason: An Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- CARANTI, Luigi. The Problem of Idealism in Kant's Pre-critical Period. **Kant Studien**, v. 95, n. 3, 2004, pp. 283-303.
- _____. **Kant and the scandal of philosophy: the Kantian critique of Cartesian scepticism**. Toronto: University of Toronto Press, 2007.
- CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- CODATO, Luciano. Extensão e forma lógica na *Crítica da razão pura*. **Discurso**, n. 34, 2004, pp. 145-202.
- COLLINS, Arthur. **Possible Experience: Understanding Kant's Critique of Pure Reason**. Berkeley: University of California Press, 1999.
- DALBOSCO, Cláudio Almir. **O idealismo transcendental de Kant**. Passo Fundo: EDIUPF, 1997.
- DICKER, Georges. **Perceptual Knowledge: An Analytical and Historical Study**. London: D. Reidel, 1980.
- DUDLEY, Will. **Idealismo alemão**. Tradução de Jacques A. Wainberg. Petrópolis: Vozes, 2013.
- DYCK, Corey W. **Kant and Rational Psychology**. New York: Oxford University Press, 2014.
- EWING, A. C. **A short commentary on Kant's Critique of Pure Reason**. London: The University of Chicago Press, 1938.
- FINCHAM, R. M. Transcendental Idealism and the Problem of the External World. **Journal of the History of Philosophy**, v. 49, n. 2, 2011, pp. 221-241.
- FONSECA, Renato Duarte. Predicação e extensão conceitual em Kant: problemas. **Manuscrito**, v. 35, n. 1, 2012, pp. 115-157.
- FÖRSTER, Eckart. As mudanças no conceito kantiano de Deus. **Studia Kantiana**. v. 1, n. 1, 1998, pp. 29-52.
- GARDNER, Sebastian. **Routledge Guide book to Kant and the Critique of Pure Reason**. London: Routledge, 1999.
- GUYER, Paul. **Kant and the Claims of Knowledge**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

- _____. **Kant**. London: Routledge, 2006.
- HANNA, Robert. **Kant and the Foundations of Analytic Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. **Kant: Crítica da Razão Pura: os fundamentos da filosofia moderna**. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Loyola, 2013.
- JANAWAY, Christopher. **Self and World in Schopenhauer's Philosophy**. New York: Oxford University Press, 1989.
- JANKOWIAK, T. Kantian Phenomenalism Without Berkeleyan Idealism. **Kantian Review**, v. 22, n. 02, 2017, p. 205-231.
- JAUERNIG, Anja. **The World According to Kant: Appearances and Things in Themselves in Critical Idealism**. New York: Oxford University Press, 2021.
- JUSTIN, Gale D. On Kant's Analysis of Berkeley. **Kant-Studien**, Berlin/New York, vol. 65, n. 1-4, pp. 20-32, 1974.
- KALIL, P. J. E. **Berkeley's A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge: An Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- KEMP SMITH, Norman. **A commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"**. New York: Macmillan, 1923.
- KUEHN, Manfred. Kant's critical philosophy and its reception – the first five years (1781-1786). In: GUYER, Paul (Ed.). **The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 630-663.
- LANDIM FILHO, Raul. Descartes: "Idealista Empírico e Realista Transcendental"?. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 23, n. 74, 1996, pp. 313-343.
- _____. Idealismo ou realismo na Filosofia Primeira de Descartes: análise da Crítica de Kant a Descartes no IVº Paralogismo da CRP [A]. **Analytica**, v. 2, n. 2, 1997, pp. 129-159.
- LANGTON, Rae. **Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves**. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- LICHT DOS SANTOS, P. R. A teoria do objeto transcendental. **O que nos faz pensar**, n. 19, 2005, pp. 109-148.

- _____. A unidade da intuição e a unidade da síntese. In: KLEIN, Joel Thiago (Org.). **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: NEFIPO, 2012, pp. 145-178.
- _____. O enigma da representação na Crítica da razão pura entre epistemologia e idealismo absoluto. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 27, n. 42, 2015, pp. 733-758.
- LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- MATTHEWS, H. E. Strawson on Transcendental Idealism. **The Philosophical Quarterly**, v. 19, n. 76, 1969, pp. 204-220.
- MELNICK, Arthur. **Kant's Analogies of Experience**. Chicago and London: University of Chicago Press, 1973.
- MENSCH, Jennifer. Kant and the Problem of Idealism: On the Significance of the Göttingen Review. **The Southern Journal of Philosophy**, v. 44, n. 2, 2006, pp. 297-317.
- MILLER, George W. Kant's first edition refutation of dogmatic idealism. **Kant-Studien**, Berlin/New York, vol. 62, n. 1-4, 1971, pp. 298-318.
- MORGAN, Vance G. Kant and Dogmatic Idealism: A Defense of Kant's Refutation of Berkeley. **The Southern Journal of Philosophy**, v. 23, n. 2, 1993, pp. 217-237.
- NADLER, Steven. The Doctrine of Ideas. In: **The Blackwell Guide to Descartes's Meditations**. Malden: Blackwell, 2006, pp. 86-103.
- OBERST, M. Kant, Epistemic Phenomenalism, and the Refutation of Idealism. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, n. 100, v. 2, 2018, pp. 172-201.
- PATON, H. J. **Kant's metaphysic of experience**. (Volumes 1 e 2). London: George Allen & Unwin, 1936.
- PEREIRA, R. H de Sá. Transcendental Idealism, Noumenal Metaphysical Monism and Epistemological Phenomenalism. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, 2018, pp. 81-104.
- _____. Phenomenalism and Kant. **Con-Textos Kantianos**, n. 13, Jun. 2021, pp. 245-258.
- PIERCE, Kenneth L. What Descartes Doubted, Berkeley Denied, and Kant Endorsed. **Dialogue: Canadian Philosophical Review**, v. 58, n. 1, 2019, pp. 31-63.
- PIPPIN, Robert. **Kant's Theory of Form**. New Haven and London: Yale University Press, 1982.

- REGO, Pedro Costa. Idealismo e refutação do idealismo na filosofia crítica de Kant. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 127, Jun. 2013, pp. 63-87.
- ROBINSON, Hoke. Two Perspectives on Kant's Appearances and Things in Themselves. **Journal of the History of Philosophy**, v. 32, n. 3, 1994, pp. 411-441.
- ROCKMORE, Tom. **On constructivist epistemology**. Lanham: Rowman & Littlefield, 2005.
- ROHDEN, Valerio. O sentido do termo "Gemüt" em Kant. **Analytica**, v. 1, n. 1, 1993, pp. 61-75.
- RUSSELL, Bertrand. **Análise da Matéria**. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- SCHULTING, Dennis. Kant's Idealism: The Current Debate. In: SCHULTING, Dennis; VERBURGT, Jacco (Eds.). **Kant's Idealism: New Interpretations of a Controversial Doctrine**. New York: Springer, 2011, pp. 1-25.
- STANG, Nicholas F. **Kant's Modal Metaphysics**. New York: Oxford University Press, 2016.
- STRAWSON, Peter. **The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason**. London: Methuen, 1966.
- TORRETTI, Roberto. **Manuel Kant: estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica**. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, 1967.
- TURBAYNE, Colin. Kant's refutation of dogmatic idealism. **The Philosophical Quarterly**, v. 5, n. 20, 1955, pp. 225-244.
- URSOM, J. O. **Berkeley**. Tradução de Jaimir Conte. Disponível em: <http://conte.prof.ufsc.br/txt-urmsom-pdf>. Acesso em: 28 de out. de 2021.
- VAN CLEVE, James. **Problems from Kant**. New York: Oxford University Press, 1999.
- VOGELMANN, Rafael Graebin. Representation and Phenomenalism in the *Critique of Pure Reason*. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 24, n. 1, 2019, pp. 151-172.
- WAXMAN, Wayne. **Kant's Anatomy of the Intelligent Mind**. New York: Oxford University Press, 2014.
- WILSON, Margaret Dauler. Kant and 'The Dogmatic Idealism of Berkeley'. **Journal of the History of Philosophy**, v. 9, n. 4, 1971, pp. 459-475.
- _____. **Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy**. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- WOOD, Allen W. **Kant**. Tradução de Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.