

KANT E AS DIVERSAS FACES DO CÉTICO.

PEDRO STEPANENKO.

(IIF, UNAM, México) E-mail: pedrostepanenko@gmail.com

Tradução: Itamar Luís Gelain.

(Centro Universitário, Católica de Santa Catarina) Email: itamarluis@gmail.com

1. Introdução

A filosofia contemporânea geralmente apresenta a epistemologia kantiana como uma resposta ao desafio cético. A interpretação dos argumentos transcendentais como argumentos anti-céticos é, sem dúvida, uma das razões dessa tendência. Essa maneira de expor a teoria kantiana do conhecimento, porém, não se deve somente a essa interpretação. O próprio Kant considerava a filosofia crítica como uma posição entre o dogmatismo e o ceticismo.⁶¹ A especulação dogmática que Kant enfrentou deixou de ter adeptos há muito tempo e, portanto, já não representa um perigo. O desafio cético, contudo, continua ocupando um lugar importante na filosofia contemporânea e algumas de suas estratégias anti-céticas podem ser reconhecidas na posição adotada por Kant diante do ceticismo. Por isso, é conveniente reinterpretar essa posição nos termos da filosofia contemporânea. No entanto, com isso podemos correr o risco de desfigurar a posição histórica de Kant, uma vez que essa reinterpretação pode excluir a possibilidade dos princípios transcendentais do conhecimento empírico, sem os quais a epistemologia kantiana seria irreconhecível. O verificacionismo, o convencionalismo e o que P. F. Strawson chama “naturalismo liberal” ou “suave” são três posições dentre as quais se pode resvalar. As três são incompatíveis com a postulação e a defesa dos princípios transcendentais que, segundo Kant, são necessários para justificar o conhecimento empírico.

Na primeira parte deste trabalho apresento um dilema ao qual pode conduzir a interpretação contemporânea dos argumentos transcendentais como argumentos anti-céticos. Apresento também uma saída para esse dilema, a qual, não obstante, é incompatível com as pretensões da filosofia de Kant. Apresento esse dilema e essa saída para ilustrar os perigos antes mencionados e para mostrar que, ao querer responder ao cético em uma direção, ele pode

61 Cf. Kant 1984 § 58; *Crítica de la razón pura*, A IX-X.

aparecer em outra. Para evitar essa situação e para compreender melhor a posição de Kant diante do ceticismo, devemos começar por distinguir as diversas maneiras de entender o desafio cético e analisar qual é a reação de Kant diante de cada uma delas. Isso é o que faço na parte mais extensa e importante deste texto, na qual exponho as três maneiras de entender o desafio cético e as respostas de Kant a cada uma delas.

2. Kant entre o verificacionista, o convencionalista e o naturalista: um dilema e uma saída inaceitável.

A caracterização que P. F. Strawson ofereceu na década de 1960 dos argumentos transcendentais como argumentos anti-céticos⁶² e as críticas de Barry Stroud a essa caracterização⁶³ parecem ter levado a epistemologia kantiana a um dilema do qual seria forçoso concluir a impossibilidade de justificar os princípios transcendentais do conhecimento empírico, isto é, os princípios universais e necessários nos quais repousam a justificação de enunciados empíricos. Seguindo Stroud, pode-se afirmar que o cético coloca em dúvida a verdade dos princípios aos quais recorreremos para justificar nossas crenças sobre objetos da experiência. Se isso é o que faz o cético, então, a partir da perspectiva da filosofia contemporânea, a epistemologia kantiana poderia adotar duas estratégias para enfrentá-lo: ou buscar uma justificação teórica que mostre a necessidade de tomar esses princípios como enunciados verdadeiros, ou então buscar uma justificação prática que negue que esses princípios tenham um valor de verdade e que os considere somente como regras para determinar o valor de verdade de enunciados empíricos, como sugeriria o convencionalista.

Vejamos a primeira estratégia. Os argumentos transcendentais adotam, como ponto de partida, algum tipo de conhecimento e analisam suas condições de possibilidade para estabelecer princípios do conhecimento. Se os princípios que se pretendem justificar dessa maneira são aqueles que o cético coloca em dúvida, é óbvio que o cético não pode aceitar essa resposta a seu desafio, uma vez que, segundo ele, primeiro é necessário justificar os princípios para depois aceitar o tipo de conhecimento que eles tornam possível. Por isso, para poder enfrentar o cético, a versão contemporânea dos argumentos transcendentais teve de interpretar as condições de possibilidade com as quais tratam esses argumentos não somente como condições de possibilidade do conhecimento, mas também do significado dos termos com os

62 Cf. Strawson 1959, p. 31-40.

63 Cf. Stroud 1968.

quais o próprio cético formula sua dúvida.⁶⁴ O objetivo seria, nesse caso, mostrar ao cético que as condições para que seu desafio tenha sentido são precisamente as condições cuja validade coloca em questão. Esta estratégia, não obstante, parece depender – conforme assinalou Stroud – da aceitação do princípio de verificação, para o qual o significado de um enunciado depende da possibilidade de verificá-lo na experiência. Se, porém, adotamos esse princípio, é impossível justificar princípios que pretendem ter validade universal irrestrita.⁶⁵ Por isso, essa estratégia é inaceitável para o projeto epistemológico de Kant, para o qual a verificação de enunciados na experiência pressupõe a aceitação de princípios universais.

Diante desse beco sem saída, devemos recorrer à segunda estratégia: negar que os princípios dos quais depende a justificação de enunciados empíricos tenham eles mesmos um valor de verdade e tomá-los simplesmente como regras. Essa não foi, com certeza, a estratégia que Kant seguiu. Contudo, há elementos de sua filosofia que sugerem a adoção dessa estratégia. Não podemos esquecer que o convencionalismo herda, em parte, as preocupações da filosofia teórica de Kant⁶⁶ e que o próprio Kant reconhece que as condições de possibilidade do conhecimento não constituem por si mesmas conhecimento algum.⁶⁷ A maneira como essa estratégia enfrenta o cético consiste em mostrar a ele que ele está nos pedindo algo impossível: uma justificação teórica de algo que não tem valor de verdade. Mas, se se adota essa posição convencionalista, então é preciso abandonar uma das preocupações centrais da epistemologia kantiana: mostrar que há princípios necessários, princípios dos quais depende qualquer concepção de experiência que podemos oferecer. Com efeito, para o convencionalista, a adoção de uma regra somente pode ser justificada de maneira prática. Mas semelhante justificação pressupõe que pode haver outras regras para justificar nossos enunciados empíricos. A justificação prática tem de mostrar a conveniência de adotar essas regras; não pode, porém, mostrar que são necessárias.

64 Cf. Stroud 1968, p. 245.

65 Cf. Hempel 1950, p. 41-63.

66 Cf. Richardson 1998.

67 Refiro-me aqui, em particular, ao diagnóstico que Kant oferece da psicologia racional no capítulo sobre os paralogismos da razão pura na *Crítica da razão pura*. De acordo com esse diagnóstico, os paralogismos se formam por ter, na unidade da consciência, a condição última de todo conhecimento, um objeto de conhecimento. Isso, porém, não é possível, segundo Kant, pelo fato de que a unidade da consciência não proporciona pluralidade intuitiva alguma que pode ser sintetizada mediante categorias. O mesmo, todavia, poderia ser afirmado das próprias categorias. Estas proporcionam a unidade ou o marco de acordo com o qual sintetizamos intuições, mas elas mesmas não oferecem intuição alguma que pode ser sintetizada.

Aqui estamos diante de um dilema. O primeiro aspecto desse dilema é o seguinte:

Se queremos justificar teoricamente os princípios do conhecimento empírico mostrando ao cético que seu desafio pressupõe o que ele questiona, então devemos adotar o princípio de verificação, com o qual não podemos justificar princípios com validade universal irrestrita.

O segundo aspecto do dilema é este:

Se queremos justificar de maneira prática os princípios do conhecimento empírico, então não podemos considerá-los como necessários.

Diante desse dilema, o naturalismo apresentado por P. F. Strawson em *Scepticism and Naturalism* (1985) poderia ser considerado a única via para lidar com o ceticismo sem ter que abandonar o caráter inevitável desses princípios.⁶⁸ De acordo com essa visão do naturalismo, inspirada em Hume e em Wittgenstein, esses princípios devem formar parte de uma marco ou estrutura constituída por crenças que não podemos justificar, por crenças que temos de maneira irrefletida e que não podemos questionar sem demolir ao mesmo tempo a prática de duvidar, questionar e justificar qualquer outra crença. Nesse caso, a resposta ao cético consistiria simplesmente em mostrar a ele que não se pode invocar a dúvida e a justificação sem antes pressupor certas crenças, sem deixar de questionar algumas crenças. É necessário mostrar ao cético como operam os processos de justificação; pretender refutá-lo seria tão absurdo como adotar sua posição, equivaleria a jogar sem regras, a representar o ridículo de “alguém ordenhar o bode, enquanto outrem segura uma peneira”.⁶⁹

Curiosamente, a posição que Kant identificava como o ceticismo de Hume era a de que os princípios que tornam possível o conhecimento empírico não podem ser justificados e que a razão não tem os meios para mostrar sua necessidade e, de acordo com sua própria avaliação, seus maiores esforços com respeito a metafísica se concentraram em evitar este tipo de

68 Cf. Strawson 1985, p. 1-29.

69 Kant, KrV, A 58/B 83.

ceticismo.⁷⁰ A própria metafísica dependia da resposta que se pudesse dar a esse juízo negativo acerca das capacidades da razão.

Parece, pois, que o ceticismo tem várias faces para a filosofia de Kant. No intuito de evitar o dilema que apresentamos acima, podemos cair numa posição que, para Kant, teria significado assumir um ceticismo até mais perigoso para seus projetos que aquele que conduz ao dilema. Talvez o próprio dilema surja por ver um só problema, um só desafio, quando Kant teria distinguido vários. Na sequência, apresentarei três maneiras diferentes de entender o desafio cético na *Crítica da razão pura*. Diante de cada uma delas, Kant adotou uma posição distinta e não creio que em cada um dos casos se possa dizer, no mesmo sentido, que Kant pretendia refutar o cético. A ordem na qual exporei essas três maneiras de entender o desafio cético pode ser interpretada como uma ordem gradual na qual o cético radicaliza cada vez mais sua dúvida diante das respostas que se podem dar a elas.

3. Três posições céticas e três respostas kantianas.

A primeira maneira de entender a posição do cético é aquela que Kant batizou como “idealismo problemático”.⁷¹ De acordo com essa posição, só temos conhecimento imediato de nossa própria mente e qualquer suposto conhecimento acerca dos objetos diferentes de nossa mente é inferencial. O que o cético coloca em dúvida nesse caso é a nossa capacidade para determinar se existe algo diferente de nossa mente a partir de nossa experiência, a partir de conhecimentos sobre nossos estados mentais. O argumento que Kant oferece contra essa posição na “Refutação do idealismo” consiste em mostrar que não poderíamos ter este último tipo de conhecimento se não pressupusermos o conhecimento acerca de objetos externos. A chave do argumento encontra-se na primeira premissa, de acordo com a qual todo o conhecimento de nós mesmos é ou depende da determinação temporal de nossos estados mentais.⁷² A determinação temporal exige a percepção de algo que permaneça no tempo, “mas esse elemento permanente [afirma Kant] não pode ser algo em nós, uma vez que nossa própria existência só pode ser determinada no tempo mediante tal elemento”.⁷³

70 Cf. KrV, A 760-769/B 788-797; *Prolegomena*, AA, IV, pp.257-260.

71 Cf. KrV, B 274.

72 Cf. KrV, B 275-276.

73 Cf. KrV, B 275.

Por si mesmo, esse argumento é pouco convincente. O idealista poderia aceitar que necessitamos perceber algo permanente para localizar temporalmente nossos estados mentais, mas acrescentaria que essa coisa permanente é nossa mente, à qual lhe atribuímos esses estados mentais e que o *cogito* cartesiano constitui a percepção correspondente. A primeira observação da “Refutação do idealismo”, que não faz mais que recolher o diagnóstico dos “Paralogismos da razão pura”, bloqueia essa saída ao assinalar que o *cogito* cartesiano não é mais que a expressão de uma condição de possibilidade do conhecimento e que, portanto, não constitui ainda nenhum conhecimento. Mediante o *cogito* não nos é dada nenhuma pluralidade intuitiva cuja síntese produza conhecimento.⁷⁴

O perigo dessa refutação é que ela parece abrir mão da determinação temporal desse “elemento permanente que não pode ser algo em nós”, o que é francamente estranho. Mas o importante, como assinalaram muitos comentadores, é que argumenta contra a prioridade epistêmica do conhecimento de nossa mente, de modo que este se torna tão mediato ou tão imediato como o conhecimento de qualquer fenômeno.⁷⁵ O conhecimento de nós mesmos é o conhecimento de um fenômeno entre outros e, por isso, exige as mesmas condições ou os mesmos princípios de justificação que o conhecimento das coisas distintas de nós.

Suponhamos que a filosofia kantiana possa mostrar que o idealista problemático se equivocou e que o conhecimento de nós mesmos pressupõe o conhecimento de algo externo à mente ou, então, temos tão boas ou más razões para aceitar o conhecimento de nós mesmos como as temos para aceitar o conhecimento de objetos externos, uma vez que os princípios que justificam nossa pretensão de conhecer a nós mesmos são os mesmos que justificam nossa pretensão de conhecer objetos externos. Para Peter Hacker, essa é a resposta que Kant desenvolve tanto na “Refutação do idealismo” como na “Dedução transcendental”.⁷⁶ Com essa resposta, o cético teria que abandonar sua pretensão de conhecer a si mesmo e de expressar como lhe parece que são as coisas. Isso é correto, mas exige a distinção de pelo menos dois passos. No primeiro, o cético deve reconhecer que a expressão de como as coisas lhe parecem não constitui um autêntico conhecimento. No segundo, o passo decisivo da “dedução transcendental”, Kant pretende mostrar que mesmo a expressão de como as coisas nos parecem pressupõe o reconhecimento de objetos diferentes de nossas percepções.

⁷⁴ Cf. KrV, B 276-277.

⁷⁵ Cf. Stroud 1984 e Hacker 1972, p. 84, entre outros.

⁷⁶ Hacker, 1972, p. 83

Para compreender melhor o primeiro desses passos, devemos conceber o conhecimento empírico como um corpo de enunciados cujos valores de verdade podemos determinar pelas conexões que guardam entre si, como sugere a concepção dos juízos da experiência que Kant apresenta nos *Prolegomena*.⁷⁷ Tendo presente essa concepção do conhecimento, a conclusão da “Refutação do idealismo” pode ser formulada da seguinte maneira: não é possível tomar como verdadeiros os enunciados acerca de nossos estados mentais sem levar em consideração as conexões que guardam com os enunciados que se referem a objetos diferentes de nossas percepções. Diante dessa conclusão, o cético pode abandonar aqueles enunciados sobre seus estados mentais que pretendem compor o conhecimento empírico. Mas, ele pode ficar com outro tipo de enunciados que expressem só o que lhe parece, sem pretender que formem parte do corpo de juízos verdadeiros que constituem o conhecimento empírico. Se o argumento da “Refutação do idealismo” vai mais longe e mostra que o tipo de conexões que estabelecemos entre enunciados sobre nós mesmos é o mesmo que estabelecemos entre enunciados que se referem a objetos diferentes de nós, então o cético pode renunciar a todos os enunciados sobre si mesmo que guardem essas relações. Ele mantém apenas aqueles enunciados sobre si mesmo que pode aceitar abrindo mão de suas conexões com outros enunciados, ou seja, mantém enunciados que só expressam o que lhe parece.

O cético aceita esses enunciados em virtude da percepção ou impressão que tem no momento em que os aceita e podem ser expressados por meio de enunciados da forma “parece-me que *p*”. Isso o cético mantém, mas o que é que agora ele coloca em questão? Não somente coloca em dúvida a verdade dos enunciados que se referem a objetos externos, mas também a daqueles que se referem a si mesmo e estão conectados inferencialmente. O que ele coloca em questão é a validade das conexões que estabelecemos entre enunciados quando pretendemos justificá-los. O cético coloca em suspeita, então, os princípios inferenciais aos quais recorreremos quando pretendemos justificar nossos enunciados empíricos. Essa é a segunda maneira de caracterizar a posição do cético que Kant enfrenta. Na “Dedução transcendental das categorias”, Kant oferece a resposta a este desafio.

Interpretar dessa maneira a posição e o desafio do cético que Kant enfrenta na “Dedução” tem a vantagem de tornar compreensível por que temos que ver nela, ao mesmo tempo, um argumento a favor da validade dos princípios que nos permitem justificar enunciados

77 Cf. Stepanenko 2008, p. 81-92.

empíricos e um argumento a favor da necessidade de pensar em objetos distintos de nossas percepções para poder dar unidade a elas. Para Kant, os princípios que tornam possível a estrutura de enunciados que constitui o conhecimento empírico são derivados das categorias, por meio das quais ordenamos o conteúdo de nossas percepções de tal maneira que podemos pensar em objetos diferentes delas. Pensar em termos de objetos diferentes das percepções é o que permite utilizar alguns enunciados como justificção de outros.

O passo que Kant deve dar agora consiste em mostrar que até mesmo a expressão do que nos parece exige pensar em termos de objetos diferentes das percepções. Para isso, ele recorre ao conceito de unidade da consciência, o qual pode ser caracterizado simplesmente como a unidade de nossas percepções ou impressões. Se é possível mostrar ao cético que necessitamos pensar em objetos diferentes de nossas percepções para dar unidade à consciência, então teremos justificado os princípios que nos permitem estabelecer relações de justificção entre enunciados empíricos.

Não posso adentrar agora na polêmica da “Dedução transcendental” e suas diferentes interpretações. Só quero apresentar uma reflexão que pode ser obtida facilmente a partir de um dos fragmentos mais conhecidos da “Dedução” na primeira edição da *Crítica da razão pura*.⁷⁸ Por mencionar processos mentais, esse fragmento se inscreve no que se tem chamado com algum desdém de “psicologia transcendental”.⁷⁹ Apesar disso, essa reflexão é muito simples e convincente.

A reflexão apoia-se principalmente em uma premissa que o cético deve conceder: nossas percepções fazem parte de sequências temporais das quais temos consciência. Para ter consciência de uma sequência temporal de percepções não só devemos percorrê-la, mas também recordar as percepções percorridas. Se em cada momento esquecêssemos a percepção anterior, nunca começaríamos a formar a sequência temporal em questão. Mas a recordação ou reprodução mental das percepções anteriores seria inútil se não pudéssemos reconhecer que recordamos o mesmo que percebemos anteriormente. Se não pudéssemos reconhecer que é o mesmo o que recordamos e o que percebemos, então as recordações ou reproduções seriam para nós percepções novas. Outra vez, não poderíamos iniciar a formação de uma sequência. No

⁷⁸ Refiro-me a um dos fragmentos mais comentados da “Dedução transcendental”; aquele no qual Kant expõe as três principais sínteses do conhecimento: síntese da apreensão na intuição, da reprodução na imaginação e do reconhecimento no conceito (A 98-100). Devo confessar, todavia, que na reflexão que desenvolvo aqui também recorro a ideias pertencentes à “Analítica dos Princípios”.

⁷⁹ Cf. Strawson 1966, p. 32, 88 e 97.

entanto, a percepção e a reprodução são dois estados mentais diferentes que localizamos em dois momentos diferentes. Aquilo que reconhecemos como o mesmo na percepção e na reprodução ou recordação é somente o seu conteúdo. Temos de aceitar, portanto, que diferentes estados mentais têm o mesmo conteúdo e, por fim, que este, o conteúdo, tem que ser algo diferente de cada um dos nossos estados mentais.

Essa simples reflexão deve nos obrigar a reconhecer que não podemos aceitar só enunciados que se referem às nossas percepções atuais, uma vez que devemos localizar essa percepção em uma série temporal, da qual não teríamos consciência se não aceitássemos enunciados acerca de percepções anteriores. Mas, além disso, devemos reconhecer que o conteúdo de nossos estados mentais é diferente dos próprios estados mentais, que a sequência de nossos estados mentais não pode ser identificada com a sequência de seus conteúdos. É certo que essa diferença tão somente condiciona a unidade da consciência (a consciência de uma série temporal de percepções) a nossa capacidade de pensar em objetos intencionais. O passo seguinte que Kant exige para cumprir com as expectativas da “Dedução transcendental” é mostrar que os objetos que podemos reidentificar por meio de diferentes estados mentais devem ser pensados de tal maneira que mantenham relações que não dependam das percepções. É nas “Analogias da experiência” que se pode ver de modo mais claro o esforço de Kant para articular a diferença entre nossas percepções e seus conteúdos em termos da diferença entre subjetividade e objetividade, entre a sequência de nossas representações enquanto estados mentais e a consciência dos objetos de nossas percepções como objetos que mantêm relações que não dependem de nossas percepções, relações que estas não podem modificar. O conceito de causa, entendido como uma relação entre fatos ou objetos e não entre percepções, evidentemente desempenha um papel crucial nesse esforço para mostrar a necessidade de pensar essa diferença de sequências temporais. Não é meu objetivo avaliar o êxito desse empreendimento. Interessa-me apenas assinalar que se alcança seu objetivo, então ele consegue mostrar ao cético que a unidade da consciência está condicionada pela conexão objetiva dos conteúdos de nossas percepções, ou seja, pelo conhecimento de um âmbito objetivo de fenômenos, por um conhecimento que está articulado por princípios de justificação como o princípio da causalidade.

Se a reflexão sobre a necessidade de pensar no conteúdo de nossas percepções como algo diferente delas para poder dar unidade a nossas percepções é correta, o cético teria de reconhecer que não pode aceitar somente enunciados sobre si mesmo com base em suas impressões ou percepções atuais, mas que tem de estabelecer conexões entre enunciados. Nesse

caso, o cético se encontraria em sérios apuros. Todavia, o cético tem uma saída que o idealismo transcendental de Kant torna perfeitamente compreensível e legítima. Pode aceitar que é necessário pensar em termos de objetos com relações de causalidade entre si para dar unidade a nossas percepções, mas assinalaria que isso é compatível com a não existência desses objetos. Talvez necessitemos pensar que existem objetos diferentes de nossas percepções atuais, mas isso não demonstra que realmente existam. Argumentar a favor da necessidade de crer em algo não é o mesmo que argumentar a favor de sua existência. Essa objeção contra os argumentos kantianos não é nova. Pode ser encontrada já no *Aenesidemus* de Gottlob Ernst Schulze.⁸⁰

O idealismo transcendental de Kant pode aceitar esta objeção e interpretá-la em termos da diferença entre fenômenos e coisa em si. Mas essa interpretação é antecipada precisamente para evitar o idealismo empírico, que somente aceita a existência de percepções. Reconhecer que nosso conhecimento se limita ao âmbito daquilo que podemos experimentar é o que permite ao idealismo transcendental resguardar as diferenças que podemos estabelecer nessa esfera. Para este último idealismo, a necessidade de pensar de acordo com categorias não permite, efetivamente, saber como são as coisas independentemente delas. Mas, no campo de experiência, as categorias permitem distinguir entre os objetos, as percepções e as meras aparências.⁸¹ Neste âmbito, as razões para crer na existência de algo são razões a favor de sua existência.⁸²

Desde as primeiras respostas às objeções de G. E. Schulze, os defensores da filosofia transcendental assinalaram que esse autor confundia o plano empírico com o plano transcendental.⁸³ O principal alvo das críticas de Schulze era a diferença entre forma e o conteúdo da experiência. Para Schulze, essa filosofia fazia precisamente aquilo que ela mesma tinha proibido: atribuir relações de causalidade a coisas que não nos são dadas, tais como essas

80 Cf. Schulze 1972, p. 77. Ver também a exposição das ideias de Schulze em Beiser 1987, em particular, p. 277 e p. 281; e em Cassirer 1974.

81 Cf. Stroud 1983, p. 420.

82 Poderíamos pensar que a última posição do cético, que apresento aqui, é a mesma posição do cético que conduz ao dilema exposto na primeira parte deste capítulo. Afinal, ambas posições põem em dúvida a verdade dos princípios que tornam possível justificar enunciados empíricos. A diferença está em que a última posição, que apresento aqui, tem que apelar à ideia de uma realidade que ultrapassa o campo da experiência para dar plausibilidade a seu desafio. O problema já não é que os objetos da experiência podem ser diferentes dos objetos que pensamos com esses princípios, mas que a realidade pode estar constituída por objetos que sejam diferentes dos objetos da experiência.

83 Cf. Maimon 1965 [1794] e Beck 1796, p.157 s. e p. 241. Ver também, com respeito às réplicas de Maimon, Beiser 1987, p. 320-323; com respeito às réplicas de Beck, Cassirer 1974.

faculdades transcendentais supostamente dão forma a nossas representações empíricas. Segundo ele, considerar que a causa da forma de nossas representações são nossas faculdades equivaleria a pretender conhecer algo que ultrapassa o campo da experiência. Os defensores da filosofia transcendental diante das objeções de Schulze assinalaram que essa maneira de interpretar os aspectos transcendentais do conhecimento, como se mantivessem o tipo de relações próprio dos objetos empíricos, é errada. Contudo, temos de aceitar que o próprio Kant, sobretudo na “Estética transcendental”, permite essa interpretação, ao considerar que se o espaço e o tempo são algo em nós, então é possível explicar como são possíveis os conhecimentos *a priori* sobre eles. Com efeito, o idealismo transcendental, entendido como uma posição que concebe o conhecimento *a priori* como conhecimento de certas estruturas mentais, expõe-se às objeções de Schulze. Mas também é possível entender o idealismo transcendental como uma posição austera que simplesmente assinala que as condições de possibilidade do conhecimento empírico não são reais no sentido como o são os fenômenos e que, portanto, não podemos ter conhecimento dessas condições abrindo mão daquilo que tornam possível. Para esse idealismo transcendental austero, interpretar os princípios de justificação do conhecimento empírico como parte de uma estrutura mental que permite obter conhecimento *a priori* constituiria uma transgressão dos próprios limites do conhecimento. Mas se essa interpretação é uma transgressão a esses limites, também o é pensar em uma realidade que não pode ser alcançada por esses princípios, de tal maneira que a objeção do cético, segundo a qual as razões para crer em algo não são as razões a favor de sua existência, cairia dentro desse âmbito de discussão no qual não é possível decidir nada e que Kant denomina “dialética”.

Essa seria, pois, a estratégia à qual poderia recorrer o idealismo transcendental austero contra a terceira e mais radical posição do cético: mostrar que sua objeção somente cabe no campo da dialética, em uma esfera na qual ultrapassamos as condições de possibilidade do conhecimento empírico e da própria experiência. Kant aceitaria, então, que seria inútil pretender responder satisfatoriamente a essa objeção, mas acrescentaria que isso não põe em dúvida os princípios que nos permitem justificar enunciados empíricos.*

* Agradeço a Jaimir Conte e Plínio Junqueira Smith pela leitura e revisão dessa tradução.

Referências Bibliográficas.

- BEISER, F. C. *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1987.
- BECK, J. S. *Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muss*. Riga: Hartknoch, 1976.
- CASSIRER, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. III: *Die neokantischen Systeme*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1974.
- HEMPEL, C. G. Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning. *Revue Internationale de Philosophie*, n.11, pp.41-63.
- HACKER, P. Are Transcendental Arguments a Version of Verificationism?. *American Philosophical Quarterly*, v.9, n.1, 1972, pp.78-85.
- KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Tradução de P. Ribas. Madrid: Alfaguara, 1978.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*. In: *Gesammelte Schriften*. Berlin: Ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1911 (citado como AA).
- _____. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. In: *Gesammelte Schriften*. Berlin: Ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1911 (citado como AA).
- _____. *Prolegómenos*. Tradução de M. Caimi. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1984.
- MAIMON, S. *Briefe Philalethes an Aenesidemus*. In: *Gesammelte Werke*, vol. v., V. Verra (ed.). Hildesheim: Olms, 1965 [1794].
- RICHARDSON, A. W. *Carnap's Construction of the World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- STEPANENKO, P. Sobre la diferencia kantiana entre juicios de percepción y juicios de experiencia. In: STEPANENKO, P. *Unidad de la conciencia y objetividad: Ensaio sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*. México: UNAM, 2008.
- SCHULZE, G. E. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. Hamburgo: Felix Meiner, 1996 [1792].
- STRAWSON, P. F. *Individuals*. Londres: Methuen, 1959.
- _____. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. Londres: Methuen, 1985.
- _____. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Londres: Methuen, 1966.
- STROUD, B. Kant and Skepticism. In: Burnyeat, M. (Ed.) *The Skeptical Tradition*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1983, pp.413-434.

_____. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

_____. Transcendental Arguments. *The Journal of Philosophy*, v.65, n.9, 1968, pp.241-256.