

## ACERCA DO CONCEITO DE FENÔMENO NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

*Juan Adolfo Bonaccini, PhD.*

### **Abstract**

*The notion of Appearance (Erscheinung) plays a fundamental role in Kant's Critical Philosophy. It functions in the Kritik der reinen Vernunft<sup>1</sup> as the key notion by opening the gates to the transcendental point of view and by locking reason out of traditional metaphysics. This claim has often been accepted by Kantians and other philosophers. Yet there has been a longstanding polemic concerning the epistemological legitimacy of the notion, mostly because of its implications. Some of these implications and some of the main historical objections raised against this notion since the time of German Idealism are analysed, and it is argued that, even from a transcendental point of view, the notion of Appearance involves a paradox. This difficulty is not, however, due*

---

<sup>1</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. Hamburg: Felix meiner Verlag, 141956 (Nachdruck von 1971). Como é de praxe, citamos o número da página precedido pelas letras A ou B, que indicam respectivamente a primeira (Riga: J.F.Hartknoch, 1781) ou a segunda (Riga: J.F.Hartknoch, 1787) das edições.

*to a simple mistake on Kant's part, but arises for any theoretical standpoint in the light of the problems of grounding and of justification.*

**Key-Words:** *Transcendental Idealism; Appearance; Thing in Itself; Objections; Paradox.*

### **Resumo**

*O conceito de fenômeno (Erscheinung) cumpre um papel fundamental na filosofia de Kant. Na Crítica da Razão Pura<sup>2</sup>, constitui a chave que abre todas as portas à filosofia transcendental e as fecha à metafísica tradicional. Isto parece ser um ponto pacífico para os kantianos e para muitos outros. O que, contudo, tem gerado uma ampla polêmica é o estatuto de legitimidade deste conceito, sobretudo em função de suas implicações. O presente texto pretende elucidar algumas dessas implicações à luz dos argumentos de Kant e de objeções que foram levantadas por filósofos e intérpretes desde a época do Idealismo Alemão. Meu intuito é o de evidenciar um problema. Sugiro que o conceito implica um paradoxo, mas que este não se deve imputar a um erro de Kant, e sim a uma dificuldade essencial a todo discurso teórico do ponto de vista de sua fundamentação.*

**Palavras-chave:** *Idealismo Transcendental - Fenômeno - Coisa em si - Paradoxo - Objeções.*

## 1

Aparentemente existiriam duas possíveis estratégias para a análise do conceito de fenômeno. A primeira consistiria em frisar cada uma das passagens onde Kant apresenta, define e justifica a sua necessidade, a fim de poder contar com elementos suficientes para elucidá-lo. Neste caso, poderíamos partir do conceito de intuição, tal como Kant faz no início da Estética, para mostrar o que ele quer dizer quando define fenômeno inicialmente como “o objeto indeterminado de uma intuição empírica”<sup>2</sup> e explicar por que é preciso distinguir a forma

---

<sup>2</sup> B34.

da matéria do fenômeno; poderíamos somar a isso as conseqüências que Kant apresenta na própria Estética e tentar ver como elas cobram sentido na Analítica, notadamente com o “novo” estatuto que o conceito recebe na da Analítica dos Princípios, no capítulo que trata de distinção entre Fenômenos e Nôúmenos” .

No entanto, existem no meu entender duas boas razões para recusar esta primeira estratégia. A primeira é simples: semelhante abordagem exigiria ultrapassar os limites de um *paper* (inicialmente destinado à leitura num congresso, como aqui é o caso). A segunda reside em que não é preciso comentar em detalhe as principais passagens onde Kant se refere explicitamente ao conceito de fenômeno para examinar o seu estatuto. Basta resumi-las a um argumento ou a um conjunto de argumentos. Dessa maneira podemos reduzir a questão a um mínimo de princípios, como Kant aconselhava<sup>3</sup> , e torná-la mais clara. Desta convicção parte a segunda estratégia, que foi a escolhida para a presente exposição.

A segunda estratégia parte do pressuposto que Kant apresenta uma tese e que o cerne do que ele propõe pode ser considerado como o desenvolvimento de um único argumento. Mas este pressuposto não é injustificado, se é verdade que o próprio Kant fornece explicitamente subsídios para fundamentá-lo. Inclusive constitui um ponto pacífico entre vários estudiosos<sup>4</sup>. Trata-se da tese do chamado “Idealismo Transcendental”. Nestes termos, a estratégia escolhida consistirá em dizer que o conceito de fenômeno é um elemento fundamental desta tese e que por isso mesmo pode ser elucidado à luz do conceito do “Idealismo Transcendental”. A estratégia supõe, portanto, que o argumento de Kant

---

<sup>3</sup> “Já se ganha muito quando um conjunto (Menge) de investigações é conduzido à fórmula de um único problema (Aufgabe)” (B19); cf. B361.

<sup>4</sup> Veja-se Paton, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience*. London/New York: Allen & Unwin. 21951 ( II Volumes) , I p. 42; Strawson, P.F. *The Bounds of Sense*. London: Methuen & Co. 1966, p.25. As leituras de Ewing, A.C. (*A Short Commentary on Kant's Critique of pure Reason*. Chicago: The University of Chicago Press.1938, pp.9ss), Lebrun, G. (*Kant e o Fim da Metafísica*. Trad. de C.A. Ribeiro de Moura.

nos permite analisar o conceito de fenômeno porque este é uma de suas condições. Isto significa, por sua vez, que sem o conceito de fenômeno não subsiste nem se pode formular a tese do Idealismo Transcendental. E que se ele trouxer implícitas quaisquer dificuldades, as mesmas irão afetar toda a tese. A questão que nos ocupa agora pode ser formulada da seguinte maneira: qual a tese do Idealismo Transcendental, ou melhor, qual o argumento central de Kant?

## 2

O argumento de Kant poderia ser reconstruído da seguinte maneira: “não conhecemos as coisas tal como elas são nelas mesmas, mas isto não significa negar sua existência porque *conhecemos suas aparições*, i.é, seus fenômenos”.

Ora bem, como se explica esse argumento? Quais as condições sob as quais ocorre sua exposição?

No meu entender ele se baseia num problema; no impasse gerado pelas antinomias da metafísica tradicional. A partir desse problema Kant avança dois sub-argumentos que sustentam o argumento central do Idealismo Transcendental.

O problema surge a partir da indiferença e do ceticismo fomentados pelo dogmatismo da metafísica tradicional<sup>5</sup> –<sup>1</sup>/<sub>2</sub> definido por Kant como o uso da razão para além da experiência sem um exame

---

São Paulo: M.Fontes.1993, p.4), e Allison, H.E. (*Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation an Defense*. New Haven/London: Yale University Press.1983, pp.3ss/25ss.) não me parecem incompatíveis com esta estratégia. Talvez o opositor mais ferrenho de uma exegese semelhante seja Hans Vaihinger (*Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*.. (I. Band 1881/II. Band 1892). Herausgegeben von R.Schmidt. Stuttgart: Union Deutsche Verlagsgesellschaft.2 1922 (Neudruck: Scientia Verlag Aalen. 1970), quem considerava impossível reduzir a Crítica a um único elemento (I, p.448).

<sup>5</sup> A IX - X.

prévio da sua capacidade<sup>6</sup>. Com base nesta atitude a filosofia anda em círculos, freqüentemente volta atrás, via de regra quando mais parece se aproximar do fim, e não consegue chegar a um consenso, mergulhando em contradições e desavenças<sup>7</sup>. Este problema irá mostrar que é a falta de um critério seguro o que impede a metafísica de encetar o “caminho seguro de uma ciência”<sup>8</sup> e leva os interlocutores ao conflito<sup>9</sup>. E uma vez que os argumentos dos metafísicos se contrariam uns aos outros, mas são aparentemente coerentes do ponto de vista lógico, o conflito da opiniões e dos sistemas de metafísica patenteia um conflito da razão consigo mesma: uma aporia aparentemente insolúvel que abriga a própria razão a um rigoroso auto-exame<sup>10</sup>. É precisamente esta situação que conduz aos dois sub-argumentos (1,2) que operam como condições da formulação do argumento principal do Idealismo Transcendental (3):

1. Se o pressuposto básico dos metafísicos é que mediante a razão pura é possível conhecer as coisas tal como elas são nelas mesmas, mas isso levou a *inúmeras contradições* (mais precisamente: provocou antinomias até agora insolúveis), então ele deve ser abandonado sob a suspeita de conter um erro oculto nas premissas;

---

<sup>6</sup> B XXXV.

<sup>7</sup> Cf. B VII/B XIV.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Vide B XX. Cf. com B8 e B 434ss; cf. *Kritik der praktischen Vernunft* (doravante *KpV*), A193, in: *Werke in zwölf Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 61982, VII, pp.234-235. Sobre o problema das antinomias da metafísica cf. nossos trabalhos: *A Dialética em Kant e Hegel*. (Dissertação de Mestrado apresentada ao Depto. de Filosofia do IFCS/UFRJ e aprovada em 28/05/93) (no prelo), pp.7ss; “Del motivo último y rector de la *Crítica de la Razón Pura*” in: *Anais da VII Semana Internacional de Filosofia*. Rio de Janeiro. 1992, Vol.I, pp.148-155. Cf. também com Erdmann, B. *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*. Leipzig: Fues's (R.Reiland).I. Bd.1882/II. Bd.1884 (Neudruck: Hrsg. Von N. Hinske. Stuttgart: Bad Cannstadt: Frommann- Holzboog.1992), II, pp. XXIVss/XXVIss.

<sup>10</sup> B 434 ss: *KpV*, A193.

2. Aparentemente haveria uma falácia no procedimento geral dos metafísicos dogmáticos, pois eles pretendem obter um conhecimento a priori das coisas em si mesmas através da simples análise de seus conceitos<sup>11</sup>. Porém, para saber algo a priori das coisas nelas mesmas seria preciso que elas fossem dadas primeiramente de algum modo, mas nesse caso já não se poderia saber a priori nada a respeito delas<sup>12</sup>. Além disso, mediante análise conceptual posso apenas trazer à tona o que está implícito num conceito<sup>13</sup>, mas disso não se segue de modo algum que o conceito seja verdadeiro. Donde se segue que seria um *contra-senso* pretender um conhecimento a priori das coisas em si mesmas. E basicamente por duas razões: 2.1) ou bem não seria a priori, e neste caso não haveria conhecimentos universais e necessários que não fossem analíticos, o que contraria o progresso das ciências, visto que o acúmulo de novos conhecimentos cuja validade universal é reconhecida por todos não se deixa explicar como simples resultado da dedução (análise) a partir de conceitos e proposições já conhecidos; 2.2) ou então ele seria um conhecimento a priori, mas não seria um conhecimento das coisas em si mesmas; pois, afinal, como se poderia conhecer a priori qualquer coisa em si mesma, antes mesmo que ela fosse dada? Para tanto seria preciso que nosso entendimento fosse intuitivo: um entendimento capaz de ver uma coisa no mero ato de pensá-la, em sua essência mais recôndita, o que só poderia ocorrer, por sua vez, sob a condição de que o mero ato de pensar um objeto fosse suficiente para produzi-lo, como se os objetos reais fossem as idéias de uma mente divina. Mas isto também é impossível porque somos seres racionais finitos<sup>14</sup>. Somente uma inteligência infinita seria capaz de criar as coisas no mero ato de pensá-las.

3. Mas, e se não conhecêssemos as coisas tal como elas são em si mesmas; se as conhecêssemos apenas na medida em que se manifestam diante de nós, travando *relação* conosco a partir das

---

<sup>11</sup> Ver B XXXV e comparar com B XXX.

<sup>12</sup> B XVII - comparar com *Prolegômenos*, §§ 14,15,16 - A72-75 (Werke V, pp. 159ss.).

<sup>13</sup> B10-11.

<sup>14</sup> É o que está implicado já no §1 da Estética Transcendental, e explícito no §8 e na III capítulo da Analítica dos Princípios.

condições subjetivas da nossa sensibilidade e do nosso entendimento, e as captássemos então segundo as limitações do nosso “aparelho cognitivo”, de acordo com a capacidade e estrutura da nossa mente finita, incapaz de conhecer realidades últimas? Nesse caso, poderíamos saber algo a priori das coisas antes mesmo que elas nos fossem dadas, muito embora esse saber nada pudesse dizer a respeito da essência das mesmas, mas tão-somente ao modo como aparecem para nós sob o crivo das nossas faculdades cognitivas. É o que Kant sugere numa célebre passagem do Prefácio:

“... se a intuição tivesse que se regular pela natureza dos objetos [enquanto coisas em si - J.A.B], não vejo como se poderia saber algo a priori a respeito desta última; se, porém, o objeto (como objeto dos sentidos) [como fenômeno -J.A.B.] se regular pela natureza da nossa faculdade de intuição, então poderei muito bem me representar esta possibilidade...”<sup>15</sup>.

Deste modo se explica o caminho pelo qual Kant chega a formular o seu argumento: se com base no pressuposto que conhecemos coisas em si mesmas fomos levados a inúmeras contradições, e se é vão para os seres humanos o fato de pretenderem um conhecimento a priori das coisas em si mesmas, então *façamos o experimento* de considerar que não conhecemos objetos que são coisas em si mesmas, mas sim objetos que são *fenômenos*, i. é, *aparições de coisas que nelas mesmas desconhecemos*.

Eis a tese do Idealismo Transcendental.

Que ela não faz sentido sem o conceito de fenômeno, depreende-se tanto das considerações que fizemos acima como das observações explícitas de Kant, por exemplo, no Prefácio (B), na Crítica do Quarto Paralogismo (A), no capítulo sobre a chave da Solução das Antinomias Cosmológicas (B) - que é justamente o Idealismo Transcendental - e em

---

<sup>15</sup> BXVI-XVII.

vários outros lugares, funcionando em certo modo como um *Leitmotiv* e perpassando todos os movimentos dessa sorte de sinfonia conceptual que é a Crítica. Não obstante, é sobretudo na Estética onde o conceito é estabelecido. Notadamente, nos argumentos que Kant extrai das exposições metafísica e transcendental do espaço e do tempo, onde nos é dito que: 1) se objetos são dados à sensibilidade, então são necessariamente submetidos a certas condições de intuição, e por isso são considerados fenômenos (porque as coisas em si não se submetem em princípio a essas condições, não seriam espaço-temporais, ou seja, não deveriam ser pensadas assim porque *ao se submeterem* às coordenadas do espaço e do tempo *passariam a ser* fenômenos); e 2) como essas condições são inalienáveis do nosso modo de conhecer não podemos conhecer jamais coisas em si mesmas. Donde se seguiria que se a tese do Idealismo Transcendental não faz sentido sem o conceito de fenômeno, e este não faz sentido sem seu correlato, a saber, o conceito de coisa em si, uma vez que fenômenos são aparições de coisas em si, (i.é, coisas que se subordinam a um certo conjunto de condições), então tampouco se pode entender a tese de Kant (tese que a princípio é formulada como uma hipótese capaz de resolver o problema inicial das aporias da metafísica) sem o conceito de coisa em si. Sem pressupor coisas existindo independentemente de nós e de nossas condições subjetivo-cognitivas, coisas capazes de afetar os sentidos e fornecer de algum dado a matéria dos objetos para que seja subordinada às condições da nossa sensibilidade e constitua a percepção de fenômenos que ocupam espaço e persistem no tempo; sem isso a tese de Kant não faz nem pode fazer sentido.

Se isso for verdade, porém, parece que a tese de Kant se vê ameaçada por graves circunstâncias. Por um lado, é bem verdade que o argumento de Kant se apresenta como uma alternativa aparentemente viável para abolir o impasse criado pela metafísica. Mas por outro, contudo, não explica como é que se pode *afirmar a existência e a aparição daquilo que se confessa desconhecer*. Dito de outro modo: entendemos como e por que Kant levanta a hipótese do Idealismo Transcendental (cuja tese será demonstrada ao longo da Crítica), mas nem por isso nos vemos



obrigados a admitir sem mais que conhecemos objetos que seriam fenômenos, i.é, aparições de coisas que devemos pensar como existentes mas não podemos conhecer. Sobretudo se considerarmos que fenômenos para Kant são representações<sup>16</sup>, mesmo que - para ele - diferentes das representações entendidas enquanto simples estados subjetivos de consciência.

Poderia parecer que esta colocação é um falso problema. Com efeito, autores de peso no âmbito da *Kantforschung* como Henry Allison e Gerold Prauss<sup>17</sup> têm considerado que é suficiente estabelecer uma distinção entre o sentido empírico e o sentido transcendental do uso das expressões “fenômeno” e “coisa em si” para dirimir todas as dúvidas e mal-entendidos. Bastaria dizer que do ponto de vista empírico as coisas efetivamente reais são consideradas como coisas em si e os fenômenos como meras representações subjetivas, enquanto que do ponto de vista transcendental as coisas são consideradas como fenômenos objetivos (diferentes dos meros estados de consciência subjetivos) e as coisas em si como um modo meramente negativo de nos referirmos a estes fenômenos, a saber, na medida em que são considerados independentes das condições subjetivas da sensibilidade (e do entendimento). Neste sentido, parece que poderíamos dizer: é um fato que certos objetos são dados na experiência como objetos que existem, objetos empíricos que em princípio consideramos como coisas que têm certas características nelas mesmas e outras devidas à nossa subjetividade (como Locke, por exemplo). Num

---

<sup>16</sup> A369ss;B66;B164;A190/B235-236;B518ss,etc. - Ainda que do ponto de vista transcendental.

<sup>17</sup> Prauss, G. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier.31989.,pp.9ss/32ss/44ss/47ss, etc. Allison, op.cit., pp.6ss/237ss. Cf. com Merbote, R. “The Unknowability of Thing’s in Themselves”, pp.166ss. in: *Kant’s Theory of Knowledge*. Ed. by L.W.Beck. Dordrecht: Reidel.1974, pp.166-174. Trata-se da teoria dos dois modos de consideração do mesmo objeto, sugerida pelo próprio Kant no prefácio (BXXVss) e em várias passagens da Crítica (como por exemplo em A38/B55), conhecida hoje (a partir de Allison) como a “Two Aspects Theory” ou teoria dos “two ways of considering one and the same object”.

segundo passo reflexivo, analisando em que consistem estes dados, chegaríamos à conclusão que eles não são coisas “puras” em si mesmas; como se nossa percepção, ao submetê-las a certas condições epistêmicas<sup>18</sup>, as tornasse opacas ou lhes fizesse perder algo de si mesmas com esse acréscimo formal. A representação das mesmas despojadas deste condicionamento é que viria dar o misterioso conceito de coisa em si formulado como uma proibição, ou seja, como a tese negativa da incognoscibilidade das coisas em si mesmas. Assim, do ponto de vista empírico as coisas são consideradas coisas em si que provocam representações em nós<sup>19</sup> (fenômenos do ponto de vista empírico); mas do ponto de vista transcendental os mesmos objetos são fenômenos empiricamente reais dados no espaço e no tempo - diga-se de passagem que objetos somente são dados enquanto nos afetam<sup>20</sup> -, diferentes do que devem ser neles mesmos se considerados negativamente como coisas em si do ponto de vista transcendental. A tese de Kant - o idealismo transcendental - coincide com este último ponto de vista. Todavia, a maioria destes autores considera que Kant pode falar desde ambos através de diferentes passos analíticos. Uma boa questão seria determinar se Kant poderia falar legitimamente de coisas em si e de fenômenos (meros estados de consciência) do ponto de vista empírico (por exemplo quando admite que coisas devem ser dadas para que haja uma matéria passível de ser subordinada a condições epistêmicas), ponto de vista no qual se considera objetivo e real tudo que se refere a “qualidades primárias” e subjetivo tudo que se refere às “qualidades secundárias”, *uma vez que esse é o ponto de vista que Kant quer criticar. E, além disso, suposto que este fosse tão-somente o ponto de partida, se com isso o ponto de vista transcendental não pressuporia então necessariamente o ponto de vista empírico, o que parece ser forçoso; e mais ainda, se ao partir dessa pressuposição necessária não se comprometeria ontologicamente de modo positivo com a existência de certas entidades que o ponto*

---

<sup>18</sup> A expressão é de Allison, op.cit. p.10.

<sup>19</sup> Vide B1, B33-34.

<sup>20</sup> Ibidem.

*de vista transcendental deveria necessariamente negar e não poderia absolutamente provar ?*

Em princípio, parece ser que:

1) Kant não se pode comprometer com o ponto de vista empírico porque este reflete justamente a tese dos dogmáticos que quer refutar, que estão certos de que existem coisas em si (e que estas não são fenômenos, porque fenômenos são - para eles - representações subjetivas);

2) Se Kant se comprometesse com essa tese apenas para ter um ponto de partida que seja ponto-pacífico, teria que se comprometer epistemicamente com as implicações ontológicas dessa sorte de empirismo dogmático que quer refutar.

Não podemos aqui fazer uma análise pormenorizada de cada uma das alegações em jogo nesta antiga e complexa discussão, como já fizemos noutra lugar<sup>21</sup>, mas faremos algumas breves observações que nos parecem pertinentes para sugerir que a teoria dos dois aspectos é fiel a Kant mas insuficiente para dirimir todas as dúvidas que algumas objeções levantam; isto é suficiente para justificar nossa preocupação presente.

Em primeiro lugar, Kant diz que os fenômenos são representações. Naturalmente, essa alegação só pode ser interpretada do ponto de vista transcendental; os fenômenos são coisas empiricamente reais quanto ao seu conteúdo mas idealmente transcendentais quanto a sua forma. Se é assim, porém, por que dizer que são representações? Kant, vale lembrar, está discutindo com os dogmáticos; para os dogmáticos “fenômenos” são meros estados de consciência, de modo que dizer que só conhecemos fenômenos implica um compromisso com um certo tipo de fenomenalismo que o dogmático não tem obrigação de aceitar. Se fenômenos são representações, Kant tem que mostrar que pode

---

<sup>21</sup> *O conceito de coisa em si no Idealismo Alemão. Sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia*, Parte II, Caps. 2 e 3 (Tese de Doutorado em Filosofia defendida e aprovada no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro em 16/12/97).

diferenciar representações objetivas de representações subjetivas - porque não é suficiente dizer que eles são fenômenos apenas quanto à forma para dizer que são representações objetivas, i.é, representações de objetos dados. Mas, a menos que parta da experiência de que representações subjetivas mutáveis e passageiras são diferentes de representações de objetos permanentes no espaço<sup>22</sup>, Kant não poderá fazê-lo. O dogmático, como por exemplo Feder e Garve<sup>23</sup>, não se sentirá inclinado a aceitar a tese de que só pelo fato de existirem certas condições formais haja que dizer que objetos são fenômenos e alegará que isso implicaria reduzir tudo às representações; e que não basta distinguir entre as objetivas e as subjetivas porque ambas, enquanto estados de consciência são indiscerníveis<sup>24</sup>; o que significa que por sua vez não aceitará a distinção empírica, que para ele é inquestionável, mas exigirá de quem diga que as coisas são representações uma prova transcendental, comportando-se analogamente ao cético cartesiano que Kant procura neutralizar sem sucesso na Refutação do Idealismo<sup>25</sup>.

Digamos que Kant parte de que objetos são dados. A questão é se eles são fenômenos ou coisas em si mesmas. Coisas em si não podem ser, se estas são incognoscíveis. Mas, como seriam fenômenos, se fenômenos pressupõem coisas independentes das condições subjetivas da nossa sensibilidade que em alguma medida nos afetam e que, em nos

---

<sup>22</sup> O próprio Prauss mostra que esta distinção é empírica, op.cit., p.48.

<sup>23</sup> Os autores da célebre resenha da primeira Crítica que apareceu em 19 de janeiro de 1782 no Suplemento (*Zugabe*) dos *Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen, Dritten Stück, pp.40-48*, os quais acusavam Kant de transformar o mundo em simples representações. Uma parte do texto, seguido do comentário indignado de Kant, aparece geralmente como Apêndice nas edições dos *Prolegômenos* (*Werke V, pp.251ss./A202ss*). Uma edição integral do texto apareceu recentemente em: Landau, A. (Hrsg.). *Rezensionen zur kritischen Philosophie. 1781-1787*. Bebra: A.Landau.1991.,pp.10-17.

<sup>24</sup> Cf. Frangiotti, M.A. "Refuting Kant's 'Refutation of Idealism' ", p. 98, in: *Idealistic Studies*, vol.25,n.1 (Winter 1995): 93-106.

<sup>25</sup> Frangiotti mostrou de modo inegável este ponto no artigo citado na nota anterior.

afetando, provocam sensações que submetemos à forma da nossa sensibilidade, a fim de obtermos só então, através desse processo, a intuição de fenômenos?<sup>26</sup> Se aceitássemos a tese de Prauss, por exemplo, haveria que dizer que essas coisas são coisas empíricas, coisas em si do ponto de vista empírico, as quais seriam tomadas como entidades metafísicas em virtude da confusão entre níveis diferentes de reflexão. Porém, do ponto de vista da filosofia transcendental coisas empíricas são fenômenos; e não podemos explicar como representações objetivas (fenômenos) pressupõem a afecção de coisas que também são fenômenos, porque isso é circular e nos deixaria presos ao âmbito das representações<sup>27</sup>. Se ficamos nessa situação, porém, não podemos saber ou argumentar conclusivamente que coisas são dadas ou existem, porque o oponente sempre poderá arguir que a tese da incognoscibilidade nos veda essa via. Allison negaria essa consequência, não tanto contra Vaihinger como contra Kemp Smith, Strawson e Prichard, dizendo que representações do ponto de vista transcendental não são o mesmo que representações do ponto de vista empírico. Todavia, *se* Kant não pode dizer que as coisas que nos afetam provocando representações são fenômenos, porque estes são também representações, e *não* pode tampouco alegar que são representações objetivas porque a objeção põe em questão a possibilidade da distinção transcendental - portanto, não-empírica - entre representações objetivas (do ponto de vista transcendental) e subjetivas (do ponto de vista empírico); e *se* muito menos pode dizer que são coisas em si, de vez que isso iria de encontro com a tese da incognoscibilidade das mesmas, então parece que a distinção proposta pela teoria dos dois "ways of considering" não está tão isenta de problemas quanto seus principais expositores pretendem. Admitamos que em princípio pode ser considerada fiel a Kant - apesar das várias passagens do *Opus Postumum* que parecem dar razão a Adickes<sup>28</sup>, e outras da *Crítica* que parecem

<sup>26</sup> Vaihinger percebeu e formulou este problema com extrema clareza; vide op.cit.,II, 41-42/52-53.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ichs als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*. Tübingen: J.C.Mohr. 1929, pp.58ss. Cf. Lehmann, G. "Erscheinungsstufung und Realitätsproblem in Kants *Opus Postumum*", in: *Kant-Studien*45 (1953-54): 140-154.

apoiar as teses de Rescher<sup>29</sup> - , mas daí não se segue que todos os problemas foram resolvidos com isso - a não ser para os kantianos ortodoxos.

Ao que parece, para resolver um impasse Kant acabaria por criar outros. Desde cedo pensadores como Jacobi, Eberhard, Schulze, Maimon, Schelling, Hegel, e outros, como Vaihinger, viram sérios problemas na tese de Kant<sup>30</sup>. Depois das defesas de Reinhold, Fichte, Beck (e antes deles, de Mellin e J.Schultz), muitos comentadores e epígonos de Kant, dentre os quais Adickes, Paton, Rescher, Meerbote e outros têm considerado que se trata de um problema sério; tentaram solucioná-lo de várias maneiras. Os trabalhos de Prauss e Allison têm tentado mais recentemente, como vimos, explicar a tese de uma maneira bastante convincente, mas não ao ponto de encerrarem a discussão<sup>31</sup>. De ora em diante não nos deteremos especificamente nas opiniões destes comentadores, mas esclareceremos algumas das objeções clássicas e tentaremos respondê-las à luz do texto de Kant.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Rescher, N. "Noumenal Causality", in: *Kant's Theory of Knowledge*. Ed. por Lewis White Beck. Dordrecht: Reidel. 1974, pp.176-183.

<sup>30</sup> Sobre estes autores, em sua maioria contemporâneos de Kant, lançou-se recentemente em Portugal uma coletânea de excertos de suas obras acompanhadas de estudos introdutórios assinados por estudiosos de peso no vernáculo. Vide: F.Gil (organizador). *Recepção da Crítica da Razão Pura (Antologia de Escritos Sobre Kant/1786-1844)*. Lisboa: Calouste Gulbenkian. 1992.

<sup>31</sup> A "teoria dos dois aspectos" tem sido criticada recentemente por vários autores de relevância, ainda que numa perspectiva diferente da nossa: Richard Aquila. *Representational Mind*. Indiana: Indiana University Press. 1983; Moltke S. Gram. *The Transcendental Turn. The Foundations of Kant's Idealism*. Gainesville/Florida: University Press of Florida; Walter Patt. " 'Things in themselves' and 'Appearances': some Misunderstandings, and a solution", in: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*. Kurfürstliches Schloss zu Mainz, 1990, Hrsg. von G. Funke, Bonn: Bouvier. 1991, II.1, pp.149-157.

<sup>32</sup> Na nossa Tese de Doutoramento acima citada fazemos uma análise pormenorizada das principais objeções e respostas de Jacobi a Hegel (Parte I) e das tentativas recentes de solução no âmbito da teoria dos dois aspectos, sobretudo as de Gerold Prauss, Gerd Buchdahl e Henry Allison (Parte II). A tese

## 3

Ao que parece existiriam três objeções que denominaremos “clássicas”:

1. como podemos dizer que conhecemos os objetos se admitimos que não os conhecemos tal como eles são neles mesmos, mas seus fenômenos, i.é, meras representações, ainda que estas sejam pretensamente objetivas?
2. Dizer que não conhecemos as coisas em si mesmas, mas tão somente os seus fenômenos, não implicaria considerar as primeiras como *causas* dos segundos? E isso não constitui uma aplicação ilícita das categorias de substância e causalidade?, não supõe como conhecido um aspecto essencial da coisa em si, enquanto se diz que ela é incognoscível?
3. Se Kant admite que a coisa em si é meramente pensada, no sentido de ser *um ente de pensamento considerado como o substrato do fenômeno*, trata-se claramente de uma abstração e deve ser suprimida.

A primeira objeção é a mais antiga, tendo sido feita inicialmente por Feder e Garve na resenha acima citada, e é depois formulada por Jacobi<sup>33</sup>, até que se populariza com Hegel, que a retoma a seu modo, na Introdução à *Fenomenologia do Espírito*<sup>34</sup> e na *Lógica da Enciclopédia*<sup>35</sup>. Ela parece ter sido ignorada, pois nenhum dos

---

de Buchdahl difere um pouco da tese Allison/Prauss, mas argumenta também com base na distinção de dois níveis epistêmicos. O mesmo cabe dizer de R. Meerbote.

<sup>33</sup> *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, Beilage: "Über den transcendentalen Idealismus"*, in: *Jacobi's Werke*, hrsg. von F. Roth und F. Köppen Leipzig. 1812-1825., II, p.299 (21815); reimpresso em Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1976-1980. (1. Aufl. Breslau, 1787, pp.216-217)

<sup>34</sup> *Phänomenologie des Geistes*. Neu herausgegeben von H-F. Wessels und H. Claimont. Hamburg: F. Meiner. 1988 (Philosophische Bibliothek, Bd.414), pp.57ss.

<sup>35</sup> *Theorie Werkausgabe (Werke in zwanzig Bänden)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1970., VIII, pp.114-116 ( *Enzyklopädie*, I, § 41, Zusätze 1, 2).

comentadores clássicos se ocupa dela. Talvez isso se deva ao fato de evidenciar em parte o caráter paradoxal da tese kantiana. Tentar respondê-la pareceria provocar uma sorte de antinomia, posto que a melhor resposta consistiria em dizer que Hegel não entendeu Kant e que sua objeção supõe a esperança num conhecimento essencial das coisas que exige justificação, ao que Hegel poderia responder que o ônus da prova não lhe cabe e que a acusação de Kant, para provar qualquer coisa, deverá admitir que conhece algo de modo “essencial” sob pena de entrar em contradição, etc. Mas ainda se poderia objetar a Hegel que Kant tem razão porque fenômeno não é o mesmo que aparência e a reflexão transcendental permite chegar a um conhecimento negativo do tipo: sei que conheço fenômenos porque sei que não conheço as coisas em si senão enquanto as subordino às condições subjetivas do meu aparelho cognitivo; e também sei que não conheço as coisas em si porque quando acreditava conhecê-las me enredei em contradições. Mas Hegel não seria obrigado a aceitar a resposta, e não necessariamente por achar salutar que haja contradições, mas sim porque o fato de que os objetos do conhecimento sejam condicionados à forma do nosso pensamento e da nossa sensibilidade poderia não ser um argumento suficiente para afirmar-se a tese da incognoscibilidade das coisas em si, que implica necessariamente, como bem lembrou Jacobi, afirmar positivamente a tese da ignorância absoluta acerca da essência da realidade<sup>36</sup>.

Isso, porém, não nos parece suficiente para dizer que Hegel e Jacobi estão certos e Kant errado; porque ambos os lados têm objeções e argumentos que poderiam estender a discussão sem fim, e quiçá sem chegar a lugar algum. Por isso é melhor suspender o juízo, por enquanto, quanto a esta objeção e às respostas que se pode dar a ela.

A segunda objeção também é antiga e foi primeiramente endereçada a Kant por Jacobi, e depois por Schulze e outros<sup>37</sup>. Pode-se

---

<sup>36</sup> Werke, II, 310.

<sup>37</sup> Veja-se N. Hartmann, *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Trad. De J. Gonçalves Belo. Lisboa: Calouste Gulbenkian. 21983. pp. 25/26 -39ss.



dizer até que o Idealismo Alemão em certo modo começa propriamente com essa discussão em torno da coisa em si<sup>38</sup>. Inclusive Maimon<sup>39</sup>, que defende Kant contra Schulze e Jacobi, considera a objeção ao ponto de dizer que o conceito de coisas em si afetando os sentidos deve ser suprimido, mas sem resolver muito bem como se pode manter o conceito de fenômeno sem seu correlato necessário e lançando mão de teses que Kant avança na *Kritik der Urteilskraft*<sup>40</sup> do ponto de vista do juízo reflexionante, proibindo-as do ponto de vista do juízo determinante – o que Maimon parece ignorar<sup>41</sup>. Esta objeção talvez seja a mais clássica, conhecida como “o problema da afecção”, pois foi retomada por autores como A. Trendelenburg e pelos próprios comentadores de Kant (B. Erdmann, H. Vaihinger, N. Kemp Smith, P.F.Strawson, etc.). Muitos admitem que a palavra causa aparece no texto mas por causa de um *deslize* de Kant. Na verdade trata-se de uma acusação de inconseqüência que costuma ser defendida pelos comentadores de Kant de modo bastante infeliz. Pois eles geralmente argumentam (Paton, por exemplo) que Kant não poderia ter dito isso porque a categoria da causalidade só se aplica aos fenômenos; quando na realidade a objeção vai além e questiona, precisamente, *como é* que Kant *poderia* ter sustentado o conceito de coisa em si sem aplicar ilicitamente as categorias de substância e de causalidade. A solução mais comum consiste em apelar para a distinção entre conhecer e pensar, como o próprio Kant sugere em algumas passagens<sup>42</sup>. A questão mais crucial

<sup>38</sup> W. Windelband (*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen. J.C.Mohr. 1957., pp.487ss) defende essa idéia, por exemplo. Também Jacinto Ribera de Rosales, *La realidad en sí en Kant*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. 1988, pp.377-78.

<sup>39</sup> Hartmann, op.cit., pp. 29ss.

<sup>40</sup> *Crítica do Juízo* (1790) — Veja-se J. Rivelaygue - *Leçons de métaphysique allemande*. Paris. Grasset. 1980, Tome I, pp. 134ss.

<sup>41</sup> Ibidem

<sup>42</sup> Cf. Seidl, H. “Bemerkungen zu Ding an sich und transzendentelem Gegenstand in Kants Kritik der reinen Vernunft”, pp. 305-306/308-309ss., in: *Kant-Studien* 63 (1972) : 305-314. Ver também Féuler, L. *Kant et la métaphysique speculative*. Paris: Vrin. 1992., pp.195ss/242ss.

é - para além de saber em que medida é possível um uso legítimo das categorias não-esquemáticas - se é suficiente *pensar* que existem coisas em si mesmas no fundamento das representações objetivas<sup>43</sup> (ou da possibilidade de que certos *nômenos* existam em si para além das idéias que deles temos) para que possamos garantir do ponto de vista transcendental sua existência no contexto de uma discussão com um dogmático que considera que representações são sempre meros estados de consciência ou com um idealista empírico que nega em princípio a possibilidade de diferenciar representações objetivas de representações subjetivas.

A terceira objeção é feita por Hegel na *Ciência da Lógica*<sup>44</sup> (e antes dele por Fichte, mas não contra Kant e sim contra os kantianos da época)<sup>45</sup>, guardando um parentesco inegável com a objeção de Jacobi. Consiste em dizer que o conceito de coisa em si é postulado como algo fora do pensamento mas desde dentro do pensamento. Dito de outro modo, se no entender de Kant nós conhecemos somente fenômenos, e se fenômenos não são coisas em si mesmas, mas as *representações* que nós temos delas enquanto nos aparecem, é lícito admitir que em momento algum temos acesso a nada que não seja nossas próprias representações. Sendo assim, perguntaria Hegel, qual o sentido de dividir nossas representações dos objetos em dois âmbitos e de dizer que um deles não pode ser conhecido, muito embora não possa ser negado? Aparentemente esta objeção é a mais fraca das três. Pois de algum modo parece como se devêssemos aceitar um certo tipo de solipsismo. Pareceria ser fácil

---

<sup>43</sup> Como Rescher, por exemplo.

<sup>44</sup> Werke V, pp. 25-26/29/41/57/129-130 (*Wissenschaft der Logik*, I).

<sup>45</sup> Uma versão aproximada dessa objeção aparecia já na *IIª Introdução à Doutrina da Ciência* de Fichte, porém como um caso especial, uma vez que na objeção fichteana aparecem combinadas a segunda e a terceira das objeções que denominamos clássicas: a coisa em si aparece a um mesmo tempo como mero ente de pensamento e como aplicação ilícita da categoria da causalidade. cf. *IIe Introduction à la Doctrine de la Science*. (tradução francesa da A. Philonenko) Paris, Vrin. p.287. Apud G. Lebrun, "A Aporética da Coisa a em si", p.62, in: *Sobre Kant*. R.Rodrigues Torres Filho (org.). São Paulo: Iluminuras/Edusp.1993., pp.51-68.

responder que de um lado *pensamos naquilo que aparece* e do outro *conhecemos sua aparição*. Mas em virtude da primeira objeção, à qual é sempre associada, e da qual retira sua força, está em princípio vedada a possibilidade dessa distinção porque se parte do fato de que nada conhecemos senão representações; e nessa medida realmente não faz muito sentido dizer que algumas delas se referem a entidades extra-representacionais que existiriam independentes de nós e de nossas condições subjetivas. Todavia, antes de decidir se é uma boa objeção ou não, é lícito reconhecer que chama pelo menos a atenção para um problema que surge quando refletimos sobre o texto de Kant: a saber, *a dificuldade que Kant enfrenta para poder dizer no âmbito do dizível aquilo que ele mesmo reconhece não poder ser dito* — para utilizar metaforicamente uma linguagem wittgensteiniana.

Se pensarmos agora no desconforto que causam tanto as objeções como as possíveis respostas, veremos que existe uma questão que se configura realmente como um problema. O conceito de fenômeno é constitutivo da tese do Idealismo Transcendental mas inseparável do conceito da coisa em si. À primeira vista, se as objeções triunfam, o Idealismo Transcendental cai por terra; se não, sustenta-se. Entretanto, o que ocorreria se, “à segunda vista”, a discussão permanecesse sem qualquer resultado conclusivo para cada uma das partes?

Posta a dificuldade, talvez fosse de bom alvitre rever alguma ou outra passagem de Kant antes de aventurar qualquer insinuação.

#### 4

Kant começa a sexta seção da Antinomia da Razão Pura com uma passagem que se tornou no mínimo bastante conhecida. Nela define explicitamente o conceito do Idealismo Transcendental utilizando o conceito de fenômeno e fornecendo-lhe um estatuto inseparável do seu correlato:

*“Demonstramos suficientemente na Estética Transcendental — diz Kant — que tudo que é intuído no espaço ou no tempo, portanto, todos os objetos de uma experiência possível para nós não passam de*

*fenômenos, i. é, de meras representações que tal como são representadas, como seres extensos e séries de mudanças, não possuem uma existência fora de nossos pensamentos e fundada em si [o sublinhado é nosso - J.A.B.]. Denomino este conceito doutrinal de Idealismo Transcendental”<sup>46</sup>.*

Temos agora que Idealismo Transcendental não é apenas a hipótese de que não conhecemos coisas em si mesmas, e sim fenômenos, mas também a tese de que os fenômenos são representações de seres extensos que sofrem mudanças de acordo com séries temporais, representações de substâncias extensas interagindo e mudando através do tempo. O problema é que a passagem diz que extensão, mudança, temporalidade, substancialidade e todos os conceitos - não somente quanto à sua forma? - mencionados tácita ou explicitamente são também *representações*. Cabe indagar: onde fica o *representado*?<sup>47</sup>

Para responder a essa questão devemos ver o que segue no texto. Para Kant “representações” neste contexto significam “modificações de nossa sensibilidade”, fenômenos que se apresentam à intuição ocupando um espaço e permanecendo no tempo. Quanto à substancialidade (implícito na idéia de “seres” extensos), à extensão, à temporalidade, etc., não podem ser consideradas “modificações da sensibilidade”, mas sim *representações* que se reportam à forma de intuição ( a extensão, a temporalidade) ou à forma do entendimento (substancialidade). Ora, em contrapartida, para o “realista transcendental” (por exemplo, Newton) são “coisas subsistentes em si”, diz Kant, ou “realidades absolutas”. Mudança, extensão, substância, espaço, tempo, para o realista transcendental não seriam meras representações. Seriam *coisas em si mesmas*. Mas afirmar isso nos conduziu a inúmeras contradições, dirá Kant. Portanto, não podemos admiti-lo.

---

<sup>46</sup> B 518-519

<sup>47</sup> Vaihinger (op.cit., II, 504-505; cf. 496ss.) acha que Kant diverge de Berkeley justamente porque afirma as coisas em si.

De outro lado, o conceito do Idealismo Transcendental não se opõe apenas ao conceito de “Realismo Transcendental”, mas também àquilo que Kant denominou por vezes “Idealismo Empírico”. Este parece que “aceita a realidade própria do espaço”, diz Kant<sup>48</sup>, mas “nega ou, pelo menos, considera duvidosa a existência de seres extensos”, não concedendo “nenhuma diferença suficientemente demonstrável entre o sonho e a verdade”, aceitando todavia a realidade dos fenômenos do sentido interno no tempo. Esta postura, que às vezes Kant reporta explicitamente a Berkeley, mas sobretudo a Descartes<sup>49</sup> - notadamente na Refutação do Idealismo- assemelha-se ou identifica-se ao ceticismo acerca dos sentidos, o qual para Kant nega ou duvida da existência das próprias coisas exteriores ao levar ao extremo de não permitir discernir o que é o sonho do que é real. Como Kant acredita tê-lo refutado antes (em B274-279), acha que ele não pode ser admitido.<sup>50</sup>

No § 13 dos *Prolegômenos* Kant vai acrescentar um ponto importante para distinguir o seu Idealismo transcendental da tradição que critica:

*“...Sem dúvida, concedo (gestehe) que há corpos fora de nós, i.é, coisas que embora nos sejam totalmente desconhecidas quanto ao que possam ser em si mesmas conhecemos mediante as representações que o sua influência sobre a nossa sensibilidade nos proporciona...”*<sup>51</sup>

Isto significa que Kant aceita explicitamente a existência dos objetos externos enquanto coisas em si mesmas, independentemente de nós, que apenas conhecemos mediante nossas representações. Coisas

<sup>48</sup> B519; em B274-79 as coisas são formuladas de um modo sutilmente diferente: o idealismo empírico parece duvidar ou negar o *espaço* com tudo que está nele, e não somente os corpos, como aqui é dito

<sup>49</sup> No Apêndice dos *Prolegômenos* (A210; Werke V, p.255n.) diz que se refere a Wolff

<sup>50</sup> Frangiotti mostrou de modo incontestável que isto não é possível; cf. op. cit

<sup>51</sup> A64, Werke V, p.152

que são “a causa não sensível” (B522) dos fenômenos e permitem discernir estes últimos, enquanto representações que obedecem às leis da unidade da experiência, dos sonhos e das representações ilusórias. Mas nesse sentido, como diz o próprio Kant, eles “só são reais na percepção”, na medida em que *é só ela* que nos apresenta “a realidade de uma representação empírica, i.é, fenômeno” (B521-522)<sup>52</sup> Esta última frase não nos ajuda muito, porém, pois nesse caso os fenômenos são reais enquanto são percebidos como reais — o que daria razão a Strawson (e antes dele a Garve, Feder e Jacobi) e aproximaria Kant de Berkeley muito mais do que ele gostaria de admitir<sup>53</sup> No entanto, à luz da passagem dos *Prolegômenos* a tese de Kant parece ficar mais clara: eu não nego que existam coisas em si, só nego que possamos conhecê-las enquanto tais — diria Kant. Em outras palavras, Kant aceitaria a existência real das coisas em si mas negaria seu conhecimento<sup>54</sup>. Toda a dificuldade, e daí as objeções, consiste porém no seguinte: até que ponto aceitar a realidade de coisas em si não prefigura um conhecimento ou não supõe um conhecimento parcial delas? De resto, será que a tese da incognoscibilidade me permitiria aceitar a existência de coisas em si?

Se lembrarmos alguns pontos da Estética, poderemos trazer elementos para a discussão: 1) não podemos intuir nem conhecer nada que não tenha duração no tempo e que não ocupe um espaço; 2) por isso dizemos que espaço e tempo são *condições* unicamente sob as quais objetos nos podem ser dados, i.é, condições da existência dos objetos enquanto fenômenos; 3) que, nesse sentido, espaço e tempo são as formas puras da sensibilidade porque condicionam a priori toda a matéria da sensação à forma espaço-temporal; 4) que precisamente por serem formas da sensibilidade, i.é, formas unicamente sob as quais seres racionais finitos

---

<sup>52</sup> Cf. Com A368ss

<sup>53</sup> Strawson, *The Bounds of Sense*, op. cit., p. 22

<sup>54</sup> Veja-se o que Kant admite ( que as coisas em si fornecem a matéria das sensações!) no panfleto contra Eberhard: *Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790), BA 55-56, Werke V, pp.329-330

podem intuir objetos, deve-se admitir que estes últimos são fenômenos e não coisas em si mesmas. Este último ponto é para nós o mais relevante. Porque aqui já não se trata de uma mera asserção que se mostra possível em face da contrária por resolver aparentemente as contradições. Agora afirma-se que sabemos que só conhecemos fenômenos e que não conhecemos as coisas em si mesmas porque *somos condicionados* a vê-las e conhecê-las de acordo com a nossa estrutura mental e corporal, a qual, por sua vez, *limita nosso alcance determinando o tipo de acesso a tudo que conhecemos*. Assim, enquanto o idealismo empírico ou material consistia para Kant em sustentar que os dados sensíveis são ilusões e que os corpos são irrealis, sendo sua existência duvidosa ou indemonstrável, e enquanto o realismo transcendental sustentava que espaço e tempo eram propriedades reais das coisas e os fenômenos coisas em si mesmas, vemos agora que a tese de Kant combina dois aspectos que se reportam precisamente ao conceito de fenômeno e ao seu correlato:

1) o Idealismo Transcendental, o qual em resumidas contas consiste na negação do conhecimento das coisas em si mesmas;

2) o realismo empírico, para Kant correlato necessário do Idealismo Transcendental, que consiste em afirmar a realidade empírica dos fenômenos; mas isto parece *implicar o postulado da existência das coisas em si mesmas*.

Afinal, poderíamos perguntar: o que garante a “realidade” empírica do fenômeno, enquanto representação (modificação da minha sensibilidade a partir de um fundamento que não é um estado de consciência) senão a “existência” de um suporte que deve ser admitido provocando realmente representações, ainda que não possamos conhecê-lo? Não basta dizer que são as leis da unidade da experiência porque é preciso que primeiro *algo* seja dado para que possa ser reunido na consciência de uma experiência e discernido, de acordo com analogias, das quimeras do sonho e da imaginação em geral; e o que é assim dado remete-nos necessariamente para uma “causa inteligível”: Kant chega a dizer que a doutrina da Estética Transcendental é a doutrina dos *nômenos* em sentido negativo, a saber, “de coisas que o entendimento

deve pensar sem esta relação com nosso modo de intuição(...) como coisas em si mesmas”<sup>55</sup>

Ora, por que o entendimento “deve” pensar nômementos?

Ocorre que quem julga sempre é o entendimento e não os sentidos, diz Kant na Introdução à Dialética Transcendental<sup>56</sup>, portanto é ele quem decide quando há fenômeno e quando há ilusão, de acordo com as suas leis, que são as leis da experiência; mas como ele pode julgar corretamente se está em face de um fenômeno ou de uma ilusão, mesmo contando com essas leis, a não ser lançando mão da experiência? E como distinguir o fenômeno da ilusão, sendo ambos representações, a partir do que é fenômeno? Parece ser impossível, a não ser que haja outro elemento para tanto. Este elemento é decerto a coisa em si. Resta saber, todavia, se isto, que é um postulado<sup>57</sup> não configura um problema insolúvel. Pois como é que um conceito-limite, que nos restringe ao campo de intuição sensível, que nos proíbe conhecer o que só poderia ser objeto de intuição intelectual; que não pode nem deve ser usado assertoricamente, pode ser postulado ou pressuposto desse modo sem que isso acabe por implicar a postulação insuficientemente fundamentada de uma certa realidade por definição inacessível? Não será um contra-senso admitir como existente o que dizemos que não pode ser conhecido, e que portanto não pode ser provado como existente?

Se a existência não é um predicado, a “existência” da coisa em si não pode ser derivada da análise do conceito de fenômeno, enquanto seu correlato, a menos que tenha sido subrepticamente introduzida nas premissas como uma pressuposição inconfessa; e tampouco pode ser dada numa experiência qualquer, porque a experiência só fornece fenômenos. Portanto, não pode ser admitida. Quanto ao fato de ser uma aplicação ilícita das categorias de substância e causalidade, a coisa se

---

<sup>55</sup> B307

<sup>56</sup> B 350-51. Cf. Com A225/B273, onde fica claro que isto é feito com base nas Analogias; ver tb. B278-279

<sup>57</sup> Isto, que ficara claro na passagem citada do §13 dos *Prolegômenos*, é admitido por Paton. Vide op.cit., I, pp. 62ss/64/ 70. Cf. Rescher, op.cit., pp.177ss



complica. Porque a palavra *causa* “não sensível” aparece no texto, embora o texto fale da necessidade de pensá-la e não afirme seu conhecimento. Porque é preciso que algo forneça a matéria dos fenômenos; algo tem que causar nossas afecções, algo que nós vemos como fenômeno mas que existe em si independente do que nós vemos ou experimentamos, sob pena de ser sonho ou ilusão, sem substrato, aquilo que consideramos como um fenômeno objetivo. O caráter de dificuldade que se experimenta ao relembrar essas duas objeções faz pensar no que sugere a terceira: *Kant precisa dizer o que não pode ser dito*. Carece de vocabulário para dizê-lo, posto que eliminou toda palavra capaz de dizer o que ele precisa dizer, mas se vê obrigado a admitir. O que nos reconduz à primeira objeção: à dificuldade de um conhecimento que nega completamente o conhecimento das coisas em si.

Parece que Kant acaba por afirmar indiretamente a existência daquilo que não pode provar nem admitir, mas sem o qual o conceito de fenômeno e todo seu empreendimento não faz sentido.

## 5

Aparentemente há duas soluções possíveis: ou as objeções, ou algumas delas, são válidas, ou então não o são. Mas é possível que exista uma outra via, mesmo que não seja uma solução. Na medida em que ambas as partes parecem ter boas razões, parece ser difícil, perante esta dificuldade, raciocinar de modo binário. Primeiro, porque não resolve a contenda ao ponto de apaziguar ambas as partes, que têm todas duas suas razões; segundo, porque face à dificuldade e importância do problema parece ser, senão evidente, pelo menos filosoficamente mais frutífero considerar que não estamos perante uma aporia qualquer. Mais precisamente, talvez perante um caso daquilo que Protágoras chamava *antilogía* e os céticos caracterizavam como *diaphonía*. Este ponto de vista convida-nos a sustar as pretensões de ambas as partes e a refletir sobre o problema enquanto tal, sobre seus pressupostos e suas implicações. Essa terceira via parece-me a mais adequada ao espírito da filosofia, bem com ao das partes envolvidas na disputa.

Nesse sentido, para concluir, gostaria de sugerir provisoriamente em que consiste a posição a que me levou essa terceira via e qual a pedra que Kant, como muitos outros, teria encontrado no meio do caminho.

Na verdade a discussão esbarraria num *paradoxo*. Mediante o exame das partes, o que se revela é o que gostaria de chamar aqui “o paradoxo da fundamentação”, o qual aparentemente não pode ser resolvido e coloca sérias dificuldades à empresa dos filósofos do ponto de vista da justificação do seu discurso e da fundamentação do seu ponto de partida. O paradoxo pode ser formulado mais ou menos da seguinte maneira: para conhecer o ser é preciso ter critérios, mas não se pode ter critérios sem pressupor o conhecimento do ser. Dito de outro modo, para fazer filosofia é preciso supor uma certa ontologia (uma certa concepção da realidade e dos elementos possíveis e reais que a povoariam), o que não se pode fazer sem mais e requer que busquemos uma epistemologia capaz de fornecer os critérios para discursar sobre o ser (vale dizer, as condições sob as quais poderíamos nos comprometer com certas afirmações e com a existência de certas entidades e não de outras); mas ocorre que não podemos fazer isto último sem *já* partirmos da pressuposição de que o ser é de uma certa maneira e não de outras. Assim, não podemos fazer uma epistemologia sem recair num compromisso ontológico que não pode ser justificado dentro dela; mas tampouco podemos elaborar uma ontologia sem supor certos critérios epistemológicos, o que nos leva por sua vez a outro compromisso ontológico que requer justificação, e assim por diante.

O que ocorre com Kant é que não pode admitir um conhecimento de realidades últimas. Nega então o conhecimento delas. Mas negá-lo implica uma certa auto-referência que parece tornar autofágica toda tentativa de justificar suas proposições, que devem expressar algum conhecimento. Se expressam algum conhecimento, é preciso admitir que ele diz respeito *de algum modo* à realidade. E que conhecemos em algum grau ou medida coisas em si. Mas isso já parece dizer mais do que podemos. Parece pressupor que podemos estar seguros de conhecer a realidade. Afirmar uma proposição, mesmo que seja negativamente, significa admitir um compromisso com a afirmação de

certas entidades e com a negação de outras. E a justificação de um critério que não seja meramente convencional nos enreda no mesmo círculo. E não parece haver saída. Por isso não se pode dizer que Kant errou; mas pode-se dizer que se errou, então errou tanto quanto outros, e isto, para nos dizer alguma coisa em torno do fundamento do real e dos princípios que estão implicados pela natureza aporética da própria “coisa” em questão desde o momento em que nos referimos a ela direta ou indiretamente de alguma maneira.

De um lado, o problema aparece como a impossibilidade de encontrar um ponto de partida isento de questões. Mesmo partir da experiência é um problema sério, porque será preciso encontrar um acordo acerca de noções básicas e do que se entende por “experiência”. A tentativa de fundamentação lança-nos de imediato no plano do discurso frente a um ou mais interlocutores reais ou possíveis que exigem uma justificação racional e suficiente do nosso ponto de partida, seja porque eles têm outro, seja porque não estão convencidos de que o nosso seja o melhor disponível. E uma resposta do tipo : *partimos de convenções*, tal como a que a maioria dos lógicos e boa parte dos filósofos contemporâneos têm apresentado, seguindo o exemplo dos matemáticos - resignados há algum tempo, desde que a crise dos fundamentos da matemática mostrou o aparente fracasso de toda tentativa de fundamentação última de axiomas e princípios -, *nunca poderá se defender perante a alegação justa (racional) que isso significaria antes do mais abandonar a questão, por uma incapacidade subjetiva ou contingente de respondê-la à altura, em vez de uma solução ou a busca genuína de uma solução acorde com as pretensões em jogo.*

Alguém poderá retrucar que Aristóteles já ensinara que é preciso admitir certos primeiros princípios como inquestionáveis e certos. E que há tempos aprendemos que não se disputa acerca dos primeiros princípios. Porém, eis o problema; é preciso partir de princípios, mas *como e de quais*, se não existe um acordo real acerca deles? Além disso, o que tem feito toda a filosofia nos últimos dois milênios, senão disputar acerca deles? *Mera metafísica*, primitiva, desprezível ou pouco relevante? - Será que neste século avançou-se realmente muito mais nessa direção, e sem fazer outra metafísica?

Ou não será que, no fundo, nos tornamos mais dogmáticos que nossos predecessores ? Não nos sugeriria o *paradoxo da fundamentação* que devemos repensar a ontologia e a epistemologia (entendendo ambos os termos no sentido mais amplo possível) em toda sua envergadura, mais uma vez, depois de Kant, do Idealismo Alemão, e de todas as herdades e implicações que delegaram a este nosso século, prestes a expirar tão ignorante e arrogante quanto outrora? Não será que estamos lidando com verso e reverso de uma medalha que ainda desconhecemos?

Creio que sim; e que essa medalha é todo o problema da Filosofia.