

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**OBJETIVIDADE E ESPACIALIDADE:
KANT E A REFUTAÇÃO DO IDEALISMO**

TIAGO FONSECA FALKENBACH

Porto Alegre, 12 de julho de 2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**OBJETIVIDADE E ESPACIALIDADE:
KANT E A REFUTAÇÃO DO IDEALISMO**

TIAGO FONSECA FALKENBACH
Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor em Filosofia

Orientador: PROF. DR. PAULO FRANCISCO ESTRELLA FARIA

Porto Alegre, 12 de julho de 2012

Para a *Tatiana*

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer especialmente ao Prof. Paulo Faria, que me orientou nesse trabalho. Minha gratidão ultrapassa os limites dessa orientação. Paulo exerceu influência decisiva em toda minha formação filosófica, estando presente, da melhor maneira possível, em dois momentos de profunda reviravolta em minha trajetória intelectual. O respeito com que sempre soube tratar as particularidades (ou mesmo excentricidades) de meu percurso, seja antes ou durante a atual orientação, foi fundamental para a realização do presente estudo. Ademais, posso dizer com segurança que, sem a sua dedicada atenção, o trabalho teria tomado um rumo completamente distinto, incompatível com o que, julgo, sejam os acertos que nele possam estar contidos.

Gostaria também de expressar a minha especial gratidão ao Prof. Alexandre Noronha Machado. Tive o privilégio de discutir com esse grande colega e amigo, em diversas ocasiões, as ideias centrais que compõem o texto que se segue. Essas discussões contribuíram significativamente para algumas das decisões teóricas tomadas em sua redação.

Os professores Renato Duarte Fonseca e Sílvia Altmann leram e comentaram uma versão preliminar do trabalho. Graças às suas observações, pude corrigir certas deficiências e emprestar-lhe maior unidade.

Agradeço também aos professores Andrea Faggion, Lúcio Lobo, Luiz Eva, Marco Antônio Valentim e a Rafael Ribeiro, pelas discussões sobre pontos pertinentes ao tema da tese.

Por fim, agradeço a meus familiares, sobretudo pelo carinho e confiança. Desde sempre, pude contar com o apoio incondicional de meus pais, Elza e Jorge. Quanto aos meus filhos, Joana e Joaquim, e à minha esposa, Tatiana, espero ao menos poder fazer por eles um pouco do que fizeram por mim nesses últimos anos. Palavras serão sempre insuficientes para agradecer-lhes. Do que não se segue, naturalmente, que não devam ser ditas: – obrigado.

RESUMO

No presente trabalho, apresentamos uma reconstrução do argumento kantiano em favor da tese que objetividade implica espacialidade. O argumento é exposto na *Crítica da Razão Pura* (e parcialmente reformulado em algumas *Reflexões* que integram o *Nachlass*). Kant, no entanto, é extremamente conciso em alguns de seus passos fundamentais. Para contornar essa dificuldade, recorreremos ao trabalho de outros filósofos que defenderam a mesma tese, notadamente, L. Wittgenstein, P.F. Strawson e Gareth Evans. Mesmo nas ocasiões em que nos distanciamos da letra de Kant, porém, buscamos preservar sua estratégia de prova, a saber, fundamentar o vínculo entre as noções de objetividade e espacialidade a partir de sua relação com a noção de temporalidade. A ‘Refutação do Idealismo (problemático)’, acrescentada na segunda edição da *Crítica*, desempenha um papel central nessa estratégia. Sendo assim, procuramos razões para a afirmação que a representação objetiva de uma existência no tempo – a representação da existência de um sujeito de consciência, para tomar o caso destacado por Kant – pressupõe a representação de objetos espaciais e independentes da mente. Argumentamos que a melhor defesa da validade da Refutação kantiana é uma doutrina da cognição de inspiração wittgensteiniana, mais exatamente, da concepção de conceitos como regras cuja aplicação requer padrões de correção (também denominados, pelo próprio Wittgenstein, de ‘paradigmas’). Segundo essa concepção, padrões devem ser objetos permanentes, existentes no espaço, independentes da mente e usados como paradigmas da aplicação correta de conceitos. Para que sejam usados dessa maneira, devem ser *conhecidos* pelo sujeito de pensamentos, isto é, por aquele que emprega conceitos e, portanto, segue regras. No primeiro capítulo, é discutida a teoria kantiana da cognição. Isso inclui o esclarecimento da noção de objetividade, assim como da tese que toda cognição requer conceitos. O segundo capítulo trata da relação entre objetividade e temporalidade. Há duas etapas principais nessa discussão. A primeira é uma análise da estrutura diacrônica da atividade conceitual. Nessa parte, examinamos as noções kantianas de *juízo* e de *sujeito de pensamentos*, especialmente como expostas na ‘Analítica dos Conceitos’. A segunda etapa é uma análise do argumento em favor da tese que a representação objetiva do tempo requer a representação de um objeto permanente. Kant desenvolve esse argumento na ‘Primeira Analogia (da Experiência)’. O segundo capítulo encerra, assim, com uma interpretação desse texto. Finalmente, no terceiro capítulo, consideramos a relação entre representação objetiva do tempo e espacialidade. Nessa parte, são examinadas duas vias de reconstrução do argumento da ‘Refutação do Idealismo’. A primeira é caracterizada pelo fato de *não* pressupor uma leitura forte da tese que cognição implica conceitos. Essa é a reconstrução que deve ser adotada pelo não-conceitualista. A segunda, ao contrário, admite a leitura forte da tese, bem como a concepção de conceitos como dependentes do conhecimento de padrões de correção. Defendemos que a segunda reconstrução é, das duas, a que está mais próxima de alcançar o resultado pretendido.

ABSTRACT

In this work we offer a reconstruction of Kant's argument for the thesis that objectivity implies spatiality. The argument is presented in the *Critique of Pure Reason* (and further articulated in the so-called '*Reflexionen*'), but Kant's rendering of some of its fundamental steps is extremely laconic, to say the least. In our attempt to fill up the gaps in Kant's presentation, we make use of the work of other philosophers who defended the same thesis, most notably L. Wittgenstein, P.F. Strawson and Gareth Evans. Kant's main strategy of proof is carefully preserved nevertheless: we try to establish, following Kant's lead, the link between the notions of objectivity and spatiality through the way the two notions are related to that of temporality. Kant's 'Refutation of (problematic) Idealism' plays a central role in this strategy. Accordingly, we undertake to show that the objective representation of something as existing in time – the representation, to take Kant's own privileged case, of the existence of a subject of consciousness – presupposes the representation of spatial objects which subsist independently of the representing mind. We argue that the best available defense of the validity of Kant's Refutation makes use of a theory of cognition strongly inspired by Wittgenstein's notion of concepts, in particular by his view of concepts as rules whose application is essentially dependent on concrete standards of correctness (also called, by Wittgenstein himself, paradigms). According to this view, standards must be permanent objects existing in space, which are used as paradigms of the correct application of concepts and which must, in order to be so used, be epistemically accessible to the thinking, concept-using, rule-following subject. In the first chapter, we discuss Kant's theory of cognition. This involves clarifying his notion of objectivity, as well as his thesis that all cognition requires concepts. The second chapter examines the relation between objectivity and temporality. There are two main stages in this discussion. The first is an analysis of the diachronic structure of conceptual activity. At this stage we offer an examination of the Kantian notions of a *judgment* and of a *subject of thoughts*, especially as these are presented in the 'Analytic of Concepts'. The second stage is the analysis of the argument for the thesis that the objective representation of time requires the representation of a permanent object. Kant's argument for that thesis is presented in the 'First Analogy (of Experience)'. So, we finish the second chapter with our reading of that text. Finally, in the third chapter, we consider the relation between the objective representation of time and spatiality. Here we consider two ways of reconstructing the argument of the 'Refutation'. The first one does not presuppose what we call a strong reading of the thesis that cognition implies concepts. That is the reconstruction which should be adopted by the nonconceptualist. The second, on the contrary, accepts the strong reading of the thesis, combining it with the idea of concepts as dependent on standards for correct application. We argue that the second reconstruction is the one which is more likely to achieve the intended result.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	4
SUMÁRIO	7
INTRODUÇÃO	9
1. A COGNIÇÃO E SEUS ELEMENTOS	14
1.1. Cognição, objetividade e conhecimento	16
1.2. Cognição e sensação	29
1.3. Intuição, conceito e complementaridade	40
1.4. A intuição pura e as representações do espaço e do tempo	62
1.5. O idealismo transcendental	74
2. JUÍZO, APERCEPÇÃO E PERMANÊNCIA	87
2.1. Lógica	89
2.2. Juízo	93
2.3. A estrutura da ‘Dedução Transcendental’	122
2.4. Apercepção transcendental e apercepção empírica	149
2.5. A Primeira Analogia da Experiência	168
3. A REFUTAÇÃO DO IDEALISMO	183
3.1. A estrutura e o escopo da Refutação	187
3.2. Permanência e espacialidade	190
3.2.1. O argumento de Strawson	193
3.2.2. A crítica de Gareth Evans ao argumento de Strawson	198
3.2.3. O primeiro argumento de Evans	203
3.2.4. Objeção ao primeiro argumento	208

3.2.5. O segundo argumento de Evans	211
3.2.6. Discussão sobre o segundo argumento	217
3.2.7. Critérios de aplicação de conceitos e espacialidade	224
3.2.8. A 'Refutação do Idealismo' e os critérios de aplicação de conceitos	230
3.2.9. Espacialidade e independência	234
3.3. O sujeito da experiência interna	235
CONCLUSÃO	246
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	250

Introdução

O presente estudo é um trabalho de reconstrução argumentativa cujo propósito é encontrar fundamentos para a afirmação que objetividade implica espacialidade. Kant defende a tese na *Crítica da Razão Pura*, quando argumenta que o caráter objetivo da cognição humana tem como condição necessária a representação de objetos no espaço. Nossa intenção é perseguir o caminho de prova kantiano, dando especial atenção à estratégia concebida pelo filósofo de estabelecer o elo entre as noções de objetividade e espacialidade a partir de sua relação com um terceiro termo, a noção de temporalidade.

Sem dúvida, um dos elementos centrais dessa investigação é a análise e interpretação de textos. Contudo, dado que Kant é extremamente conciso em momentos-chave de sua argumentação, cabe ao intérprete buscar os detalhes do raciocínio em outro lugar, seja no trabalho desenvolvido por outros autores, seja no exercício próprio de reflexão. Há pelo menos duas ocasiões em que o laconismo do texto kantiano demanda um movimento alternativo do leitor.

O caso mais evidente é o da seção acrescentada na segunda edição da *Crítica da Razão Pura* que leva o título ‘Refutação do Idealismo’. Nesse texto, pretende-se mostrar que uma representação objetiva do tempo depende da representação de objetos espaciais. O argumento apresentado limita-se à introdução de duas premissas: primeiro, que a representação de uma existência no tempo requer a representação de um permanente; segundo, que esse permanente não pode ser uma realidade exclusivamente mental, devendo, portanto, ser algo no espaço. É bem verdade que Kant desenvolve um ou mais argumentos em favor da primeira premissa desse argumento. Isso é feito na seção das ‘Analogias da Experiência’, mais precisamente, na ‘Primeira Analogia’. A segunda premissa, no entanto, não recebe o mesmo tratamento. Na *Crítica*, o que mais se assemelha a uma justificação dessa tese são as seguintes linhas adicionadas em uma nota do *Prefácio* da segunda edição:

Este permanente não pode, porém, ser uma intuição em mim. Com efeito, todos os fundamentos da determinação de minha existência que podem ser

encontrados em mim são representações e necessitam, como tais, algo permanente distinto delas, com referência ao qual possa ser determinada a mudança das mesmas e, portanto, a minha existência no tempo em que elas mudam.¹

Se observarmos mais atentamente, porém, perceberemos que essa passagem não é senão uma reformulação da tese que se deve justificar. Ademais, o apelo a outros textos do filósofo não contribui substancialmente para elucidar o argumento. Após a segunda edição da *Crítica*, Kant elabora novas versões da Refutação, as quais estão registradas em uma série de *Reflexões* que integram o *Nachlass*.² O problema é que as novas versões não vão muito além de reiterar a afirmação da relação entre temporalidade, permanência e espacialidade. Se há alguma novidade teórica significativa, ela consiste em uma breve alusão às condições de verificação da ocorrência de relações temporais: relações de sucessão e simultaneidade entre representações e/ou objetos.³ O que essas *Reflexões* não explicam é por que um teorema que trata primeiramente das *condições de representação* de uma existência no tempo deveria estar baseado em um exame das *condições de verificação* da ocorrência de relações temporais.

Kant afirma que a representação objetiva (cognição) exige a aplicação de pelo menos um conceito. Se parte da teoria kantiana da cognição incluísse a tese que o uso de conceitos depende do domínio de *critérios de correção*, teríamos aqui possivelmente uma resposta à questão anterior: uma representação objetiva do tempo implicaria a aplicação de conceitos, o que, por sua vez, exigiria uma capacidade de *verificar* se a aplicação é correta. Entretanto, não é claro que essa seja realmente a teoria de Kant. Além disso, há interpretes que negam que ele tenha defendido a afirmação irrestrita que toda cognição depende de um conceito. Ora, se a atividade conceitual não é necessária para a representação de uma existência no tempo, então o teorema da ‘Refutação do Idealismo’ deveria ser justificado independentemente de um exame das condições de correção da aplicação de conceitos.

O que isso mostra é que a compreensão do argumento da ‘Refutação’ exige, antes de tudo, o esclarecimento da concepção kantiana de *objetividade*. Esse é o outro

¹ *KrV*. Bxxxix.

² *Nachlass* Ak. xviii, R 5653-4, R 5709, R 6311-17, R 6323.

³ Ver *Nachlass*. Ak. xviii, R 6312, p.612; R 6313, p.614; R 6314, p.616; R 6323, p.643.

momento, o segundo que pretendíamos destacar, em que a mera análise dos textos é insuficiente para esclarecer a posição de Kant. Em ambos os casos, a atribuição de teses ao autor vem a ser, assim, dependente dos resultados da reconstrução argumentativa. A conclusão possível de um trabalho dessa natureza é a sugestão de que, embora não tenha desenvolvido os argumentos com detalhe, o filósofo terá sido capaz de determinar suas etapas fundamentais.

Em suma, a parcimônia de Kant dificulta a compreensão de dois passos do argumento em favor da tese que objetividade implica espacialidade. O primeiro é o esclarecimento da noção de cognição ou representação objetiva. O segundo é a defesa da premissa central da ‘Refutação do Idealismo’, a tese que a representação de uma existência no tempo só é possível pela representação de objetos espaciais. Aos dois passos correspondem, no estudo que se segue, os momentos em que tomamos maior distância em relação ao texto kantiano. Em tais ocasiões, recorreremos ao trabalho de autores que compartilham com Kant a tese que objetividade implica espacialidade, nomeadamente, L. Wittgenstein, P. F. Strawson e Gareth Evans.

O trabalho compreende, assim, dois métodos de investigação que se intercalam. De um lado, o exame do texto kantiano, cujo enfoque é determinar as questões filosóficas nele propostas, bem como os argumentos apresentados em resposta a essas questões. De outro lado, a discussão sobre tais argumentos, seja do ponto de vista da coerência interna, seja do ponto de vista de sua suficiência para os resultados pretendidos. Especialmente nesse segundo caso, fez-se uso da comparação entre os argumentos apresentados por Kant e argumentos apresentados por outros filósofos.

O texto está dividido em três capítulos. Cada qual contém uma breve introdução em que são explicados o tema e a divisão em seções. Por esse motivo, apresentaremos aqui apenas o assunto geral de cada capítulo, a fim de destacar o papel que desempenha na totalidade do projeto.

No *primeiro*, discutimos a doutrina kantiana da cognição. Há duas partes centrais nessa discussão. A primeira é o esclarecimento da noção de *objetividade*. Procuramos mostrar que essa é uma característica de itens ou determinações mentais na medida em que estão relacionados com algo independente dessas próprias determinações. A segunda parte é uma explicação das condições exigidas por tal relação. Kant afirma, em algumas passagens, que toda representação objetiva (cognição) depende do concurso entre dois elementos: intuição e conceito. Tentamos mostrar que

essa afirmação *irrestrita* pode ser elucidada por uma teoria dos conceitos de inspiração wittgensteiniana, mais exatamente, da concepção de conceitos como regras cuja aplicação requer o conhecimento de *casos paradigmáticos*. Se correto, o argumento tem uma consequência importante para a compreensão da estratégia de prova adotada na ‘Refutação do Idealismo’. Dada a relevância do ponto, convém, desde já, destacar essa consequência.

No centro da concepção wittgensteiniana dos conceitos está a recusa de compreender o modo de representação conceitual como uma relação entre duas realidades - de um lado, uma determinação da mente; de outro, o universal apreendido. Se alguma relação entre realidades deve ser admitida para explicar *o que é* representado por um conceito ou *o que distingue* diferentes conceitos, ela deve consistir, segundo Wittgenstein, na relação do conceito com casos paradigmáticos. Em outras palavras, a representação conceitual não deve ser explicada a partir do modelo da relação de *nomeação* (como se um termo geral fosse o designador de algo como uma Forma platônica, universal ou essência subsistente por si mesma); antes, deve ser entendida como uma *prática* de seguir regras. A consequência é que essa representação depende do *conhecimento do fato* (por oposição à mera possibilidade) que conceitos aplicam-se a certos objetos. Ora, se é precisamente essa concepção dos conceitos o que permite explicar por que toda cognição dependeria da atividade conceitual, poderíamos extrair dessa mesma concepção a tese que toda representação objetiva depende da posse de *critérios de correção*. Com isso, seria possível explicar como pode o argumento da ‘Refutação do Idealismo’ estar baseado, finalmente, em um exame das *condições de verificação* de enunciados ou pensamentos sobre relações temporais.

No *segundo* capítulo, passamos a examinar mais de perto a relação entre as noções de *objetividade* e *temporalidade*. Nessa discussão, também podemos destacar dois eixos centrais. O primeiro é um exame da estrutura diacrônica da aplicação de conceitos. Trata-se de determinar as condições temporais da atividade conceitual e distingui-las das condições não temporais da mesma atividade. Essa parte do trabalho corresponde à interpretação de textos kantianos que tratam das noções de juízo e do sujeito de pensamentos. Basicamente, os textos abordados são aqueles que constituem a ‘Analítica dos Conceitos’. O segundo eixo da discussão é uma análise do argumento em favor da tese que a representação objetiva do tempo tem como condição necessária a representação de um permanente. Como já indicado, essa tese é defendida por Kant na

‘Primeira Analogia’. O segundo capítulo encerra, portanto, com uma interpretação desse texto.

Finalmente, no *terceiro* capítulo, tratamos da relação entre representação objetiva do tempo e *espacialidade*. Nessa parte, são examinadas duas vias de reconstrução do argumento da ‘Refutação do Idealismo’. A primeira tem como ponto de partida a suposição que a representação objetiva (do tempo) não depende necessariamente do uso de conceitos. Essa é a estratégia de prova que deve ser adotada pelo não-conceitualista, isto é, por aquele que não aceita a formulação irrestrita da tese que cognição envolve conceitos. Já a segunda via de reconstrução pressupõe o caráter irrestrito da tese, bem como a concepção de conceitos como dependentes da posse de critérios de correção. Nossa intenção é mostrar que a segunda estratégia é, das duas, a que está mais próxima de alcançar o resultado pretendido.

Por fim, cabe acrescentar uma nota sobre as citações e abreviaturas. As traduções consultadas para as citações são aquelas que aparecem nas referências bibliográficas. Ali também estão listadas as abreviaturas das obras kantianas referidas no trabalho. Como de costume, referências a passagens da *Crítica da Razão Pura* seguem as paginações A e B. Na referência aos textos da edição da Academia, o número do volume é indicado em algarismo romano.

1. A Cognição e seus Elementos

A *Crítica da Razão Pura* é um tratado sobre as credenciais e sobre os limites do conhecimento humano. Nesse tratado, Kant pretende testar um novo método de pensar a relação entre o conhecimento e seus objetos. O sucesso do método dependerá de sua capacidade de resolver principalmente dois problemas: em primeiro lugar, explicar como pode haver *certeza* nas ciências; em segundo lugar, explicar como é possível compatibilizar a *determinação* da Natureza por leis universais com a *liberdade* pressuposta pelo conhecimento moral.⁴ Tendo em conta essas questões, pode-se dizer que o livro é mais precisamente um tratado sobre os fundamentos do *conhecimento teórico*, sobre seus limites e sobre a importância desses limites para sua compatibilização com o conhecimento *prático*.⁵ Não é surpresa, portanto, que a primeira e maior parte da *Crítica*, a ‘Doutrina dos Elementos’, seja uma investigação sobre os elementos mais fundamentais do conhecimento teórico, a saber, os elementos da cognição [*Erkenntnis*].

Apesar do papel de destaque que o conceito de *cognição* exerce na obra, Kant desenvolve sua caracterização apenas progressivamente, à medida que o argumento avança. Assim, cabe ao leitor comparar as diversas passagens, a fim de obter uma compreensão mais detalhada do conceito. Será essa a primeira tarefa do presente estudo. Uma vez que cognição é definida por Kant como representação objetiva, ou representação relacionada com objeto, é natural que comecemos pela elucidação das noções que compõem essa definição: ‘representação’, ‘relação’ e ‘objeto’. Mas como

⁴ Ver Prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, especialmente Bvii-ix e Bxviii-xxii. Ver também *KrV*. A822-3/B850-1 e Prefácio dos *MAN*, Ak.iv, 467-470.

⁵ A distinção entre conhecimento teórico e conhecimento prático é pelo menos tão antiga quanto a filosofia aristotélica. Formulações da distinção em Aristóteles podem ser encontradas em *Metafísica*, I, cap.1, 981^b14-24 -2, cap. 2, 982^b11-26 e *Ética Nicomaqueia*, VI, cap. 1, 1139^a3-18. Cremos que, em termos gerais, a distinção aristotélica é a mesma que a kantiana. Segundo o livro I da *Metafísica*, conhecimento teórico é aquele que é um fim em si mesmo; já o conhecimento prático é aquele que serve de meio para alguma prática (produção ou ação) e compreende tanto o conhecimento técnico quanto o conhecimento moral. No Prefácio da segunda edição da *Crítica*, Kant escreve: “[o] conhecimento da razão pode ser referido de dois modos ao seu objeto: ou meramente para *determinar* este e seu conceito (...), ou também para *torná-lo* real. O primeiro é *conhecimento teórico*, o segundo, *conhecimento prático* da razão.” [*KrV*. Bix-x].

nosso objetivo último é examinar a refutação kantiana do idealismo empírico, precisaremos ter clareza sobre os diferentes modos de relação entre o sujeito de conhecimento e aquilo de que ele pode tornar-se consciente. Na ‘Refutação do Idealismo’, Kant defende que a relação cognitiva que um sujeito tem com objetos espaciais é uma condição necessária da consciência que esse sujeito possui de seus estados mentais enquanto determinados no tempo. Para compreender essa tese, não será suficiente uma explicação geral da relação com objeto que é característica de *toda* cognição. Será preciso também atentar para as diferenças, em especial, para a diferença entre tipos de cognição e para a distinção entre a relação cognitiva e outras espécies de relação em que o sujeito cognoscente figura como termo.

O presente capítulo será dividido em cinco seções. Na primeira, trataremos da objetividade das cognições e da relação entre o conceito kantiano de cognição e o conceito tradicional de conhecimento como *juízo verdadeiro justificado*. Na segunda, vamos discutir alguns textos em que Kant distingue as noções de *cognição* e *sensação*, momento em que se poderá determinar com mais precisão o sentido do termo ‘objeto’ que aparece nessas passagens. Na terceira seção, passaremos ao exame dos elementos cognitivos (intuição e conceito), de sua distinção e complementaridade. Essas três primeiras seções contribuirão para o esclarecimento do modo específico de *relação* que há entre uma cognição e seu objeto. Porém, essa relação só será compreendida de maneira satisfatória, se considerarmos a duplicidade de aspectos que Kant atribui ao objeto da cognição: sua realidade enquanto considerado em si mesmo e sua realidade enquanto relacionado com as capacidades humanas de conhecimento. Isso nos levará à análise do argumento kantiano em favor da tese do idealismo transcendental. Assim, na quarta seção, a fim de introduzir as premissas desse argumento, vamos apresentar algumas subdivisões do domínio das cognições: cognição empírica, cognição *a priori*, forma da intuição, intuição do espaço e intuição do tempo. Na quinta e última seção, trataremos da tese do idealismo transcendental e daquela que não é senão a outra face da mesma moeda, a tese do realismo empírico.

1.1. Cognição, objetividade e conhecimento:

Em A320/B376-7, Kant apresenta a cognição como uma espécie de representação.

O gênero é a *representação* em geral (repraesentatio). Sob ele está a representação com consciência (perceptio). Uma *percepção* [Perzeption] que se refere unicamente ao sujeito enquanto modificação do seu estado é *sensação* (sensatio); uma percepção objetiva é *cognição* (cognitio). Esta é ou *intuição* ou *conceito* (intuitus vel conceptus). A primeira refere-se imediatamente ao objeto e é singular; o segundo refere-se mediatamente a ele, mediante um traço que pode ser comum a mais coisas.⁶

Representação, em geral, é uma determinação da mente⁷, ou ainda, como escreve Kant em uma carta a Beck de dezembro de 1792, “representação significa *uma determinação em nós que relacionamos a algo outro* (cujo lugar ela como que ocupa em nós).”⁸ [grifos nossos]

Não são pequenas as dificuldades exegéticas envolvidas nesses textos. O que seriam, por exemplo, representações *sem consciência*? Qual seria a diferença entre estar relacionado com algo *outro*, característica de toda representação, e estar relacionado com um *objeto*, característica das cognições? Com o que estaria relacionada uma representação sem consciência? Felizmente, pelo menos é o que pretendemos mostrar na discussão que se segue, uma explicação do conceito de cognição não precisa começar por um tratamento dessas questões.

Para entender a objetividade das cognições, é relevante observar que Kant reúne, sob o conceito de cognição, não apenas representações verdadeiras, como também representações que não são verdadeiras. Dada a concepção correspondendista de verdade por ele adotada, dizer que uma representação pode ser uma cognição mesmo que não seja verdadeira equivale a afirmar que uma cognição pode ser objetiva sem que corresponda ao objeto a que está referida:

⁶ KrV. A320/B376-7.

⁷ KrV. A197/B242: “Temos em nós representações das quais também podemos tornar-nos conscientes. Por mais extensa, exata ou pontual que esta consciência seja, trata-se sempre de representações, isto é, de determinações internas de nossa mente nesta ou naquela relação de tempo.”

⁸ Briefwechsel. Ak. xi, p.395.

A definição nominal de verdade, a saber, que consiste na concordância da cognição com seu objeto, é aqui concedida e pressuposta. [...] Se verdade consiste na concordância de uma cognição com seu objeto, então, através disso, esse objeto tem que ser distinguido de outros. Com efeito, uma cognição é falsa se não concorda com o objeto ao qual se refere, embora contenha algo que poderia valer com respeito a outros objetos.⁹

Mais que garantir que uma cognição poderia não ser verdadeira, esse texto afirma que ela poderia ser falsa. A objetividade da cognição residiria, assim, na relação com objeto que tornaria possível não somente sua verdade como a sua falsidade. Essa é a referência ao objeto que, na parte final da passagem citada, Kant diz ser preservada mesmo no caso de uma cognição falsa.¹⁰ O ponto aqui é o seguinte: para que a falsidade de nossas representações dependesse de como as coisas são e não simplesmente do modo como as consideramos, mesmo representações falsas deveriam fazer referência ao que é independente de nosso modo de considerar.¹¹

Referência a objeto seria, assim, condição da verdade e da falsidade de representações. Daí não se segue, porém, que toda representação referida a objeto, isto é, toda cognição, seja verdadeira ou falsa. Deve-se ter o cuidado de distinguir aquilo que Kant designa pelo termo técnico ‘juízo’, representações ou complexos de representações passíveis de verdade e falsidade, das representações que operam como *elementos* na constituição de um juízo. Na medida em que contribuem para a relação com objetos que é necessária tanto para a verdade quanto para a falsidade judicativas, tais elementos também serão considerados *cognições*.

Em cada juízo, há um conceito válido para muitos e que, ainda sob esses muitos, concebe uma representação dada, que é, então, referida imediatamente ao objeto. [...] Todos os juízos são funções da unidade entre nossas representações, pois, para a cognição de objeto, é utilizada, em vez de uma representação imediata, outra mais elevada, que compreende sob si esta e diversas outras, e deste modo muitas cognições possíveis são reunidas numa só.¹²

⁹ *KrV*. A58/B82-3.

¹⁰ Observe que é a mesma expressão em alemão ‘Beziehung auf Objekt’ que, nos textos citados, é traduzida ora como *relação a objeto*, ora como *referência a objeto*.

¹¹ Ademais, graças a essa referência, uma cognição falsa conteria algo que “*poderia valer com respeito a outros objetos*”. O que pode valer para outros objetos, como ficará claro em *KrV*. A69/B94, é um *conceito*. O conceito só é empregado em um juízo na medida em que é referido a algo que independe do modo de consideração veiculado pelo juízo.

¹² *KrV*. A69/B94.

Desse modo, uma condição suficiente, embora não necessária, para que uma representação seja uma cognição é o fato de ela introduzir, à consideração daquele que julga, o objeto ao qual ele pretende atribuir alguma propriedade. Levando em conta a expressão lingüística dos juízos, podemos apresentar esse mesmo critério dizendo que é cognição toda representação em virtude da qual o termo do sujeito de atribuição de uma proposição predicativa refere-se a um objeto.

Conforme a passagem de A320/B376-7 citada anteriormente, *intuição e conceito* são as duas espécies de cognição. Se fossem essas as únicas espécies de cognição, então Kant não poderia tratar os juízos como cognições, uma vez que juízos são complexos de representações passíveis de verdade e falsidade, enquanto intuições e conceitos, tomados isoladamente, não são nem verdadeiros nem falsos. Essa dificuldade pode ser contornada, se assumirmos que, ao distinguir intuição e conceito como espécies de cognição, Kant está destacando apenas *os tipos de cognição mais elementares*, ou ainda, como sugere a expressão por vezes empregada na *Crítica da Faculdade de Juízo*, os distintos aspectos ou elementos de uma cognição [*Erkenntnisstücke*].¹³

Resumindo: intuição e conceito são denominados ‘cognições’, ou ‘elementos cognitivos’, por contribuírem para a relação com objeto que é condição para a objetividade de um juízo. ‘Objeto’ e ‘objetividade’ são expressões que indicam a independência de algo em relação ao que, por contraposição, é denominado ‘subjeto’. No caso em tela, trata-se da independência de algo em relação à afirmação ou suposição que é efetuada por um juízo. O objeto é o que tem certas características independentemente de ser julgado como possuindo tais características. A verdade de que o objeto tenha certas características não depende apenas de que o objeto seja tomado como possuindo tais características. A objetividade do juízo é a característica que lhe atribuímos pelo fato de sua verdade ou falsidade serem independentes da consideração realizada pelo mesmo.¹⁴ Para que o juízo seja objetivo, deve haver um modo de fazer referência a seus objetos que não dependa de que esses objetos sejam tais

¹³ *KU*, Introdução (VII), xliii. Ver também *MS*. B2-3.

¹⁴ Essa independência não é *absoluta*, pois, se só há verdade e falsidade onde há juízo, verdade e falsidade dependem de juízos. Mas isso não significa que a verdade ou a falsidade de um juízo dependam *exclusivamente* do juízo. Dependem também de como as coisas são. Daí a independência da verdade (ou da falsidade) em relação à consideração efetuada pelo juízo.

como afirmado ou suposto no juízo. É esse modo de referência a objetos que deve ser garantido pelos elementos cognitivos, por intuições e conceitos.

Há um outro sentido de ‘objetividade’, mais forte que o anterior, que é igualmente relevante para esclarecermos a relação com objeto que caracteriza as cognições. Observe que é possível que um juízo seja objetivo, mesmo que trate de algo cuja existência dependa de episódios perceptuais do sujeito que entretém o juízo. Um juízo sobre eventos perceptuais do sujeito que julga (por exemplo, o juízo ‘hoje eu vi o Sol nascer’) é um juízo que trata de coisas que dependem de sua percepção (a visão do Sol nascendo é trivialmente dependente de um episódio perceptual do sujeito, já que é o próprio episódio). Isso, contudo, não impede que o juízo seja objetivo: o sujeito poderia estar alucinando, de modo a julgar que estaria vendo o Sol nascer, enquanto, na verdade, isso não estivesse ocorrendo. Um outro caso é dos juízos que, embora não tratem dos episódios perceptuais do sujeito, dizem respeito a coisas que só existem na relação com tais episódios. Por exemplo, os juízos sobre cores. Na concepção moderna (e contemporânea), as cores só têm realidade na relação com um sujeito que as percebe. Se não houvesse percepção, não haveria cores para serem vistas. O que existe independentemente dos sujeitos perceptivos não são as cores, mas sim alguma configuração da matéria que, na interação com tais sujeitos, pode resultar na percepção de cores. Ora, a dependência das cores em relação à percepção não impede que os juízos sobre cores sejam objetivos. Alguém que diz ‘aquela parede é marrom’ pode estar dizendo algo falso, seja porque não vê a parede em condições ideais de percepção, seja porque não aprendeu a distinguir corretamente as cores.¹⁵ Por oposição a esses casos, pode-se determinar um sentido mais forte de objetividade que indique não apenas a independência de algo em relação à afirmação ou suposição efetuada por um juízo, mas também sua *independência em relação a episódios de percepção*.

¹⁵ Pode-se ainda argumentar que a independência das cores em relação aos juízos sobre cores decorre do fato que, para perceber, não é preciso julgar. Se percepção dispensa qualquer juízo, daí se segue trivialmente que, embora as cores sejam dependentes de episódios de percepção, não são dependentes de juízos sobre o que é percebido. Decorreria também que os estados perceptivos seriam independentes de juízos sobre os estados perceptivos. Essa independência *absoluta* da percepção em relação a *todo* juízo é uma questão mais controversa que a independência *relativa* que afirmamos no corpo do texto. Por enquanto, tudo o que quisemos observar é que certos juízos tratam de temas ou objetos que são o que são independentemente de *um episódio particular* de juízo. Por exemplo, o que nos interessa observar é a possibilidade de que uma parede seja marrom independentemente do juízo que um sujeito faça, em determinada circunstância, sobre a cor da parede, ainda que sua cor não seja absolutamente independente de juízos que esse ou outros sujeitos façam sobre cores. Um exemplo análogo pode ser apresentado para os estados perceptivos em relação aos juízos sobre esses estados perceptivos.

Queremos saber se, para Kant, o objeto de uma cognição é independente apenas no sentido fraco, ou também no sentido forte recém definido. Isso será determinado na segunda seção do presente capítulo, quando examinarmos os textos kantianos que tratam da distinção entre cognição e sensação. Antes disso, convém destacar um outro problema: qual é a relação entre *cognição* e *conhecimento*? Na linguagem ordinária, parece haver um elo estreito entre essas duas noções. No entanto, algumas afirmações de Kant indicam-nos uma posição contrária. O exame dessa questão ajudará a esclarecer o papel que os elementos cognitivos (intuição e conceito) cumprem na relação entre cognições e objetos, tarefa para a terceira seção. Ademais, essa questão também contribuirá, ainda que de modo indireto, para o esclarecimento da objetividade das cognições.

Se cognições podem ser falsas (como é afirmado na passagem citada acima, *KrV*. A58/B82-3), o conceito de cognição não pode ser identificado ao conceito tradicional de conhecimento como *juízo verdadeiro justificado*. A divergência, está claro, ocorre entre a possibilidade de falsidade da cognição e o caráter factivo do conhecimento. Na tradição que remonta ao diálogo *Teeteto* de Platão, dizer que um sujeito S sabe que *p* é afirmar a conjunção das três seguintes condições: (i) S julga que *p*, (ii) *p* é um fato; (iii) S está justificado em julgar que *p*. Pela segunda condição, se S sabe que *p*, então *p* é um fato, ou, equivalentemente, é *verdade* que *p*. Em outras palavras, se é falso que *p*, a condição de facticidade não está satisfeita e, portanto, S não sabe que *p*. Ora, se uma cognição é falsa, o estado de coisas que ela representa não é um fato e, assim, não é algo que o sujeito S conheça.

Há outras duas razões para distinguir cognição e conhecimento. 1) Vimos que representações que contribuem para a verdade ou falsidade de um juízo, sem serem elas próprias verdadeiras ou falsas, também são cognições. São as cognições elementares que, por serem desprovidas de valor de verdade, não podem figurar no escopo do verbo 'julgar'. Assim, o enunciado 'S tem uma cognição C', ao contrário do enunciado 'S sabe que p', não implicaria 'S julga que C'. Isso significa que as cognições mais elementares não satisfariam sequer a primeira condição da análise do conceito de conhecimento reproduzida acima. 2) Além disso, mesmo que toda cognição fosse um juízo verdadeiro, ter uma cognição não seria suficiente para se ter conhecimento, já que seria possível crer verdadeiramente sem dispor de um procedimento pelo qual essa

crença fosse justificada. Em outros termos, ter uma cognição não implicaria satisfazer a terceira condição da análise anterior.¹⁶

Kant dá indícios de reconhecer a distinção entre cognição e conhecimento (juízo verdadeiro justificado) quando contrasta, na ‘Doutrina do Método’, as atividades de *opinar*, *crer* e *saber*. São espécies do gênero ‘tomar-por-verdadeiro’, distinguidas entre si a partir dos fundamentos para consideração de algo como verdadeiro:

Opinar [Meinen] é tomar algo por verdadeiro [Fürwahrhalten] com a consciência de que é tanto subjetiva como objetivamente insuficiente. Se o tomar algo por verdadeiro é apenas subjetivamente suficiente e, ao mesmo tempo, é considerado como objetivamente insuficiente, então é chamado de *crer* [Glauben]. Por fim, quando o tomar algo por verdadeiro é tanto subjetiva quanto objetivamente suficiente, é chamado de *saber* [Wissen].¹⁷

Embora esse texto não explique o que são os fundamentos subjetivos ou objetivos para consideração de algo como verdadeiro, autoriza a leitura segundo a qual dispor de *fundamentos objetivos* é exatamente o que exclui a *mera coincidência* entre opinião e verdade, dando lugar à operação mais complexa de conhecimento. Assim, o termo kantiano para a noção tradicional de conhecimento não seria a expressão ‘cognição’, a qual pode significar um mero juízo ou opinião, mas a expressão ‘saber’ [Wissen].

Baseado na distinção recém proposta entre cognição e conhecimento, alguém poderia alegar que uma cognição seria uma *condição necessária* do conhecimento, mas não uma condição suficiente.¹⁸ À primeira vista, isso parece correto, principalmente se entendermos conhecimento como juízo verdadeiro justificado. Mas talvez a palavra ‘conhecimento’ não tenha apenas esse significado e admita um uso compatível com a afirmação que as cognições elementares que constituem juízos também seriam

¹⁶ A terceira condição da análise do conceito tradicional de conhecimento, que S esteja justificado em julgar que p, tem a função de excluir a *sorte epistêmica*. A ideia é que, se a conjunção das duas primeiras condições ocorresse por mera sorte, não estaríamos autorizados a dizer que o sujeito S sabe que p. O papel da terceira condição é, portanto, garantir que não há uma simples coincidência entre S acreditar que p e p ser um fato. A terceira condição visa garantir que S acredita que p *porque* p é um fato.

¹⁷ KrV. A822/B850.

¹⁸ Se fosse uma cognição verdadeira, poderia constituir o conhecimento, desde que acompanhada por justificação adequada. Se fosse uma cognição mais elementar, poderia constituí-lo na medida em que contribuísse para a relação das nossas crenças com objetos. Se fosse uma cognição falsa, não constituiria conhecimento algum.

conhecimentos. Se essa afirmação fosse correta, então, trivialmente, cognições elementares seriam *condições suficientes* para algum tipo de conhecimento. Desde logo, é importante frisar que, se há um interesse nessa sugestão, ele não é puramente terminológico. Não se trata aqui simplesmente de determinar se há um sentido da palavra ‘conhecimento’ que compreende aquilo que Kant considera como cognição. Trata-se, muito mais, de determinar se, em havendo diferentes sentidos da palavra ‘conhecimento’, não poderíamos encontrar entre eles traços semânticos em comum que permitissem estabelecer de maneira mais exata a relação entre cognições elementares e o conhecimento como juízo verdadeiro justificado.

Para analisar essa hipótese, vamos partir do exame de algumas distinções propostas por B. Russell no livro *‘The Problems of Philosophy’*: a distinção entre conhecimento *de verdades* e conhecimento *de coisas* e a distinção entre conhecimento *por descrição* [*knowledge by description*] e conhecimento *direto* ou *por contato* [*knowledge by acquaintance*].¹⁹

Conhecimento de verdades é o conhecimento tipicamente expresso por enunciados da forma ‘S sabe que *p*’. Já o conhecimento de coisas é aquele que é expresso por enunciados da forma ‘S conhece *o*’.²⁰ A diferença fundamental entre esses dois esquemas de enunciado está no escopo dos operadores epistêmicos ‘sabe’ e ‘conhece’. No primeiro caso, o que ocorre no escopo do operador epistêmico é uma expressão passível de atribuição de valor de verdade (verdadeiro ou falso), a qual substituiria ‘*p*’ no esquema anterior. No segundo caso, o que ocorre no escopo do operador epistêmico é uma expressão que tem a função de designar um objeto e que é

¹⁹ A tradução usual de ‘knowledge by acquaintance’ por ‘conhecimento por familiaridade’ pode induzir a erro, uma vez que, no sentido ordinário, ter familiaridade com alguém é ter um conhecimento que envolve, em muitos casos, *conhecimento por descrição*. A tradução em termos de ‘conhecimento por contato’ tem o inconveniente de sugerir uma ênfase sobre o sentido do tato, o que, para Russell, seria completamente descabido, uma vez que se poderia ter *acquaintance* por outras modalidades sensíveis e até mesmo *acquaintance* com universais. A tradução por ‘conhecimento direto’ é a mais adequada para expressar o sentido visado por Russell, mas perde a simetria de estrutura (preposição + substantivo) que é exibida tanto pelo par de expressões ‘por descrição’ - ‘por contato’, quanto pelo o par de expressões do original: ‘by description’ - by acquaintance’. Quando achamos relevante manter a simetria de estrutura, optamos por traduzir ‘knowledge by acquaintance’ pela expressão ‘conhecimento por contato’. Quando a estrutura não importava, optamos pela tradução em termos de ‘conhecimento direto’.

²⁰ Ver RUSSELL, B. *The Problems of Philosophy*, p.44 e p.46. Russell não apresenta diretamente a distinção entre conhecimento de *verdades* e conhecimento de *coisas*. De fato, ele afirma que conhecimento de coisas inclui tanto o conhecimento *por descrição* quanto o conhecimento *direto* e que esses dois opõem-se ao conhecimento de verdades (ver p.46). Mas, ao caracterizar a distinção, ele limita-se a opor conhecimento de verdades a conhecimento direto (ver p.44). Felizmente, não é difícil reconstruir a distinção proposta. Isso pode ser feito, aliás, observando-se o método russelliano de traçar distinções conceituais com base na análise da linguagem.

desprovida de valor de verdade; essa expressão ocuparia o lugar de ‘o’ no segundo esquema. Em outras palavras, conhecer uma verdade é saber que algo é o caso, isto é, que é *verdadeiro* o que é dito em um enunciado ‘p’. Por oposição, conhecer uma coisa *o* não é necessariamente saber que é verdadeiro um enunciado sobre *o*. *Não necessariamente*, pois nem todo conhecimento de coisas pressupõe o conhecimento de verdades. Isso fica mais claro quando examinamos a distinção russelliana entre os dois tipos de conhecimento *de coisas*: conhecimento por descrição e conhecimento direto ou por contato.

Segundo Russell, (i) conhecemos um objeto *por descrição*, se conhecemos alguma verdade sobre *o tal e tal*, isto é, sobre o objeto que satisfaz uma descrição definida, aqui esquematizada pela expressão ‘o tal e tal’.²¹ Por exemplo, se João sabe que o primeiro presidente brasileiro foi militar, a expressão ‘o primeiro presidente brasileiro’ descreve definidamente o objeto sobre o qual João sabe ser verdade que foi militar e que foi o primeiro presidente brasileiro. Ou ainda, se João conhece o primeiro presidente brasileiro, então ele sabe ser verdade que algum objeto satisfaz a propriedade *ser o primeiro presidente brasileiro*. Desse modo, Russell afirma que “*o conhecimento de coisas por descrição sempre envolve [...] algum conhecimento de verdades como sua fonte ou fundamento*”²². (ii) Por outro lado, conhecemos um objeto *por contato* [*by acquaintance*] quando somos *diretamente* conscientes do objeto, sem o intermédio de inferência ou conhecimento de verdades. O conhecimento *direto ou por contato* seria, assim, “*essencialmente mais simples [...] e logicamente independente do conhecimento de verdades*”. *Logicamente independente*, na medida em que seria possível conhecer um objeto por contato sem conhecimento de verdades (em especial, sem conhecer o objeto por descrição). *Essencialmente mais simples*, na medida em que, além da independência lógica mencionada, haveria lugar para uma relação de dependência na ordem inversa: não seria possível conhecimento de verdades sem o conhecimento por contato. Essa dependência do conhecimento de verdades em relação ao conhecimento por contato decorre, segundo Russell, de um princípio ainda mais forte que toma mesmo a *compreensão* de proposições ou juízos como dependente do conhecimento por contato:

²¹ Ver RUSSELL, B. ‘Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description’. *Proceedings of the Aristotelian Society (New Series)*, vol. XI, (1910-1911), p.108.

²² RUSSELL, B. *The Problems of Philosophy*, p.46.

O princípio fundamental na análise de proposições contendo descrições é o seguinte: toda proposição que podemos entender deve ser composta completamente por constituintes sobre os quais temos conhecimento direto [*with which we are acquainted*].²³

Sempre que uma relação de suposição ou juízo ocorre, os termos com os quais a mente que supõe ou julga se relaciona pela relação de supor ou julgar devem ser termos sobre os quais a mente em questão tem conhecimento direto [*with which the mind in question is acquainted*].²⁴

O que nos interessa destacar na teoria de Russell é a admissão de um tipo de conhecimento distinto da espécie que compreende o conhecimento como juízo verdadeiro justificado. Essa distinção está expressa na afirmação que o conhecimento direto ou por contato é independente do conhecimento de verdades.²⁵ Mais importante, o princípio de análise russelliano estabelece um nexo entre *compreensão* e *conhecimento* que talvez possa servir de modelo para pensarmos a relação que Kant afirma haver entre os juízos e as cognições elementares que concorreriam para a relação dos juízos com objetos. Se for adequada essa comparação entre os dois autores, temos um motivo para dizer que cognições, pelo menos as mais elementares (intuição e conceito), seriam conhecimentos. Embora não pudessem ser identificadas a conhecimentos de verdades, cognições elementares pertenceriam a um segundo tipo de conhecimento, logicamente mais simples que o primeiro. Sua simplicidade lógica consistiria, como no caso da *acquaintance*, no fato de fornecerem uma condição para o conhecimento de verdades, ao mesmo tempo em que seriam independentes desse conhecimento.

Mas qual é o ganho teórico que se tem com essa comparação entre as cognições elementares kantianas e o conhecimento direto russelliano? Até aqui, a analogia esteve baseada na constatação de que tanto cognições elementares quanto o conhecimento direto seriam condições necessárias da relação de juízos com objetos. Se há alguma

²³ RUSSELL, B. *The Problems of Philosophy*, p.58.

²⁴ RUSSELL, B. 'Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description'. *Proceedings of the Aristotelian Society (New Series)*, vol. XI, (1910-1911), p.118.

²⁵ Pode-se identificar a noção russelliana de *conhecimento de verdades* com o conceito de conhecimento como *crença verdadeira justificada* (ver *The Problems of Philosophy*, pp. 109-110 e 131-135). Essa identificação depende, contudo, de que se compreenda a noção de *justificação* de maneira suficientemente ampla, de modo a garantir que se considere justificado não apenas o conhecimento *derivado*, mas também o que Russell denomina *conhecimento intuitivo*. Esse último envolveria o conhecimento de princípios gerais, o conhecimento mediante juízos de percepção e o conhecimento mnemônico (ver *The Problems of Philosophy* pp.111-118).

relevância em tratar as cognições elementares como conhecimentos, essa não é uma questão puramente terminológica, que se decida pelo simples fato de um autor chamar de ‘cognição’ aquilo a que o outro dá o nome de ‘conhecimento’. O interesse da questão pressupõe que a identificação entre cognições elementares e conhecimentos de um certo tipo acrescente alguma informação, além de sua já destacada participação na objetividade dos juízos. Haveria um ganho de informação, se pudéssemos determinar semelhanças substantivas entre os diferentes usos da palavra ‘conhecimento’. Nesse caso, a identificação entre cognição elementar e conhecimento direto envolveria a descoberta de outras relações entre cognição e conhecimento.

Russell não fornece uma explicação sobre os traços semânticos comuns entre os sentidos da palavra ‘conhecimento’ que mais nos interessam. Todavia, um caminho para essa explicação pode ser encontrado no trabalho de autores que retomam as distinções russellianas, notadamente, Peter Strawson e Gareth Evans. Evans adota o princípio fundamental de análise de proposições russelliano, o qual ele batiza de ‘Princípio de Russell’, mas formula-o de maneira um pouco distinta. São as diferenças de formulação que nos importam:

[P]ara pensar sobre um objeto ou fazer um juízo sobre um objeto, deve-se *saber qual* [*knows which*] objeto está em questão – deve-se *saber qual* [*knows which*] é o objeto sobre o qual se está pensando.²⁶

O princípio é que um sujeito não pode fazer um juízo sobre algo a menos que ela saiba qual [*knows which*] é o objeto de que trata seu juízo.²⁷

A primeira diferença em relação à formulação de Russell é que o princípio acima indica explicitamente que a condição para a compreensão de proposições, pensamentos e juízos é um *conhecimento*: que o sujeito saiba qual é o objeto sobre o qual ele está pensando. Em vez disso, o texto de Russell fazia alusão à *acquaintance*, a relação direta com objetos, conversa da relação de apresentação. Mas talvez essa divergência não seja tão importante, já que, como vimos, Russell afirma que a *acquaintance* constitui um tipo de conhecimento. Mais importante é o comentário de Evans sobre o princípio:

²⁶ EVANS, G. *The Varieties of Reference*, p.65.

²⁷ EVANS, G. *The Varieties of Reference*, p.89.

Para tornar o Princípio de Russell um princípio substantivo, eu vou supor que o conhecimento que ele requer é o que pode ser chamado de *conhecimento discriminador* [*discriminating knowledge*]: o sujeito deve ter uma capacidade de distinguir o objeto de seu juízo de todas as outras coisas. [...] Nós temos a ideia de certas condições suficientes da capacidade de discriminar um objeto de todas as outras coisas: por exemplo, quando alguém pode percebê-lo no tempo presente; quando alguém pode reconhecê-lo, se o objeto lhe é apresentado; e quando alguém sabe distinguir fatos sobre o objeto.

Esse comentário modifica a formulação original do princípio de análise russelliano, ao admitir outros tipos de conhecimento como condição para compreensão de proposições ou pensamentos. Observe-se especialmente a terceira modalidade de *conhecimento discriminador* na tricotomia apresentada por Evans, a discriminação de um objeto mediante a distinção de fatos.²⁸ Se não cabe identificá-la com aquilo que Russell denominaria de conhecimento *por descrição*, ao menos é claro que ela não pode ser tratada como um conhecimento *por acquaintance*.²⁹ A nova formulação do princípio sugere uma relação entre diferentes tipos de conhecimento que é mais estreita do que aquela que pudemos determinar até aqui. Conhecimentos de espécies distintas teriam algo em comum, pois envolveriam todos eles alguma forma de *discriminação de objetos*.

²⁸ Evans observa que essa tricotomia foi apresentada, antes dele, por Strawson, em 'Identifying Reference and Truth Values', in. *Logico-Linguistic Papers*, p.77, e por Michael Dummett, em *Frege*. (EVANS, G. *The Varieties of Reference*, pp.89-90 n.2). Essa é apenas uma das muitas afinidades entre Evans e Strawson. Como chamei atenção acima, Strawson é um dos autores que preserva as linhas gerais da distinção russelliana entre conhecimento por contato, conhecimento por descrição e conhecimento de verdades. A distinção strawsoniana entre *identificação demonstrativa* e *identificação descritiva* corresponde, como observa Evans, à distinção entre conhecimento por contato e conhecimento por descrição (ver STRAWSON, P.F. *Individuals*, pp.18-20 e EVANS, G. *The Varieties of Reference*, p.65). Além disso, Strawson apresenta em *Individuals* uma formulação do 'Princípio de Russell' muito próxima à versão de Evans: "Não se pode usar com significado [*significantly*] um nome para referir a alguém ou algo a menos que se saiba quem é aquele ou o que é aquilo a que se está referindo por aquele nome." (STRAWSON, P.F. *Individuals*, p.181).

²⁹ A discriminação de um objeto mediante a distinção de fatos não pode ser identificada com o conhecimento por descrição. A razão é que conhecimento por descrição poderia envolver uma *identificação puramente descritiva* do objeto. A essa modalidade de identificação, Evans contrasta a discriminação que explora fatos individuadores sobre um objeto e que estaria baseada em informação sobre o mesmo, por exemplo, informação obtida por testemunho (ver EVANS, G. *The Varieties of Reference*, pp.134-5).

Mas a discriminação de um objeto mediante a distinção de fatos tampouco pode ser identificada com a relação de *acquaintance*. A razão não são as diferenças entre Russell e Evans, sem dúvida relevantes, com respeito à noção de *relação direta* com objetos. Para Evans, os objetos de relação direta são os objetos materiais de nosso entorno. Para Russell, são os dados privados dos sentidos (presentes ou passados), acessados por percepção ou memória, e os universais, objetos de concepção. Mesmo que compreendêssemos a *acquaintance* como uma relação direta no sentido admitido por Evans, ela não poderia ser identificada com um conhecimento por discriminação. Como veremos abaixo, a *acquaintance* fornece apenas uma condição necessária, não suficiente, desse conhecimento.

O que há de comum entre as diferentes modalidades de discriminação? Evans não responde diretamente a essa questão, mas é possível encontrar uma resposta na caracterização que ele faz das distintas modalidades. A ideia geral é que *discriminar um objeto é distingui-lo de tudo mais com base em algum fundamento*. Se o conhecimento ocorre mediante *percepção* do objeto, então o conhecimento é uma capacidade de distinguir o objeto com base em informações perceptuais. O fundamento não se reduz ao vínculo perceptual entre o sujeito e o objeto. Mais correto é dizer que o fundamento é aquilo que torna o sujeito capaz de distinguir o objeto de todas as outras coisas com base na informação obtida pela percepção.³⁰ Algo semelhante vale para a segunda espécie de discriminação. O conhecimento do objeto *por re-cognição* também ocorre

³⁰ Claramente, a frase anterior não explica o que, além do vínculo perceptual, seria necessário para que o sujeito tivesse a capacidade de distinguir o objeto de todas as outras coisas. Uma explicação satisfatória exigiria uma longa incursão no texto de Evans. O que se pode fazer aqui é indicar, em uma nota, as linhas gerais da explicação.

1. Discriminar um objeto da percepção exige saber como localizar o objeto no espaço.
2. De maneira geral, a discriminação de objetos envolve um *princípio fundamental de distinção* (ver *The Varieties of Reference*, p.107), um princípio pelo qual um objeto de determinado tipo é distinguido de todos os outros objetos daquele tipo. Para objetos materiais, o princípio de distinção é, ao menos em parte, a sua limitação espacial: limites espaciais distintos determinam objetos materiais distintos.
3. Assim, a discriminação de um objeto material deve envolver a *capacidade* de determinar os limites espaciais de um objeto. Mas essa determinação exige mais do que simplesmente ser capaz de localizar o objeto em um sistema espacial que tenha no sujeito de discriminação o ponto central de referência (Evans chama esse sistema espacial, ou modo de concepção do espaço, de *espaço egocêntrico*). Exige mais, porque a localização do objeto no espaço egocêntrico, embora necessária, *não é suficiente* para estabelecer a distinção de um objeto material em relação a todo outro objeto. Pense, por exemplo, no que é requerido para identificarmos um homem que é ouvido pelo rádio e referido ostensivamente pela expressão ‘aquele homem’. Ou pense na discriminação que é requerida para que a identificação de um homem em nosso campo visual seja compatível com pensar que esse homem foi amamentado no seio. Ver pp.148-9. Essa distinção requer ainda a capacidade de localizar o objeto no que Evans chama de *espaço público* (modo de concepção do espaço em que as posições espaciais são determinadas de maneira holística em relação aos objetos que ocupam o espaço). (Ver p.162, pp.170-1).
4. Ora, o vínculo de informação perceptual não é suficiente para garantir a capacidade de localização de um objeto no espaço público, não é suficiente para garantir um conhecimento de como um objeto localizado egocentricamente se diferencia de outros objetos em um espaço público. Por conseguinte, o elo de informação perceptual não é suficiente para discriminação de um objeto segundo o princípio fundamental de distinção de objetos materiais.
5. Essa conclusão é apresentada em diferentes momentos de *The Varieties of Reference*, dos quais destaco os seguintes:

Na situação perceptual ordinária, não somente haverá um elo de informação [*information-link*] entre sujeito e objeto, mas também o sujeito saberá, ou será capaz de descobrir, com base naquele vínculo [*link*], onde está o objeto. (EVANS, G. *The Varieties of Reference*, p.170)

Pois a capacidade que alguém tem de fazer um juízo sobre o objeto repousava em algo mais do que na posse de informação obtida a partir do objeto; a Ideia [que alguém tem do objeto] era adequada porque ele era capaz de, com base em suas percepções, localizar o objeto no espaço. (EVANS, G. *The Varieties of Reference*, p.267)

com base em informações perceptuais: informações armazenadas na memória a partir de encontros perceptuais prévios com o objeto e informações perceptuais contemporâneas ao momento da re-identificação. Pelas mesmas razões que foram apontadas no caso anterior (ver nota 30), o fundamento da discriminação não se reduz ao elo de informação entre o sujeito e o objeto. Finalmente, a terceira modalidade de discriminação também satisfaz a descrição geral acima. Não é difícil compreender que a distinção de fatos sobre um objeto permite distingui-lo de tudo mais, quando o conhecimento desses fatos incorpora a discriminação de outros objetos (por exemplo, a discriminação de uma pessoa pela relação que ela tem com uma pessoa previamente identificada: ‘o chefe do meu pai’). Além disso, se a discriminação ocorre pela distinção de fatos sobre o objeto, o conhecimento dependerá de fundamentos para determinar a ocorrência desses fatos (dependerá, por exemplo, da confiança no testemunho de quem comunica os fatos).

A compreensão dos diferentes modos de discriminação de objetos sob uma descrição geral é um meio para uma segunda generalização. É desse segundo nível de generalidade que depende nossa tentativa de determinar uma relação mais estreita entre cognição e conhecimento em sentido tradicional (conhecimento de verdade ou juízo verdadeiro justificado). O conhecimento pode ser compreendido, de maneira geral, como uma discriminação baseada em fundamentos. *Conhecimento de verdades* envolve distinguir o que é verdadeiro do que é falso, distinguir um fato do que não é fato. *Conhecimento direto* envolve distinguir um objeto de tudo mais. No conhecimento de verdades, a determinação da ocorrência de um fato exige justificação. De modo análogo, a discriminação de um objeto também exige um fundamento. A analogia é tornada possível pelo modo como Evans apresenta o conhecimento direto. O conhecimento não consiste no mero vínculo perceptual ou mnemônico com um objeto. Em vez disso, esse vínculo é o que constitui, parcialmente, o fundamento da discriminação.³¹

Alguém poderia objetar que essa caracterização geral de conhecimento acrescentaria muito pouco à compreensão da relação entre diferentes espécies de

³¹ O que Evans chama de vínculo ou elo de informação [*information-link*] é o que, na terminologia russelliana, é chamado de ‘acquaintance’, a relação direta perceptual ou mnemônica com um objeto, conversa da relação de apresentação. Assim, a posição de Evans é que a relação de acquaintance não pode ser imediatamente identificada com o conhecimento. Conhecimento *por acquaintance* seria, bem entendido, o conhecimento que *tem como base* a relação de *acquaintance*.

conhecimento. Isso porque ela negligenciaria uma diferença importante na natureza dos fundamentos que constituem tais conhecimentos. O fundamento para a discriminação de um objeto mediante percepção ou o fundamento para a re-cognição não poderia ser o conhecimento de uma verdade. O conhecimento de verdades, por oposição, pode claramente ter como fundamento o conhecimento de uma (outra) verdade. Essa objeção será discutida na terceira seção abaixo, quando o exame mais detalhado das cognições elementares permitirá aprofundar a compreensão da relação entre essas cognições e o conhecimento de verdades.³² Para tanto, é preciso, antes, esclarecer a distinção entre cognição e sensação. Como já anunciado acima (p.20), nosso objetivo será determinar se a objetividade das cognições deve ser entendida em sentido forte, a partir da noção de independência do objeto em relação aos episódios perceptivos.

1.2. Cognição e sensação:

Na passagem em que classifica as representações,³³ Kant afirma que tanto sensações quanto cognições estão referidas a algo, mas com uma diferença importante: a sensação refere-se ao sujeito enquanto modificação de seu estado; já a cognição tem relação com algo distinto das modificações do sujeito. Em diversos textos, Kant destaca que aquilo a que uma cognição está referida é o objeto e que, portanto, o que lhe confere objetividade é a relação com um objeto. Na própria sequência da passagem da

³² O que se pode adiantar aqui é que o fundamento para cognições elementares não é o que alguns autores contemporaneamente têm chamado de *conteúdo representacional não-conceitual*. Um conteúdo é representacional quando é o fundamento de uma verdade. Para Peacocke, por exemplo, o conteúdo representacional, seja conceitual ou não-conceitual, pressupõe uma *condição de correção* (PEACOCKE, C. 'Scenarios, concepts and perception', p.105). Argumentar que essa condição de correção não pode ser, no caso do conteúdo não-conceitual, uma condição de verdade, pois presumidamente só haveria verdade onde há conceito e juízo, é simplesmente obscurecer a noção de verdade. Não custa lembrar que aqui não se trata de correção moral ou estética, mas sim de correção cognitiva ou teórica. Não é dessa maneira (ou não apenas dessa maneira) que Evans entende o conteúdo não-conceitual da experiência. A informação obtida na percepção *não seria fundamento suficiente* da discriminação. Assim, essa informação não teria, por si só, uma condição de correção, embora pudesse constituir algo que tivesse uma condição de correção. No entanto, por fornecer uma condição para a discriminação de um objeto, a informação obtida na percepção seria uma base parcial para a determinação de uma verdade. Evans afirma que a informação serve de base (ainda que parcial) para a determinação de uma verdade quando diz que a discriminação (identificação do objeto) pressupõe a capacidade de localizar um objeto. Em muitos casos, a informação é base para a determinação efetiva da verdade de uma identidade $\delta = a$, onde δ é uma ideia fundamental de um objeto. quando não é base para a determinação *efetiva* da verdade desse juízo de identidade, é ao menos base para a *capacidade* de saber o que é ser verdadeiro tal juízo de identidade.

³³ *KrV*. A320/B376-7, já citada acima p.16.

classificação, por exemplo, a distinção entre os dois elementos cognitivos, intuição e conceito, é apresentada em termos do modo de relação dessas representações com objetos: “A primeira refere-se imediatamente ao objeto e é singular; o segundo refere-se mediadamente a ele, mediante um traço que pode ser comum a mais coisas”.³⁴

Esses textos indicam um caminho para elucidação do conceito kantiano de cognição: explicar o que distingue a ‘relação com objeto’ de outras relações que caracterizam as representações, mais exatamente, suas relações com o sujeito. Isso importa em esclarecer o que se entende por objeto de uma cognição e o exato sentido em que esse objeto não pode ser considerado como algo subjetivo.

Kant afirma que *nem toda* representação está relacionada com um objeto, somente a cognição está. A sensação seria uma representação relacionada apenas com o sujeito. No entanto, o fato que a sensação é uma representação meramente subjetiva pareceria, ainda assim, compatível com sua *objetividade*. Na segunda versão do *Princípio das Antecipações da Percepção*, é dito que: “[e]m todo fenômeno³⁵, o real, que é um objeto da sensação, tem uma grandeza intensiva, i.e., um grau³⁶” Conforme esse texto, a sensação estaria relacionada com um objeto na medida em que representaria o real [*das Reale*] dos fenômenos.

Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant apresenta o ponto de maneira mais neutra. Ele não afirma que a sensação tem relação com um objeto; diz apenas que, embora expresse “o meramente subjetivo de nossas representações”, a sensação pode

³⁴ *KrV*. A320/B377. Ver também *KrV*. A191/B242, A333-4/B390-1; *Logik* Ak. ix, p.33, p.91.

³⁵ A expressão ‘fenômeno’ traduz aqui ‘Erscheinung’. Essa é a tradução usual, mas tem o defeito de borrar a distinção traçada por Kant entre ‘Erscheinung’ e ‘Phaenomenon’. Na *KrV*, A20/B34, ele define *Erscheinung* como “o objeto indeterminado de uma intuição empírica”. Já em A248-9, escreve que “aparições [*Erscheinungen*], enquanto são pensadas como objetos segundo a unidade das categorias, chamam-se fenômenos [*Phaenomena*]”. As definições anteriores não são equivalentes. Na segunda passagem, a própria noção de *Erscheinung* é usada na definição de *Phaenomena*. No entanto, mesmo o uso que Kant faz dessas expressões muitas vezes ignora a distinção anterior. Autores da língua inglesa têm preferido traduzir ‘Erscheinung’ por ‘appearance’. No português, o termo ‘aparência’ é mais usado no sentido de *ilusão*, o que o torna um melhor candidato para traduzir a expressão ‘Schein’ do que para traduzir ‘Erscheinung’. Além disso, em B69-70, Kant distingue explicitamente ‘Schein’ de ‘Erscheinung’ [cf. A293/B349-50]. Em vista de todas essas considerações, continuaremos traduzindo ‘Erscheinung’ simplesmente por ‘fenômeno’ todas as vezes que significar o objeto de uma intuição empírica e indicar o termo alemão entre colchetes apenas quando ‘Erscheinung’ tem o sentido mais estrito de objeto *indeterminado* de uma intuição empírica.

³⁶ *KrV*. B207. Mais abaixo, na prova do princípio, Kant acrescenta: “Portanto, além da intuição, eles [os fenômenos] contêm em si ainda *as matérias* para um objeto qualquer em geral (pelo que [*wodurch*] é representado *algo existente* [*etwas Existierendes*] no espaço ou no tempo), isto é, o real da sensação, como *representação meramente subjetiva*, da qual só se pode tornar consciente que o sujeito é afetado e que é referida a um objeto em geral.” [B207-8; grifos nossos].

ser “*usada para a cognição dos objetos*”³⁷. Nesse caso, a sensação não teria, por si mesma, a objetividade característica das cognições. Para haver cognição, seria preciso primeiramente relacionar o subjetivo da sensação com objetos.

Essa mesma formulação reaparece na Introdução à *Metafísica dos Costumes*:

O subjetivo de nossa representação pode ou bem ser da espécie [*Art*] conforme a qual ele pode ser relacionado também com um objeto para a cognição do mesmo (segundo a forma ou a matéria, pois, no primeiro caso, chama-se intuição pura, no segundo, sensação). Nesse caso, a sensibilidade, enquanto receptividade da representação pensada, é o *sentido* [*Sinn*]. Ou bem o subjetivo da representação não pode tornar-se *elemento cognitivo* [*Erkenntnisstück*]; pois ele contém meramente a relação da mesma com o sujeito e nada de útil [*nichts Brauchbares*] para a cognição do objeto; e, portanto, chama-se essa receptividade das representações *sentimento* [*Gefühl*]³⁸

Kant está distinguindo, nesse texto, dois tipos de subjetividade. O primeiro reúne tanto as intuições puras como as sensações. Nesse caso, subjetivo é aquilo que “*pode ser relacionado [...] com um objeto para a cognição do mesmo*”. O segundo compreende tudo aquilo que “*contém meramente a relação da representação com o sujeito e nada de útil para a cognição do objeto*”.

Essa distinção entre dois tipos de subjetividade é formulada na *Crítica da Faculdade de Juízo* em termos do contraste entre dois tipos de sensação:

Se uma determinação do sentimento de prazer ou desprazer é denominada sensação, então esta expressão significa algo totalmente diverso do que se denomino a representação de uma coisa (pelos sentidos, como uma receptividade pertencente à faculdade do conhecimento), sensação. Pois, no último caso, a representação é referida ao objeto; no primeiro, porém, meramente ao sujeito, e não serve absolutamente para nenhuma cognição, tampouco para aquela pela qual o próprio sujeito se conhece.

Na definição dada, entendemos, contudo, pela palavra “sensação” uma representação objetiva dos sentidos; e, para não correremos sempre o perigo de sermos falsamente interpretados, queremos chamar aquilo que sempre tem de permanecer simplesmente subjetivo, e que absolutamente não pode constituir nenhuma representação de um objeto, pelo nome, aliás, usual de sentimento [*Gefühls*]. A cor verde dos prados pertence à sensação *objetiva*, como percepção de um objeto do sentido; o seu agrado, porém, pertence à sensação *subjetiva*, pela qual nenhum objeto é representado; isto é, ao sentimento pelo qual o objeto [*Gegenstand*] é considerado como objeto [*Objekt*] da complacência (a qual não é nenhum conhecimento do mesmo).³⁹

³⁷ *KU*. Bxlii-xliii. Ver também §3, B8-9.

³⁸ *MS*. B2 nota.

³⁹ *KU*. §3, B8-9. Ver também Bxlii-xliii.

Há duas maneiras de compreender as distinções que Kant traça nessas passagens. Segundo a *primeira* leitura (que concorda mais com a letra do texto da *Metafísica dos Costumes*⁴⁰), *toda sensação representa algo subjetivo*, mas esse subjetivo pode ser de dois tipos: ou bem aquele que pode ser relacionado com objetos para a cognição dos mesmos, ou bem aquele que não pode ser assim relacionado. Conforme a *segunda* interpretação (mais próxima do texto da *Crítica da Faculdade de Juízo* e do texto da segunda edição do *Princípio das Antecipações da Percepção*), *nem toda sensação representa algo subjetivo*. Os dois tipos de sensação seriam, nesse caso: (i) as sensações objetivas, que teriam, elas próprias, objetividade, e (ii) as sensações subjetivas, que representam algo subjetivo que não pode ser relacionado com objetos. Nessa segunda leitura, a subjetividade das sensações objetivas seria simplesmente a subjetividade característica de toda representação (inclusive das cognições), a saber, o fato de serem representações *de um sujeito*, isto é, o fato de haver um sujeito ao qual elas inerem. Nesse caso, não teríamos propriamente dois tipos de um gênero comum chamado ‘subjetividade’ (ou ‘subjetivo representado pela sensação’), mas sim sentidos distintos da expressão ‘subjetivo’.

Seja qual for a interpretação adotada, é importante notar que Kant não defende que as sensações que podem ser usadas cognitivamente são *independentes* das sensações que não podem ser assim empregadas. Melhor é dizer que a distinção se dá entre dois aspectos de uma e mesma sensação. Embora seja correto afirmar que as sensações de prazer e desprazer, por não terem um uso cognitivo, constituem uma espécie particular de sensação, Kant não diz que as sensações que podem ser usadas cognitivamente não têm, como um de seus aspectos, a subjetividade característica dos sentimentos de prazer e desprazer. As sensações ditas objetivas teriam dois aspectos: (i) um, segundo o qual podem ser relacionadas com um objeto e, desse modo, ser usadas para cognição; (ii) outro, segundo o qual são ditas subjetivas (não apenas por

⁴⁰ Note, porém, que mesmo o texto da *Metafísica dos Costumes*, se levarmos em conta os exemplos do primeiro tipo de subjetividade (intuição pura e sensação), poderá sugerir a segunda interpretação. Com efeito, como entender que a intuição pura representa algo subjetivo? Ela não representa a forma dos objetos? O que seria, além da própria forma espacial dos objetos, aquilo que a intuição pura própria ao sentido externo poderia representar? Ademais, as características temporais representadas pela intuição pura não podem ser atribuídas ao sujeito como determinação de seu estado? E, igualmente, aos objetos do sentido externo? Entretanto, talvez haja um sentido em que características temporais constituem apenas o modo de representação e não são características nem mesmo do estado do sujeito. A propriedade “ser passado” ou a propriedade “ser futuro” não são propriamente uma característica das coisas. Esse é o sentido em que poderíamos pensar que mesmo a sensação objetiva, na medida em que é uma matéria em relação à forma da intuição pura do tempo, representaria algo subjetivo.

pertencerem a um sujeito de representações, mas) por não poderem ser relacionadas com um objeto. Isso fica mais claro, quando examinamos os exemplos apresentados por Kant.

Denomina-se *sentimento* a capacidade de ter prazer e desprazer com [bei] uma representação, pois ambos contêm o *mero subjetivo* na relação [Verhältnisse] de nossa representação e nenhuma relação com um objeto [Beziehung auf ein Objekt] para uma cognição possível do mesmo (nem mesmo uma cognição de nosso estado); já que, por outro lado, mesmo sensações, **afora [ausser] a qualidade que lhes pertence devido à constituição do sujeito (e.g. do vermelho, do doce, etc.)**, apesar disso também são relacionadas com um objeto como elementos cognitivos [Erkenntnisstücke], o prazer e desprazer, todavia, (no vermelho e no doce) não expressam absolutamente nada no objeto, senão apenas a relação com o sujeito.⁴¹ [grifos nossos]

Esse texto não apenas expõe a duplicidade de aspectos das sensações, como também esclarece que ela estaria baseada em uma distinção que se tornou moeda corrente entre os filósofos modernos, a distinção entre *qualidades primárias* e *qualidades secundárias*.⁴² As sensações teriam um uso cognitivo ao representarem o *real* dos fenômenos. O real não seria constituído por nenhuma das qualidades mais específicas representadas pela sensação, como o vermelho, o quente, o doce, etc. Antes, o real seria aquilo que diversas sensações representariam em *comum*: um grau de influência das coisas sobre nossa sensibilidade.⁴³ O que é *peculiar* a uma determinada sensação não é objetivo, não pode ser relacionado com um objeto e, portanto, não serve para sua cognição. A sensação do vermelho pode ser relacionada com o objeto só enquanto representa o real do fenômeno, não, porém, na medida em que o próprio vermelho é tomado como uma propriedade do fenômeno. É isso que Kant parece assumir quando diz que as qualidades como o vermelho, o doce, etc. não são relacionadas com um objeto como ‘elementos cognitivos’.

⁴¹ MS. B2-3. Assim, quando Kant escreve, *KU*. §3, B8-9, que “a *cor verde* dos prados pertence à sensação *objetiva*, como percepção de um objeto do sentido”, ele não estaria afirmando que a qualidade *verde* enquanto tal está sendo usada para a cognição do objeto, mas sim que aquilo que, na sensação do verde, pode representar um certo grau de realidade do fenômeno é o que é usado para a cognição. Ver também *KU* §39, onde Kant parece informar que a subjetividade do “específico da qualidade” das sensações difere em grau, e não em espécie, da subjetividade do *prazer do gozo* [*Lust des Genusses*].

⁴² Há vários outros textos que mostram que Kant aceitava essa distinção. Na *Crítica da Razão Pura*, por exemplo, ver A28-30; B45; A45/B62.

⁴³ cf. *KrV*. B208.

Mais importante que essa questão exegética é compreender o argumento em favor da distinção entre qualidades primárias e secundárias. A distinção pressupõe a independência de objetos e de propriedades dos objetos em relação às suas representações. As qualidades primárias são distintas das secundárias na exata medida em que independem de suas representações de um modo que não é característico das últimas. A interpretação de P.F.Strawson ganhou notoriedade por pretender encontrar na *Crítica da Razão Pura*, mais exatamente, na ‘Dedução Transcendental’, uma refutação do ceticismo, entendida como uma defesa da independência do objeto da cognição em relação à mente.⁴⁴ Se for correta a leitura de Strawson, então a justificação da distinção entre qualidades primárias e secundárias dependeria do argumento central da obra. Isso serve ao menos como advertência contra a suposição de que a distinção seria trivial. Não nos impede, contudo, de adiantar aqui, mesmo que em linhas muito gerais, os principais passos de sua justificação.

Em primeiro lugar, caberia admitir uma distinção fundamental entre dois tipos de qualidades, relativa à *regularidade* de suas ocorrências. De um lado, teríamos propriedades cuja ocorrência seria suficientemente regular para dispormos de garantias epistêmicas para determinar se ou quando a propriedade torna a ocorrer. De outro lado, teríamos propriedades que, consideradas por si mesmas, não apresentariam uma regularidade suficiente para estabelecermos se ou quando elas tornam a ocorrer. Sendo assim, a determinação da ocorrência de propriedades do segundo tipo dependeria da determinação da ocorrência de propriedades do primeiro tipo. Essa dependência pode ser exemplificada pelo modo como determinamos ver uma mesma cor, digamos, um certo matiz de vermelho que encontramos em uma camiseta no dia anterior. Para estabelecer que é o mesmo matiz de vermelho, recorreremos a certas condições da percepção que *não* são definidas simplesmente em termos das qualidades cromáticas apresentadas por nossa visão. Recorreremos à intensidade de luz (posição do sol), proximidade com o objeto percebido, ausência de obstáculos, etc.⁴⁵

⁴⁴ STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense*, parte II, cap.2.

⁴⁵ É possível que essa distinção entre propriedades mais e menos regulares corresponda à distinção, difundida, entre outros, por Aristóteles, entre *o sensível comum* e *o sensível próprio*. Sensível comum é aquilo que pode ser apreendido por mais de um sentido. Por exemplo, propriedades espaciais (extensão, impenetrabilidade, etc.). Sensível próprio, por oposição, é aquilo que é apreendido por apenas um sentido. Por exemplo, cores (só apreendidas pela visão), ou sons (só apreendidos pela audição). A base da comparação entre as duas distinções é a ideia de que só conhecemos a regularidade que é condição última para a determinação da recorrência de propriedades (a regularidade de propriedades do primeiro tipo) se podemos conhecê-la por vias alternativas (sentidos alternativos). A ideia talvez seja que, se um sentido

Dada a distinção fundamental, o segundo passo da argumentação kantiana consistiria em mostrar que algumas dessas propriedades são independentes de suas representações. Mais uma vez, o argumento partiria de um exame das condições de conhecimento. Para ser capaz de determinar a recorrência de uma propriedade, sua regularidade teria de excluir a dependência estrita em relação à mente. Examinaremos essa tese no momento oportuno. Por ora, cabe apenas observar que as propriedades que o argumento demonstraria serem independentes de suas representações seriam, pelo menos, as propriedades do primeiro tipo, aquelas cuja regularidade serviria de base para estabelecer a recorrência das demais propriedades. Os dois primeiros passos do argumento mostrariam, assim, que o conhecimento da ocorrência de propriedades depende do conhecimento de propriedades regulares e independentes de suas representações.

Isso ainda não é suficiente para introdução da distinção entre qualidades primárias e secundárias. Faltaria ainda mostrar que as propriedades do segundo tipo, aquelas cuja ocorrência só é conhecida por sua relação com propriedades do primeiro tipo, seriam subjetivas ou dependentes da mente. Essa tese ontológica depende de uma premissa cuja fundamentação é muito mais complexa do que a de qualquer princípio introduzido nos passos anteriores do argumento. A premissa reza que o real é o que pode ser calculado, isto é, que apenas o que pode ser matematicamente expresso é independente da mente. Assim, qualidades como cores, sons, sabores, etc., carentes por si sós de expressão matemática, não seriam características dos próprios objetos. No máximo, o que tais qualidades nos dariam a conhecer sobre os objetos é aquilo que pode ser associado a elas e que seria descrito em termos das propriedades mais regulares de primeiro tipo: o que Kant chama de grau ou intensidade de influência dos objetos sobre os nossos sentidos. Em suma, apenas as qualidades primárias seriam independentes de suas representações. Já as qualidades secundárias só existiriam enquanto representadas e, por isso mesmo, não poderiam ser atribuídas a objetos.

Podemos agora concluir a análise dos textos sobre a *sensação*. Foram esclarecidos pelo menos dois sentidos em que sensações podem ser ditas subjetivas. Em primeiro lugar, elas são subjetivas, como toda outra representação, por pertencerem a um sujeito. Em segundo lugar, são subjetivas na medida em que representam *algo*

não pudesse corrigir o outro, não teríamos acesso a essa regularidade fundamental. Para efeitos de compreensão do argumento kantiano, não creio que seja preciso levar adiante essa comparação.

subjetivo, algo que não pode ser atribuído a um objeto (o vermelho, o doce, etc.). Essa é a subjetividade característica das representações de qualidades secundárias. Dizer que não podem ser atribuídas ao objeto não significa, todavia, que possam ser atribuídas ao sujeito como uma determinação de seu estado. As sensações, enquanto subjetivas, “contêm o *mero subjetivo* na relação de nossa representação e nenhuma relação com um objeto para uma cognição possível do mesmo (*nem mesmo uma cognição de nosso estado*)”⁴⁶.

Esse segundo sentido de subjetividade já é suficiente para esclarecermos, por contraste, o que é próprio da *objetividade* de uma cognição. A objetividade da cognição consiste em sua relação com um elemento que é *independente* da cognição. Convém esclarecer o sentido dessa independência. Em primeiro lugar, o objeto de uma cognição é algo singular que não depende, para existir, de nenhuma representação em particular.⁴⁷ Em outras palavras, o objeto é algo que pode continuar a existir mesmo quando uma determinada representação desse objeto cessa de existir. Esse é o modo como as qualidades primárias, as quais constituem os objetos, independem de suas representações. Note-se que essa independência não vale para as qualidades secundárias, isto é, para o elemento subjetivo referido pelas sensações: qualidades secundárias só existiriam enquanto representadas.⁴⁸ Em segundo lugar, cumpre observar que a doutrina kantiana do *idealismo transcendental* (segundo a qual os fenômenos são meras representações) não contradiz a independência do objeto, pois aqui caracterizamos apenas a *realidade empírica* do fenômeno. A realidade empírica, mesmo que envolva alguma dependência dos fenômenos em relação a representações, é

⁴⁶ MS. B2. Quando Kant afirma, em B376-7 que a sensação é “*uma percepção que se relaciona apenas com o sujeito* como a modificação de seu estado” ele não quer dizer que *o vermelho* é uma modificação do estado do sujeito. Dizer que a cor é uma modificação [*Modifikation* ou *Veränderung*] do sujeito significa tão somente que *a representação do vermelho* é um resultado (efeito) da constituição [*Beschaffenheit*] ou organização [*Organisation*] particular de nossos sentidos, não que o próprio sujeito seja vermelho em decorrência dessa constituição particular. cf. A28-30; B45; A45/B62.

⁴⁷ Há duas ressalvas importantes a serem feitas a essa caracterização. Em primeiro lugar, não estamos tratando aqui do que Kant, em alguns momentos, denomina ‘cognição prática’ [ver, por exemplo, *Crítica da Razão Prática*, Ak. v, p.57]. Em segundo lugar, deve-se observar que, na “passagem da classificação” das representações já referida acima [*Crítica da Razão Pura*, A320/B376-7], Kant considera as Ideias da Razão como uma espécie particular de *cognição*. Se *cognição* é uma representação relacionada com um objeto independente de representações, estaria Kant afirmando que o que é representado, por exemplo, pelas ideias de Mundo e de Deus *são objetos independentes* de representações? Uma possível resposta é que a *cognição* deve estar relacionada com *algum* objeto independente de representações, ainda que esse objeto não coincida com *aquilo que é representado* (o Mundo, Deus, etc.) pela *cognição*.

⁴⁸ Para dizer que é o mesmo vermelho *singular* que duas pessoas representariam (por exemplo, quando a representação do vermelho de uma sucede a da outra), seria necessário referir o vermelho a um objeto, o que Kant diz ser impossível.

incompatível com a ideia de que, a cada momento de sua existência, o objeto tenha de ser representado.⁴⁹

O objeto da cognição, vimos, independe de suas representações, no sentido em que *é possível* pensar que ele continuaria a existir mesmo que uma determinada representação desse objeto tivesse fim.⁵⁰ Pensar a independência dos objetos exige, portanto, representar características temporais que determinem os limites de suas representações. Em especial, dado um objeto que exista no momento presente, deve ser possível pensar que sua cognição poderia não ter existido nesse momento. Isso significa que tanto o objeto quanto suas representações deverão ter características temporais e que a ordem temporal das representações deve poder ser distinta da ordem temporal dos seus objetos.

Tudo isso parece indicar que a independência do objeto de uma cognição deve ser compreendida no sentido forte definido anteriormente (ver p.20): não somente como independência em relação à asserção, mas também como independência em relação a episódios perceptuais. Na verdade, os textos examinados acima autorizam uma afirmação mais abrangente: o objeto da cognição seria independente da ocorrência temporalmente limitada de *qualquer* espécie de representação. Isso inclui, não só percepção, mas também memória, imaginação e pensamento. É evidente que não há nenhuma dificuldade em adequar a caracterização do sentido forte de independência para dar conta dessa generalização. O único motivo para se ter destacado, naquela

⁴⁹ A doutrina do idealismo transcendental será discutida na quinta seção desse capítulo. É lá que poderemos esclarecer um pouco mais essa noção de independência do objeto da cognição em relação às suas representações. No entanto, já podemos adiantar que, para Kant, mesmo a realidade empírica do fenômeno depende de uma realidade que *é absolutamente* independente das representações, qual seja, a realidade da coisa em si mesma. É o que o filósofo claramente afirma no ‘Esquematismo dos Conceitos Puros do Entendimento’: “[a]quilo que neles [nos objetos, enquanto fenômenos] corresponde à sensação é a matéria transcendental de todos os objetos enquanto coisas em si (a coisalidade [Sachheit], a realidade[Realität])”.⁴⁹

⁵⁰ Com isso, não se está dizendo que só é possível pensar a independência de objetos em relação a representações se pensarmos *características temporais* dos objetos e de suas representações. Com efeito, alguém poderia argumentar que é possível expressar a independência de objetos por um enunciado *contra-factual* cuja inteligibilidade não exigiria nenhuma referência ao tempo; por exemplo, pelo enunciado: ‘se a representação do objeto não existisse, o objeto continuaria a existir’. Isso parece correto, ou, pelo menos, deve ser aceito por Kant; de outro modo, se toda independência tivesse que ser pensada temporalmente, ele não poderia falar da independência da coisa em si mesma. Mas o ponto acima (no corpo do texto) é outro. O que se pretendeu caracterizar foi apenas a independência do objeto da cognição, enquanto objeto da cognição. Esse objeto, enquanto objeto da cognição, tem *necessariamente* características temporais. Além disso, na medida em que conhecemos a independência desse objeto em relação às suas representações, também é correto dizer que essas representações são *necessariamente* temporais. Assim, a independência desse objeto (enquanto objeto de cognição) em relação às suas representações tem necessariamente de ser pensada em termos temporais.

definição, os episódios perceptuais é que qualidades secundárias são originalmente representadas por percepções e foi por oposição à subjetividade dessas qualidades que pudemos caracterizar o sentido mais forte de independência.⁵¹

Se há alguma dificuldade com a caracterização da independência do objeto da cognição, ela está em outro lugar. O problema é que a noção forte de independência, mesmo na versão mais estrita apresentada inicialmente, não é adequada para caracterizar o objeto da experiência interna⁵², aquilo que Kant chama de ‘objeto do sentido interno’. O sentido interno é aquele “*mediante o qual a mente [Gemüt] intui a si mesma ou o seu próprio estado interno*”⁵³. O estado interno da mente é constituído por representações, isto é, por “*determinações internas da mente nesta ou naquela relação de tempo*”⁵⁴. Se o objeto do sentido interno é a mente ou algum conjunto de suas determinações, então é claro que esse objeto não é independente de certa ocorrência temporalmente bem determinada de uma representação. Uma representação não pode ocorrer sem que ela própria ocorra. Essa dependência do objeto em relação a certa representação determinada não ocorreria no caso dos objetos do sentido externo (isto é, dos objetos espaciais). Para esses, vale a independência em sentido forte: sua existência não depende da ocorrência de nenhuma representação em particular.

Não há outra maneira de resolver essa dificuldade senão reconhecer que o objeto do sentido interno não é independente, em sentido forte, de representações. Isso não significa que *não* haja um sentido em que esse objeto possa ser dito independente de representações. É justamente porque há esse sentido que é possível chamá-lo de ‘objeto’. A mente e as representações que constituem suas determinações internas são independentes de representações na medida em que independem do exercício de uma consciência reflexiva, isto é, da consciência que a mente tem de si e de suas determinações. Em outras palavras, a realidade da mente e de seus estados internos não é aniquilada quando não se toma consciência dessa realidade. É perfeitamente possível

⁵¹ Não há também nenhum risco de estarmos confundindo um vocabulário mais usual ou não filosófico com o jargão kantiano. No sentido corrente, a palavra ‘percepção’ admite que se fale tanto de percepção de qualidades secundárias (de uma cor, de um som, etc.) quanto da percepção de qualidades primárias ou daquilo que é por elas constituído (figuras, objetos materiais, movimento). Kant parece empregar a palavra nesse mesmo sentido, quando apresenta exemplos de juízos de percepção [*Wahrnehmungsurteile*]: ‘o quarto é quente’, ‘o açúcar é doce’, ‘o ar é elástico’. Ver *Pl.*, §19.

⁵² Quanto à expressão ‘experiência interna’, ver *KrV*. Bxl-xli n., A37/B54, A48/B66, B275-8.

⁵³ *KrV*. A22-3/B37.

⁵⁴ *KrV*. A197/B242.

que um sujeito esteja percebendo um som sem ter consciência de que o está ouvindo. Isso é um evento corriqueiro. Evidencia-se, por exemplo, quando nos damos conta de que um som estava atrapalhando a nossa concentração. Ainda que toda representação deva *poder* ser objeto de consciência, isso não quer dizer que a mente deva estar *efetivamente* consciente de suas representações.

O objeto da experiência interna é, portanto, independente da ocorrência de um certo tipo de representação, a saber, da consciência ou representação desse próprio objeto. Isso implica dizer que esse objeto é independente de sua *cognição*. A experiência é cognição empírica,⁵⁵ isto é, cognição que se relaciona com seu objeto mediante sensação.⁵⁶ *Experiência interna* é, portanto, a *cognição* pela qual um sujeito tem consciência empírica de suas representações.⁵⁷ Aliás, a noção de uma cognição dos estados mentais já está presente na própria caracterização que Kant faz do sentido interno⁵⁸, quando fala de uma *intuição* da mente e de seus estados, pois, como vimos, a intuição é uma das espécies de cognição.

Há, assim, um sentido comum em que todo objeto de cognição, seja ele objeto do sentido externo ou objeto do sentido interno, pode ser dito independente: a existência do objeto não depende da ocorrência de representações desse objeto.⁵⁹ A diferença entre eles está no fato que o objeto do sentido interno depende de algumas representações em particular, já que ele é constituído por representações. Se for correto dizer que a consciência empírica que um sujeito tem de suas representações é, em todo caso, uma representação judicativa pela qual o sujeito afirma ter tais e tais representações (em certa ordem temporal), então podemos dizer que o objeto do sentido interno é independente apenas no primeiro sentido que destacamos acima: no sentido em que o que é considerado é independente de sua consideração em um juízo. Já o objeto do sentido externo seria independente nos dois sentidos: independente da asserção e de qualquer representação em particular.⁶⁰

⁵⁵ *KrV*. B147, B165-6.

⁵⁶ *KrV*. A20/B34.

⁵⁷ *KrV*. B156.

⁵⁸ *KrV*. A22-3/B37.

⁵⁹ Ver nota 47.

⁶⁰ Não é fácil compreender a noção kantiana de *objeto do sentido interno*. Além da dificuldade do tema, há o problema de Kant empregar a expressão tanto nos contextos em que apresenta sua posição [por exemplo, *KrV*. B68] quanto naqueles em que expõe a posição de outros filósofos [*KrV*. A341/B400].

1.3. Intuição, conceito e complementaridade:

Kant divide as cognições em duas espécies: intuições e conceitos. A intuição “*refere-se imediatamente ao objeto e é singular; o segundo refere-se mediatamente a ele, mediante um traço que pode ser comum a mais coisas.*”⁶¹ Dizer que são cognições de espécies distintas dá a entender que intuições seriam cognições (isto é, representações com consciência relacionadas com objetos) independentemente de conceitos, e vice-versa. Mas há vários textos em que Kant rejeita essa independência, dentre os quais merecem destaque os seguintes:

Intuição e conceito constituem, pois, os elementos de toda nossa cognição, de tal modo que nem conceitos sem uma intuição de certa maneira

Assim, às vezes não fica claro se o que lemos sobre o objeto do sentido interno é algo que o próprio Kant subscreve. Em alguns textos, como nos ‘Paralogismos da Razão Pura’, a expressão é empregada no âmbito de uma crítica ao modo como filósofos racionalistas, especialmente Descartes, concebiam o sujeito de representações. Conforme essa concepção, o sujeito teria uma unidade própria independente de qualquer característica espacial, isto é, de um corpo. [ver *KrV*. A345/B403]. Ao afirmar que o sentido interno não nos dá nenhuma intuição de um permanente e que na mente tudo é um fluxo contínuo de representações [ver *KrV*. A381]. Kant visa mostrar que a unidade do sujeito de representações depende de características espaciais desse mesmo sujeito (portanto, de características corpóreas). Defender essa tese não implica, contudo, recusar que se possa *distinguir* o objeto do sentido interno de tudo o que é espacial. Essa distinção é pressuposta toda vez que Kant identifica o objeto do sentido interno com a mente (ou alma) [ver A34/B50, A22/B37]. Também é pressuposta quando ele escreve que há uma “*unidade subjetiva da consciência, que é uma determinação do sentido interno, através do qual aquele múltiplo da intuição é empiricamente dado para uma tal ligação.*”[*KrV*. B139]

Essa breve nota sobre a noção kantiana de objeto do sentido interno deve ajudar-nos a esclarecer um comentário obscuro que compõe a caracterização de sentido interno citada anteriormente. A passagem completa diz o seguinte: “O sentido interno, mediante o qual a mente intui a si mesma ou o seu próprio estado interno, na verdade não proporciona nenhuma intuição da alma ela mesma [*von der Seele selbst*] como um objeto.” O que Kant quer dizer quando afirma que o sentido interno não fornece nenhuma intuição da alma ela mesma como objeto? Uma leitura possível é que Kant está expressando aqui sua discordância em relação ao filósofo racionalista, para o qual a mente teria como representar a sua própria unidade independentemente da realidade de características corpóreas. Assim, Kant estaria dizendo que, para representar a mente ou a alma como um objeto, seria necessário representar características corpóreas do sujeito cuja mente intui a si mesma, ou antes, características espaciais de outros objetos espaciais. Mas há uma outra leitura desse texto [ver VAIHINGER, H. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, p.126], a qual, na verdade, pode ser tomada como complementar à leitura anterior. Conforme essa segunda leitura, Kant estaria afirmando que o sentido interno não fornece uma intuição da alma em si mesma, isto é, da alma como uma realidade transcendental. Para esclarecer esse ponto, é preciso, antes, explicar a doutrina kantiana do idealismo transcendental, o que será feito apenas na quinta seção do presente capítulo. Não obstante, é possível adiantar o resultado da conjunção dessas duas leituras: a intuição proporcionada pelo sentido interno não seria capaz de, *por si só*, representar a mente como objeto, seja o objeto considerado como fenômeno, seja considerado em si mesmo (abstração feita da relação com a sensibilidade).

⁶¹ *KrV*. A320/B376-7.

correspondente a eles, nem intuição sem conceitos podem fornecer uma cognição.⁶²

Se elimino de uma cognição empírica todo o pensamento (mediante categorias), não resta simplesmente nenhuma cognição de qualquer objeto, pois mediante a mera intuição não é pensado absolutamente nada e o fato de esta afecção da sensibilidade estar em mim não constitui nenhuma relação de uma representação de tal espécie com qualquer objeto.⁶³

Essas passagens parecem afirmar que intuição e conceito seriam, não exatamente cognições de espécies distintas, mas *elementos* cuja composição constituiria, pela primeira vez, uma cognição. Propriamente falando, intuição e conceito não seriam cognições, mas *elementos cognitivos*. Cada elemento forneceria uma condição necessária, mas, por si só, insuficiente para a cognição. Somente a reunião desses dois elementos seria suficiente para a constituição de uma cognição. Essa tese é conhecida na literatura secundária como ‘tese da complementaridade’ entre intuições e conceitos.⁶⁴

Se cognição é o mesmo que representação objetiva, então a tese da complementaridade diz que somente através do concurso entre intuição e conceito seria possível a relação de uma representação com objetos. É preciso observar, no entanto, que Kant apresenta a dependência entre intuição e conceito apenas como uma característica da *cognição humana*, isto é, de toda cognição cuja relação com objeto depende de que o objeto seja dado aos *sentidos*. Uma intuição através da qual um objeto fosse dado ou produzido não dependeria de conceitos para relacionar-se com o objeto. Seres *finitos* como nós não têm essa capacidade de criar um objeto através tão somente da representação. Nossa intuição, diz Kant, não é *originária*, mas sim *derivativa*; isto é, a existência de seu objeto não é dada pela própria intuição, antes, é a intuição que depende da existência do objeto e de que ele seja dado à nossa capacidade de representação.⁶⁵

Para entender melhor essa distinção entre intuição originária e derivativa, convém expor rapidamente a doutrina kantiana das *faculdades* cognitivas. Kant distingue duas capacidades de cognição, o *entendimento* e a *sensibilidade*. O

⁶² *KrV*. A50/B74.

⁶³ *KrV*. A253/B309.

⁶⁴ Ver HANNA, R. ‘Kant and Nonconceptual Content’, p.255.

⁶⁵ Ver *KrV*. B71-2.

entendimento ou intelecto [*Verstand*] é uma capacidade *ativa* de representação que, de algum modo, cria a sua representação. A sensibilidade [*Empfindlichkeit*], por oposição, é uma capacidade de representação *passiva* que só representa algo na medida em que este lhe é dado, isto é, na medida em que o recebe de uma determinada maneira. De sorte que a representação sensível é o efeito do objeto sobre a sensibilidade. Levando em conta essas definições, uma capacidade de entendimento *infinita* seria aquela que, ao produzir sua representação, tem o poder de criar a própria existência do objeto que representa. Desse modo, um entendimento infinito *intuiria*. A razão disso é que a criação de um objeto pela simples representação exige uma relação *imediate* entre a representação e o objeto.⁶⁶ Ademais, o que existe na realidade são singulares: não há objetos gerais. Assim, uma representação que, por si só, bastasse para a criação de seu objeto satisfaria a definição de ‘intuição’: seria uma representação relacionada imediatamente com um singular. Um entendimento *finito*, por oposição, não responde pela existência ou criação do objeto de sua representação. Assim, para que um ser dotado de entendimento finito possa representar um objeto (um singular existente), deve haver uma outra maneira pela qual se estabeleça uma relação imediata com objeto.⁶⁷ Como, nesse caso, o objeto não pode ser criado por uma capacidade de representação, só resta a possibilidade de que ele seja *dado*. Assim, todo sujeito dotado de um entendimento finito só é capaz de representar um objeto se possuir também uma capacidade passiva de representação pela qual possa ter uma representação imediata de um singular (uma intuição). A *sensibilidade* seria a capacidade passiva pela qual *nós*, seres humanos, disporíamos de intuições. É definida não simplesmente como uma faculdade passiva de representação, mas como a faculdade pela qual o objeto pode ser dado na medida em que *afeta os sentidos*. Em resumo, Kant defende que toda cognição de um sujeito finito depende de uma intuição *derivativa* que resulta da afecção dos sentidos por um objeto.

⁶⁶ Isso pode ser justificado mediante um argumento por redução ao absurdo. Se a representação não estivesse relacionada imediatamente com o objeto, é porque a relação seria mediada por outra representação. Essa, por sua vez, também poderia estar relacionada com o objeto através de outra representação, e assim por diante. O importante é que, se a representação é responsável pela existência de um objeto, nessa cadeia de representações deverá haver uma representação que esteja relacionada com o objeto sem nenhuma mediação. Essa representação relacionada imediatamente com o objeto é a intuição.

⁶⁷ A exigência para uma representação objetiva é que haja uma relação imediata com *algum* existente (singular). Isso não quer dizer que toda representação de um singular existente depende de uma intuição *desse* singular existente. Poderíamos pensar, por exemplo, que a representação de um objeto A se dê mediante uma outra representação, essa sim representação imediata, mas de um objeto B. Por exemplo, quando representamos uma pessoa A como ‘o pai de B’.

O parágrafo anterior fornece uma explicação, ainda que parcial, para a tese que a intuição seria condição necessária da cognição. A razão é que toda representação de um objeto (um singular existente) dependeria de uma relação imediata com algum singular existente. Se é certo que seres humanos só possuem uma relação imediata com objetos através dos sentidos, então também se poderia afirmar que a sensibilidade seria uma condição necessária de toda cognição *humana*.⁶⁸ O que ainda não foi explicado é qual o papel do entendimento para essa cognição. Por que uma intuição sensível (isto é, que resulta da afecção dos nossos sentidos por um objeto) não seria suficiente para uma cognição? Ademais, em que sentido o entendimento finito pode ser dito uma capacidade *ativa* de representação, quando não é capaz de criar o seu objeto? Veremos que a resposta a essas questões coincidirá com a resposta à pergunta sobre a necessidade de *conceitos* para a cognição humana. O tratamento adequado dessas questões demanda uma série de comentários. Para maior clareza de exposição, esses comentários serão numerados.

1) O que vimos acima sugere uma razão para o fato que um entendimento *infinito* não faria uso de conceitos. Se o entendimento cria seu objeto, então não há nada (nenhum aspecto do objeto) com o qual o entendimento não esteja relacionado. A intuição própria a um intelecto infinito é *suficiente* para estabelecer uma relação do sujeito cognoscente com a *totalidade* do objeto. Se uma representação já está relacionada com a totalidade de um objeto, então nenhuma outra representação do mesmo é necessária.

Alguém poderia argumentar que essa mesma explicação valeria para o caso da intuição sensível. O argumento seria o seguinte: se um objeto é dado aos sentidos, então o que é dado não é apenas parte do objeto, mas sim o objeto como um *todo*. Ora, se o objeto como um todo é dado, então não há nenhuma necessidade de outra representação para que o objeto seja representado. Uma objeção a esse argumento seria dizer que há uma diferença importante entre os dois casos, já que representar a *totalidade* de um objeto não é a mesma coisa que representar o objeto como um *todo*: é possível representar um todo sem representar a totalidade de seus aspectos. Assim, o fato de representamos um objeto como um todo não seria suficiente para mostrar que alguma

⁶⁸ Ver *KrV*. A19/B33.

outra representação desse objeto (ou de algum aspecto não contemplado na primeira representação) não seria necessária. Mas é claro que essa objeção falha. O que ela deveria mostrar é que a intuição, por si só, é insuficiente para representar o objeto e não que ela é insuficiente para representar a totalidade do objeto. E a falha da objeção revela que, se há um bom argumento em favor da necessidade de conceitos para a cognição humana, esse argumento deveria mostrar que o fato de um objeto ser dado como um todo não é suficiente para que se tenha uma representação de um objeto (como um todo). Isso nos leva à segunda observação.

2) Kant é muito claro⁶⁹ ao afirmar que a relação de afecção de um objeto sobre os sentidos e a sensação que resulta dessa afecção não são suficientes para uma representação objetiva ou cognição. A afecção é uma relação meramente causal que tem como causa o objeto e como efeito uma modificação no estado do sujeito de representações. Essa relação causal, embora necessária para uma cognição (já que, sem ela, não haveria nenhuma garantia sobre a existência de objetos), não é suficiente. O que falta à relação causal e que é constitutivo da cognição é o que alguns autores costumam chamar de ‘*intencionalidade*’ ou ‘*direção a objetos*’ [*object-directedness*].⁷⁰ No fundo, o que esses termos pretendem determinar é a característica da objetividade de uma cognição. A ideia contida na metáfora da *direção* é que a relação cognitiva se dá no sentido inverso ao da relação causal. Em vez de ter como ponto de partida o objeto e como termo de chegada o sujeito, a relação intencional entre uma representação e o objeto parte do sujeito e vai em direção ao objeto. Mas isso é apenas uma metáfora. É preciso ainda esclarecer a metáfora e a noção de objetividade da qual ela é uma ilustração. Deve-se esclarecer o que exatamente significa, no caso da cognição humana, dizer que a representação está direcionada ao objeto.⁷¹

⁶⁹ Ver *KrV*. B309 (passagem citada acima, p.41). Ver também A99-100, A101-2.

⁷⁰ LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge*, p.71, pp.183-4 n.32, McDOWELL, J. *Having the World in View*. p. 3, ALLAIS, L. ‘Kant, Non-conceptual content and the Representation of Space’, pp.390-1, p.398; GINSBORG, H. ‘Was Kant a Non-conceptualist?’.

⁷¹ No caso de um intelecto *infinito*, não há maior dificuldade em explicar a metáfora. A direção nada mais seria que o sentido da *causalidade*: vai da representação ao objeto porque a representação é causa do objeto. Isso mostra que, para Kant, não há nenhum problema intrínseco em explicar a relação da representação com o objeto a partir da noção de causa. O problema de uma explicação causal ocorreria apenas quando o sentido da causalidade fosse do objeto em direção à representação. Assim, é possível entender por que o intelecto infinito não dependeria de nenhum conceito para ter uma cognição de objeto, apesar do fato que a relação entre a intuição própria a tal intelecto e seu objeto seria uma relação *causal*.

3) Deve estar claro que qualquer tentativa de explicar a necessidade de conceitos para a cognição humana depende de uma tarefa fundamental que é entender *o que são conceitos*. Conceitos, para Kant, são *regras*, mais exatamente, regras “*da determinação de nossa intuição*”⁷². Enquanto regras, eles pressupõem uma *generalidade* de aplicação, isto é, a *possibilidade* de serem aplicados a mais de um caso. Mas não é qualquer generalidade de aplicação que caracteriza uma regra conceitual. Conceitos podem ser aplicados a mais de uma coisa porque representam algo que pode valer para muitas coisas, isto é, representam algo que pode ser comum a vários objetos. Como vimos, o conceito refere-se mediatamente ao objeto, “*mediante um traço que pode ser comum a mais coisas*.”⁷³ Uma maneira de explicar esse ponto é pela comparação entre as regras de emprego de termos gerais e as regras de emprego de operadores lógicos. Tanto a expressão ‘cachorro’ quanto a expressão ‘não’ admitem aplicações distintas. A diferença é que, enquanto a expressão ‘cachorro’ admite várias aplicações porque significa o que é *comum* entre distintos cachorros aos quais pode ser aplicada, não é por significar o que é comum a muitas coisas que a expressão ‘não’ admitiria diversas aplicações. Não há uma propriedade correspondente à negação que pudesse ser comum a várias coisas.

Essa generalidade essencial do conceito, a qual Kant também denomina ‘universalidade’⁷⁴, já é suficiente para explicarmos por que uma capacidade de representação por conceitos deve ser *ativa*, em outras palavras, por que essa capacidade deve ser o *entendimento*. A resposta, em suma, é que a generalidade não é nem pode ser uma característica de um objeto. Se conceitos representam o que *pode* ser comum a

⁷² KrV. A141/B180. A frase completa diz o seguinte: “[...] *este [o conceito empírico] sempre se refere imediatamente ao esquema da capacidade de imaginação como uma regra da determinação de nossa intuição, conforme um certo conceito universal*.” E o texto continua: “*O conceito de cão significa uma regra segundo a qual minha capacidade de imaginação pode traçar universalmente a figura de um animal quadrúpede, sem ficar restringida a uma única figura particular que a experiência me oferece ou também a qualquer imagem possível que posso representar in concreto*.” Há também uma passagem da primeira edição da ‘Dedução Transcendental’ em que o mesmo ponto é apresentado: “*Toda cognição requer um conceito, conquanto imperfeito ou obscuro ele possa ser; mas, no que concerne à sua forma, este é sempre algo geral e algo que serve como uma regra. Assim, o conceito de corpo serve de regra para a nossa cognição de fenômenos externos, segundo a unidade do múltiplo que é pensado através dele. Contudo, ele só pode ser uma regra das intuições na medida em que representa a reprodução necessária do múltiplo de fenômenos dados, portanto, a unidade sintética na consciência deles*.” [KrV. A106]. Ver também A126.

⁷³ KrV. A320/B376-7.

⁷⁴ *Logik*, §2, Ak. ix, p.92.

várias coisas, então, de algum modo, o que eles representam não foi dado pela realidade. Talvez mais exato seja dizer que conceitos representam de uma maneira que não é inteiramente determinada pelo que constitui a realidade. Isso fica claro quando notamos que, na ideia de generalidade de um conceito, está contida a capacidade do conceito de representar o que é uma *mera possibilidade*. Por representar o que *pode* ser comum a vários cachorros, o conceito de cachorro pode ser usado para pensar um cachorro que nunca venha a existir, por exemplo, ‘o cachorro ao lado de Neil Armstrong no momento em que este pisou na Lua’. Assim, se conceitos representam o que não é dado pelas coisas, a faculdade de representar por conceitos deve ser capaz de produzir por conta própria algo que não é dado. É por essa razão que a faculdade de conceitos deve ser uma capacidade ativa. Isso responde, portanto, a questão suscitada acima sobre o sentido em que o entendimento finito, que não é capaz de causar a existência do objeto de sua representação, pode ser considerado uma capacidade ativa.

A consideração sobre a generalidade dos conceitos também contribui para esclarecer a tese segundo a qual intuições seriam necessárias para a cognição *humana*. Já vimos anteriormente uma razão em favor da necessidade de intuições para a cognição, a saber, que a representação de um singular existente depende de uma relação imediata com algum singular existente. No que diz respeito à cognição humana, essa razão pode ser complementada pelos seguintes comentários. Em primeiro lugar, se o que é próprio de um conceito é representar o que *pode* ser comum a muitas coisas, o conceito, por si só, não parece fornecer nenhuma garantia de que aquilo que ele representa *existe*. Por mais que se combine representações gerais, o resultado será sempre uma nova representação geral que, enquanto tal, representa o que *pode* valer para muitos, mas que, por si mesma, não determina para *quais* exatamente desses muitos ela vale *de fato*. Assim, para garantir que a representação esteja relacionada com um existente, alguma representação que não seja conceito seria requerida. Em segundo lugar, se o que é próprio de conceitos é representar o que pode ser *comum* a muitas coisas, conceitos não bastam para representar de maneira determinada um singular. Dado que objetos são singulares, para representar objetos é necessário que algumas de nossas representações sejam capazes de discriminar singulares. Se todas nossas representações fossem indistintas, se é que essa hipótese é inteligível, não seria possível sequer conceber *o que é um singular*. Assim, para representar objetos, alguma outra representação que não fosse conceito seria requerida.

Há uma objeção para cada um dos comentários anteriores. Alguns conceitos muito gerais parecem ter uma garantia infalível de aplicação. Por exemplo, o conceito de *objeto*. Se penso em objetos, é certo que alguma coisa satisfaz o conceito. Que eu faça uso desse conceito parece ser suficiente para que ele seja satisfeito (ainda que apenas por mim mesmo, por algum estado mental). Assim, certos conceitos parecem ter uma relação garantida com algum existente, o que contraria o primeiro comentário acima. A segunda objeção é que é possível constituir a representação de um singular apenas através da combinação de conceitos e operadores lógicos. Essa objeção consiste em parafrasear, em termos de representações (em termos do sentido ou significado de expressões), aquilo que Russell apresentou na *teoria das descrições definidas*.⁷⁵ A representação de um singular, digamos, a representação que corresponde à expressão ‘o objeto que tem a propriedade *P*’, poderia ser composta a partir tão somente de representações que podem valer para mais de um singular. É o que mostraria a análise da estrutura daquela expressão: ‘algum objeto é tal que, para qualquer objeto que tiver certa propriedade *P*, ele será idêntico ao primeiro’.⁷⁶

Para responder a essas objeções, convém observar primeiramente que a descrição definida ‘o objeto que tem a propriedade *P*’ não oferece, por si só, uma garantia de unicidade, isto é, não garante que haja apenas um objeto que satisfaça o predicado ‘*P*’. A descrição definida não é capaz de discriminar entre dois objetos que eventualmente satisfaçam a propriedade *P*. Uma garantia de discriminação pode ser obtida pelo uso de expressões da categoria gramatical dos ‘dêiticos’. Expressões como ‘isto’, ‘este’, ‘aquilo’, ‘aquele’, ‘aqui’, ‘agora’, etc. A característica dos dêiticos é que seu uso garante que eles sejam aplicados a apenas uma coisa (um objeto, uma região do espaço, um momento no tempo). Quando usamos a expressão ‘este cachorro’, uso que ocorre muitas vezes acompanhado do gesto de apontar para um cachorro em nosso campo perceptivo, nós designamos um cachorro determinado de tal maneira a discriminá-lo de tudo mais.

Entretanto, isso ainda não responde as objeções acima. É certo que uma descrição definida não garante a existência do singular que ela pretende significar, por exemplo, a existência *do cachorro ao lado de Neil Armstrong no momento em que este*

⁷⁵ RUSSELL, B. ‘On Denoting’. In. *Logic and Knowledge*, pp.41-56.

⁷⁶ PARSONS, C. ‘Kant’s Philosophy of Arithmetic’, in. *Mathematics and Philosophy*, pp.112-3; ‘The Transcendental Aesthetic’, in. *The Cambridge Companion to Kant*, pp.64-6.

pisou na Lua. Mas alguém poderia objetar que o próprio uso do aparato lógico de quantificação (operadores e variáveis) nas descrições definidas garante que *existem* singulares referidos por nossas expressões, mesmo que não seja o singular que determinada descrição definida pretende identificar. Além disso, prosseguiria a objeção, as variáveis lógicas não referem indiscriminadamente aos objetos, como que a uma massa indistinta. A variável não apenas refere a *todos* os objetos do domínio de discurso, como também “aponta” para *cada* um deles de maneira discriminada. Sendo assim, uma descrição definida daria conta de uma condição essencial para a compreensão de um conceito: a exigência de que, para entendermos *o que é um singular* (ou o que é objeto), devemos ser capazes de discriminar singulares (objetos). Por conseguinte, descrições definidas seriam suficientes para a introdução da *noção de um singular* (ou da noção de um objeto).

Uma resposta à objeção seria dizer que variáveis e operadores de quantificação não são conceitos, ao menos não o que Kant considerava como conceito. Essa resposta é inadequada por dois motivos. Primeiro, porque não há muita diferença em dizer que a variável refere discriminadamente a cada um dos objetos do universo de discurso e dizer que o conceito de *objeto*, ao representar o que pode ser comum a muitos possíveis, representa também *cada* um dos objetos existentes.⁷⁷ É claro que o conceito de objeto não representa *detalhadamente* qual é a diferença entre os existentes. Mas ele representa o que *é um* objeto e, portanto, representa, mesmo que de maneira geral, o que faz com que um objeto seja distinto de outro. Desse modo, pode-se dizer que o conceito de objeto representa o que há de comum entre os objetos, incluindo aí a diferença que cada objeto tem em relação aos demais.⁷⁸ Em segundo lugar, mesmo que haja uma diferença fundamental entre variáveis e conceitos, o modo de representação que é pressuposto por uma variável não pode ser identificado ao modo como uma intuição representaria um objeto. A intuição é uma representação *singular*. Enquanto tal, ela não visa todos os

⁷⁷ A proximidade entre o conceito de objeto e as variáveis de quantificação é sugerida pela leitura informal que fazemos do simbolismo lógico. Observe que a análise russelliana da descrição definida pode ser apresentada usando a expressão ‘objeto’ e alguns pronomes em vez de variáveis individuais. Acima, p.47, analisamos a expressão ‘o objeto que tem a propriedade P’ em termos de ‘algum objeto é tal que, para qualquer objeto que tiver certa propriedade P, ele será idêntico ao primeiro’.

⁷⁸ De fato, parece mais inteligível atribuir às variáveis do que aos conceitos a propriedade de representar os objetos de maneira discriminada. Mas isso decorre simplesmente do fato que, no caso das variáveis, fazemos apelo a uma metáfora: a imagem da variável como uma seta que aponta para objetos. Imaginamos os objetos no espaço e a seta discriminando os objetos com base na posição que eles ocupam. Se eliminarmos a metáfora, teremos a mesma dificuldade que encontramos no caso dos conceitos para compreender como é possível representar todos e cada um de maneira discriminada.

objetos do domínio de discurso. Assim, a resposta anterior é inadequada porque não logra mostrar que a intuição é uma condição necessária da cognição.

Uma resposta às objeções anteriores pode ser obtida a partir do princípio segundo o qual, *para dominar um conceito, é necessário saber aplicar conceitos a casos determinados*. Mais precisamente, o princípio reza que não é possível dispor de conceitos sem que saibamos que *alguns* conceitos aplicam-se *corretamente* a certos objetos. Observe-se que isso não equivale a dizer que, para *todo* conceito de que dispomos, devemos saber que o conceito se aplica a um ou mais casos. O princípio diz apenas que o conhecimento sobre a aplicação correta de conceitos vale para alguns conceitos mais fundamentais. Fundamentais justamente porque esses conceitos serão a condição para a compreensão de todos os demais. Se não conhecêssemos nenhum caso de aplicação correta de um conceito, hipótese cética de um erro maciço em nossas atividades conceituais, não seria possível sequer dispor de conceitos.⁷⁹ Com efeito, na hipótese cética, empregar um conceito seria conceber uma possibilidade independentemente do conhecimento da realização de quaisquer possibilidades. Sendo assim, todo conceito permitiria conceber o que *pode* valer para muitos casos, sem que isso dependesse de determinar qual é um desses casos. A dificuldade fica clara se tentamos compreender qual é, nessa hipótese, a natureza da *possibilidade* concebida mediante o conceito.

Suponha que ‘F’ seja um conceito fundamental, isto é, um conceito que não foi obtido mediante outros conceitos (e, portanto, que dá a conceber uma possibilidade que é apreendida não porque concebemos a possibilidade apreendida por outros conceitos). Na hipótese cética, conceber a possibilidade representada pelo conceito ‘F’ não seria uma atividade que ocorre quando comparamos coisas com algo que sabemos ser um caso do conceito ‘F’. Conceber a possibilidade seria absolutamente independente de comparar coisas com um caso conhecido. Mas como o conceito ‘F’ pode especificar um *modo determinado de ser* que pode valer para muitas coisas sem que, em algum momento, se tenha efetuado uma afirmação do tipo: ‘ser um F é ser isso aqui!’, onde a expressão ‘isso aqui’ indicaria algo que é *instituído*, através da afirmação, como caso padrão do conceito? Para que um conceito pudesse determinar um possível modo de ser independentemente da indicação de um caso padrão, a *possibilidade* que ele representa deveria ser como que uma *coisa*, algo como um caso do conceito, só que, em vez de ser

⁷⁹ MACHADO, A.N. ‘Conhecimento, Verdade e Significado’ *Dois Pontos*, vol.6, nº.2.

um caso singular, seria algo que reuniria todos os casos possíveis. Mas o que são *todos os casos possíveis*? Se não entendermos que esses são todos os casos que podemos conceber quando efetuamos uma comparação com o caso padrão, pensaremos os casos possíveis como realidades independentes que habitam um reino possível. Ora, quantas são essas realidades? O que determina a diferença entre duas dessas realidades? Supondo que o conceito de ‘cadeira’ fosse um conceito fundamental, diríamos que o conceito de cadeira já determina todas as instâncias possíveis de cadeira? Estariam determinados pelo conceito quais são as possíveis cadeiras futuras? Mas quais seriam as cadeiras futuras possíveis? Qual seria a diferença entre elas?⁸⁰

⁸⁰ Pode parecer demasiado anacrônico atribuir a Kant essa concepção sobre a natureza dos conceitos. Em defesa de nossa leitura, cabe ressaltar que algumas observações kantianas muito se aproximam dos resultados de investigações contemporâneas, em especial, das investigações sobre a natureza dos conceitos e do significado que constituem a núcleo central da filosofia madura de Wittgenstein.

No capítulo ‘Sobre o Esquematismo dos Conceitos Puros do Entendimento’, Kant introduz a noção de *esquema*. O esquema é caracterizado como uma representação necessária para a aplicação de um conceito a um caso singular. É um terceiro termo ou representação mediadora entre o conceito e o objeto que, para desempenhar sua função, deve ser homogêneo tanto com o conceito quanto com o objeto. No mesmo capítulo, Kant também destaca que um esquema, apesar de ser um produto da capacidade de imaginação, não pode ser identificado com uma *imagem*, a qual sempre carece da generalidade que é intrínseca a um conceito, dando a entender que, se não fosse ele mesmo a “*representação de um procedimento universal [...] de proporcionar a um conceito a sua imagem*”, o esquema seria incapaz de exercer a função mediadora que lhe cabe [ver *KrV*. A140/B179-80]. Sem dúvida, o problema da distinção entre esquemas e imagens tem como pano de fundo a crítica de Berkeley à teoria da abstração das ideias de Locke. [Ver BERKELEY, G. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Intro. §§10-11.]. Mas essa crítica constitui apenas parte da questão sobre a natureza dos esquemas e não contribui para responder a questão mais importante e também mais difícil da doutrina kantiana do esquematismo: por que esquemas são necessários para intermediar a relação entre objetos e conceitos? Nos termos em que essa questão é formulada, parece evidente que Kant está lidando com alguma versão do problema do terceiro homem. Mas por que seria a resposta ao problema do terceiro homem, e não a suposição que o engendra, o que introduziria um meio termo entre objetos e conceitos? Cremos que a resposta mais clara a essas questões pode ser encontrada nas observações de Wittgenstein sobre a necessidade de casos paradigmáticos de um conceito. Sem um caso padrão, não poderíamos dispor de conceitos. Mais precisamente, se não conhecêssemos um caso singular que fosse tomado como paradigma de casos semelhantes, ou bem não poderíamos dispor de conceitos, ou bem todo conceito consistiria na apreensão de um universal em um reino platônico de ideias. O esquema, portanto, é um caso paradigmático do conceito, investido, como todo paradigma, da função de *elemento de representação*. Isso permite compreender um pouco melhor a obscura formulação segundo a qual “[...] o esquema é propriamente apenas o fenômeno [das *Phänomenon*], ou o conceito sensível de um objeto [eines *Gegenstandes*], em concordância com a categoria [...]” [*KrV*. A146/B186].

Há um outro grupo de textos em que Kant parece mesmo antecipar um segundo aspecto da concepção wittgensteiniana dos conceitos, a saber, a recusa da completa determinação dos casos de um conceito. Talvez seja possível dizer que essa recusa é corolário da tese sobre a necessidade dos casos paradigmáticos. Se a disposição de conceitos depende de uma prática de comparação de objetos com um caso paradigmático e não de uma pretensa apreensão de possibilidades que seriam como que “coisas” independentes, então o conjunto das possibilidades de aplicação de um conceito não está previa e absolutamente determinado. Que o conjunto de aplicações não esteja absolutamente determinado é o que Kant parece afirmar quando diz, na ‘Doutrina do Método’, que “*um conceito empírico de modo algum pode ser definido*” [*KrV*. A727/B755].

No conceito de *ouro*, alguém ainda pode pensar, excetuando o peso, a cor e a dureza, a propriedade de que não enferruja, ao passo que um outro talvez

Uma vez admitido o princípio acima, é possível compreender por que conceitos dependeriam da intuição para representar objetos. Dispor de conceitos dependeria do conhecimento de casos paradigmáticos de aplicação de conceitos. Ora, conhecer um caso paradigmático do conceito ‘F’ é determinar um caso singular de aplicação de ‘F’. Isso é feito quando se sabe que é verdadeiro um enunciado do tipo: ‘*ser um F é ser como isso aqui*’, onde ‘*isso aqui*’ é uma expressão que indica discriminadamente um caso singular de ‘F’. Já observamos acima que é próprio das expressões que constituem a categoria gramatical dos dêiticos, expressões como ‘isto’ e ‘aqui’, que seu uso garante que elas sejam aplicadas a apenas uma coisa.⁸¹ O que importa notar agora é que essas

nada saiba disso. Utilizam-se certas notas somente enquanto suficientes para estabelecer distinções; novas observações removem algumas propriedades e acrescentam outras, de forma que o conceito jamais se situa entre limites seguros. [KrV. A728/B756]

Por fim, não seria correto dizer que o texto acima descreve o modo de operação dos juízos que Kant denomina, na *Crítica da Faculdade do Juízo*, ‘juízos reflexionantes’? [Ver *Crítica da Faculdade do Juízo*, ‘Primeira Introdução’, Ak. xx: p. 223; ‘Introdução’, Ak. v, p.179.] Com efeito, não seriam os juízos reflexionantes aqueles que, em vez de determinar um singular em relação a um universal que é dado, permitem encontrar um universal para um singular dado?

Entretanto, todo cuidado é pouco nessa comparação entre Kant e Wittgenstein. Muito embora pareça antecipar algumas conclusões do último, em nenhum momento Kant expõe com clareza que a compreensão de conceitos depende do conhecimento de casos paradigmáticos. Esclarecer esse ponto é um mérito de Wittgenstein. O que podemos dizer é que as observações que Wittgenstein faz sobre seguir uma regra são a expressão mais clara de algo com que Kant se compromete ao defender a dependência entre intuições e conceitos, embora jamais o tenha formulado nitidamente.

⁸¹ Novamente, alguém poderia objetar que descrições definidas são suficientes para discriminar um caso de aplicação de um conceito. Por exemplo, a descrição ‘o ponto de maior altitude do planeta Terra’ determina um único objeto que é um caso do conceito de ‘altitude elevada’. A resposta óbvia é que essa descrição contém o nome próprio ‘Terra’, que é, no fundo, o que permite realizar a discriminação mediante aquela descrição. O descritivista pode insistir que o nome próprio ‘Terra’ é, na verdade, a abreviação de uma descrição definida complexa (‘o planeta que orbita em torno de um estrela juntamente com outros sete planetas ...’) que, para os nossos propósitos práticos (o que inclui nossas práticas linguísticas ou conceituais), é suficiente para a discriminação de um objeto. Poderíamos contestar que a descrição definida complexa não determina *qual é* o planeta em questão, já que pode haver, em alguma região longínqua do universo, outro objeto que satisfaça a descrição ‘ser um planeta que orbita em torno de um estrela juntamente com outros sete planetas ...’. O descritivista poderia responder: “é claro que a descrição determina *qual é* o objeto, pois não é razoável supor que a descrição seja satisfeita por outro objeto e, mesmo que fosse, saberíamos que não estamos falando desse outro objeto.” O problema é que falar de *outro* objeto pressupõe que tenhamos um meio de distingui-lo do *primeiro* de que estávamos falando. Mas o descritivista não é capaz de explicar essa distinção, uma vez que está pressupondo que só pode falar desses dois objetos por uma e mesma descrição. Por fim, o descritivista poderia admitir que a introdução de um conceito (fundamental) exige que conheçamos um caso (padrão) desse conceito, mas argumentar que o conhecimento desse caso não exige que sejamos capazes de discriminá-lo de tudo mais. Ele alegaria que podemos saber que o conceito é satisfeito por um objeto, mesmo que sejamos incapazes de distingui-lo de todos os demais. A resposta já foi apresentada acima, no corpo do texto: não é *qualquer* conhecimento de um objeto como caso de um conceito que constitui o conhecimento de um caso padrão. Para introduzir um conceito por um caso paradigmático, não basta saber que o conceito é satisfeito por um objeto. É necessário indicar exatamente qual é o caso do conceito. Em outras palavras, não é possível conhecer um caso paradigmático de um conceito ‘F’ se não determinarmos, em algum momento, que ser um F é ser como *isso aqui*! O enunciado ‘isto (aqui) é um F’ é o que Wittgenstein chama, dependendo do contexto de uso, de ensinamento ostensivo [*beweisende Lehre*] ou definição ostensiva [*beweisende Erklärung*].

expressões não seriam capazes de desempenhar essa função independentemente do uso de nossos sentidos, mais exatamente, da percepção. Donde se pode concluir que só dominamos conceitos se discriminamos objetos com o auxílio dos sentidos.⁸²

4) Na observação anterior, foi apresentado um argumento em defesa da tese que a representação de objetos mediante conceitos depende, ao menos para nós, seres humanos, de intuições sensíveis. O que ainda não foi explicado é por que conceitos seriam necessários para a cognição humana. Alguns intérpretes negam que Kant tenha defendido uma dependência tão forte entre intuição e conceito, alegando que ela seria incompatível com a lição de outros textos, nos quais supostamente seria atribuída uma autonomia cognitiva à intuição.⁸³ Para tais autores, Kant admite que uma intuição pode estar relacionada com objetos (ser uma representação objetiva) independentemente de ser determinada por conceitos. Isso não conflitaria com a tese da complementaridade, pois, presumidamente, essa tese empregaria uma noção mais estrita de ‘cognição’. No sentido estrito, cognição não seria representação objetiva, mas sim representação objetiva que constitui um “juízo objetivamente válido”.⁸⁴ Como todo juízo contém algum conceito, é claro que a contribuição de uma intuição para a relação de um juízo com objetos não é independente da relação dessa intuição com conceitos. Somente se toda cognição envolvesse juízo é que a relação de uma intuição com objetos dependeria de sua relação com conceitos. Mas o que esses intérpretes defendem é que nem toda cognição envolve juízos e que há um papel cognitivo desempenhado pelas intuições que é prévio à formação de juízos e conceitos.

Um dos textos em que Kant supostamente reconheceria a autonomia cognitiva das intuições localiza-se na seção introdutória da ‘Dedução Transcendental’. Nessa seção, pretende-se justificar a necessidade de um argumento em favor da tese que os

⁸² O argumento anterior fornece pelo menos parte do fundamento da tese que Gareth Evans chamou de ‘Princípio de Russell’ (ver p.25 acima). O princípio diz que pensar sobre um objeto depende do conhecimento de qual é o objeto em questão. O que o argumento permite compreender é que mesmo os pensamentos *gerais*, em que os objetos sobre os quais pensamos são determinados de maneira indistinta, dependem de nossa *capacidade* de discriminar tais objetos. Para empregar um conceito ‘F’, devemos entender o que é ser *um* F e isso exige, como vimos, uma capacidade de discriminar um F de todos os demais objetos.

⁸³ HANNA, R. ‘Kant and Nonconceptual Content’, ALLAIS, L. ‘Kant, Non-conceptual Content and the Representation of Space’.

⁸⁴ HANNA, R. ‘Kant and Nonconceptual Content’, p.256; ALLAIS, L. ‘Kant, Non-conceptual Content and the Representation of Space’, pp.392-3, n.26.

objetos da experiência satisfazem condições ou modos de representação próprios do entendimento [*Verstand*]. A necessidade do argumento é explicada pelo fato que essas condições de representação intelectual *não definem* o modo como objetos são dados na intuição. Assim, na passagem que nos interessa, Kant afirma que seria possível pensar que tais objetos não estivessem conformes às condições de representação intelectual:

[O]bjetos podem chegar a nos aparecer sem precisarem necessariamente se referir a funções do entendimento [...]; pois sem funções do entendimento fenômenos podem seguramente ser dados na intuição. [...] Com efeito, poderia perfeitamente haver fenômenos constituídos de tal modo que o entendimento não os achasse conforme às condições de sua unidade e tudo se encontrasse em tal confusão que, por exemplo, na seqüência da série dos fenômenos nada se oferecesse capaz de fornecer uma regra de síntese e, portanto, correspondesse ao conceito de causa e efeito, sendo esse conceito com isso inteiramente nulo e sem significado. Nem por isso os fenômenos deixariam de oferecer objetos à nossa intuição, pois esta de maneira alguma precisa das funções do pensamento.⁸⁵

A passagem não afirma que intuições representam objetos independentemente de conceitos. No máximo, o que diz é que intuições *podem* representar objetos sem, para tanto, serem relacionadas a conceitos. Mas nem mesmo isso é claro. Uma maneira alternativa de compreender o texto é dizer que Kant está entendendo ‘intuição’ como o mero efeito da afecção de objetos sobre os nossos sentidos, isto é, mera sensação, não a sensação enquanto usada para a cognição de objetos.⁸⁶ Kant também parece empregar a palavra ‘intuição’ nesse sentido na passagem, já citada acima, em que afirma que “[...] mediante a mera intuição não é pensado absolutamente nada e o fato de esta afecção da sensibilidade estar em mim não constitui nenhuma relação de uma representação de tal espécie com qualquer objeto.”⁸⁷ Poderíamos ainda sugerir uma terceira leitura do texto, baseada na distinção tão fundamental à filosofia kantiana entre *pensar* [*denken*] e *representar por cognição* [*erkennen*].⁸⁸ A sugestão é que simplesmente pensar objetos no tempo é algo distinto de ter uma cognição de objetos no tempo. Desse modo, a ‘Dedução Transcendental’ pretenderia mostrar que, embora seja possível *pensar* que

⁸⁵ *KrV*. A89-90/B122–3.

⁸⁶ A observação de que o termo ‘intuição’ é usado em dois sentidos distintos na *Crítica da Razão Pura* ora como cognição, ora como mero efeito da afecção, foi feita ao próprio Kant por J.S.Beck em duas correspondências, datadas de 11 de novembro de 1791 e 31 de maio de 1792 [*Briefwechsel*. Ak. xi, pp.310-12, p.338-340.] Em sua resposta, datada de 03 de julho de 1792, Kant não confirma, mas tampouco nega a ambigüidade.

⁸⁷ *KrV*. A253/B309.

⁸⁸ *KrV*. B146.

fenômenos sejam dados em uma sequência temporal em desacordo com *certas* condições do pensamento,⁸⁹ não seria possível representar cognitivamente fenômenos a não ser conforme essas condições. Mais adiante, no segundo capítulo (seção 2.5), poderemos esclarecer um pouco melhor essa sugestão de leitura.

Um segundo grupo de textos que são apresentados em defesa da independência cognitiva da intuição é formado por passagens em que Kant trata da noção de *síntese do múltiplo da intuição*.

Toda intuição contém um múltiplo em si, que, porém, não seria representado como tal, se a mente não distinguisse o tempo na sequência de impressões umas após as outras: pois, enquanto contida em um instante, cada representação não pode ser nada mais que unidade absoluta. Para que, a partir desse múltiplo, ocorra unidade da intuição (como, digamos, na representação do espaço), é necessário, primeiramente, que a multiplicidade seja percorrida e, então, reunida, ação que eu denomino *síntese da apreensão*, já que ela é direcionada diretamente à intuição, a qual, na verdade, fornece um múltiplo, mas, sem uma síntese que ocorra conjuntamente, jamais pode produzi-lo enquanto tal, isto é, como contido em uma representação.⁹⁰

A intuição é caracterizada nessa passagem não apenas como representação de uma multiplicidade, mas como representação de um múltiplo *enquanto múltiplo*. O que importa ali não é esclarecer o que constituiria essa multiplicidade, mas indicar que só é possível representar uma diversidade de coisas como uma diversidade de coisas, se uma operação de síntese reunir distintas representações. A consequência trivial é que a própria intuição deve pressupor uma *síntese* de representações. O defensor da autonomia cognitiva da intuição afirmará, então, que essa síntese é produto tão somente da capacidade de imaginação e que, por isso, dispensa qualquer conceito. A base textual para essa afirmação seria encontrada na seguinte passagem:

Por síntese, entendo, no sentido mais geral, a ação de acrescentar diferentes representações umas às outras e conceber sua multiplicidade em uma cognição. [...] A síntese em geral, como veremos futuramente, é o mero efeito da capacidade de imaginação, uma função cega embora indispensável da alma, sem a qual de modo algum teríamos uma cognição, mas da qual raramente somos conscientes. Trazer essa síntese a conceitos é, todavia, uma função do

⁸⁹ *Certas* condições de pensamento, *não* toda e qualquer condição! Caso contrário, estaríamos incorrendo em contradição.

⁹⁰ *KrV*. A99.

entendimento e pela qual nos proporciona pela primeira vez uma cognição em sentido próprio.⁹¹

Aqui, supostamente Kant estaria afirmando que a síntese de representações é uma condição *prévia* de toda atividade de gênese conceitual. *Toda* formação de conceitos dependeria de que distintas representações tivessem sido previamente reunidas em uma cognição. Essa cognição seria aquela intuição que, segundo o texto de A99 antes citado, representaria um múltiplo como múltiplo. Por não depender de operações intelectuais para representar uma diversidade, não seria considerada cognição em sentido próprio. Contudo, nem por isso deixaria de ser *cognição*, o que equivale a dizer que a intuição seria uma espécie menos complexa de representação objetiva que forneceria uma condição para a constituição de todas as formas mais complexas de cognição.

Por fim, a mesma tese sobre a anterioridade da intuição em relação a conceitos seria reforçada por textos em que Kant compara o modo de representação de seres humanos com desenvolvimento cognitivo distinto.

Em toda cognição, deve-se distinguir *matéria*, isto é, o objeto, e *forma*, isto é, o modo pelo qual temos cognição do objeto. Por exemplo, se um selvagem vê uma casa de uma distância, cujo uso ele desconhece, então, de fato, ele tem diante de si na representação o mesmo objeto que qualquer outro que o conheça determinadamente como um abrigo construído para seres humanos. Mas, quanto à forma, essa cognição de um e mesmo objeto é diferente para ambos. Para o primeiro, é *mera intuição*, para o segundo, é simultaneamente *intuição e conceito*.⁹²

Pois há também uma *clareza* na intuição, portanto, na representação do singular, não meramente de coisas no universal, a qual pode ser chamada de *estética* e é completamente distinta da clareza *lógica* através de conceitos (por exemplo, se um selvagem da Nova Holanda fosse ver uma casa pela primeira vez e estivesse suficientemente próximo para distinguir todas as suas partes, sem ter o mínimo conceito dela), mas que, certamente, não pode estar contida em nenhum manual de lógica.⁹³

⁹¹ A77-8/B103.

⁹² *Logik*, Ak ix p.33

⁹³ *UE*, Ak. viii, p.217 n.

Os textos citados, tanto aqueles sobre a noção de síntese quanto os últimos, sobre a cognição do selvagem, admitem, no entanto, uma leitura mais moderada. Conforme essa leitura, Kant não estaria afirmando que a intuição independe de todo e qualquer conceito. Tudo o que estaria sendo dito é que certas representações de objetos podem ser anteriores à constituição de *certos* conceitos. Daí não se segue, porém, que aquelas representações de objetos dispensem conceitos. O selvagem não precisa representar o que vê como uma *casa*. Daí não se segue que ele não disponha de uma regra pela qual distingue o objeto estranho que vê daqueles objetos do entorno com os quais está mais familiarizado: a vegetação, o solo, as pedras, etc. A síntese que reúne uma multiplicidade em uma mesma representação de objetos pode ser condição prévia da formação de *certos* conceitos. Daí não se segue que essa síntese seja independente da aplicação de uma regra pela qual os elementos que constituem a multiplicidade sejam distinguidos uns dos outros, condição sem a qual não seriam representados como um múltiplo. Ora, se isso não é a regra “*da determinação de nossa intuição*”⁹⁴ que Kant identifica com o conceito, fica difícil compreender o que mais poderia ser.

Essa ênfase sobre a noção de regra faz parte de uma estratégia de explicar a intencionalidade (ou a direção a objetos) de uma intuição a partir da noção de *normatividade*.⁹⁵ Sabemos que a intencionalidade da intuição *não* consiste na mera relação *causal* com objetos; pois, se assim o fosse, nossa intuição seria o mesmo que sensação. Em vez disso, parece mais correto dizer que a relação de uma intuição com um objeto ocorre na medida em que representamos esse objeto *como algo independente de sua representação*. O problema é explicar como a intuição pode representar algo independente sem que envolva a reflexão sobre a própria representação. Ainda que se admita que intuição só representa objetos quando vinculada a conceitos, não parece

⁹⁴ *KrV*. A141/B180.

⁹⁵ A mesma estratégia é, em linhas gerais, perseguida por Hannah Ginsborg, no artigo ‘Was Kant a Non-conceptualist?’. Se há alguma diferença relevante em relação à nossa exposição, esta se resume ao modo de compreensão da normatividade. Ginsborg introduz a noção de *normatividade primitiva*, que, em poucas palavras, seria a característica de representações que não apenas representam algo, mas representam como *devendo* ser o caso. Essa representação de algo como devendo ser o caso é explicada como um *sentido ou intuição pré-teórica* de que algo que fazemos é apropriado [*sense of appropriateness*]. Tal representação primitiva de normatividade daria conta não apenas do que distingue uma *intuição* da *mera sensação*, como também do sentido em que conceitos já estariam envolvidos em toda intuição. Ao contrário de Ginsborg, nós defendemos que representar algo como devendo ser o caso já pressupõe que algo tenha sido instituído como padrão para uma regra e que, se algo foi instituído como padrão, já foi introduzido tudo o que é necessário para a distinção entre seguir uma regra *corretamente* e *parecer* seguir a regra corretamente. Ver GINSBORG, H. ‘Primitive Normativity and Skepticism about Rules’. *The Journal of Philosophy*, 108 (5) (2011), p.243 n.21.

razoável aceitar que essa representação só ocorre quando se considera reflexivamente as representações como aquilo de que independem os objetos. A relação da intuição com seu objeto parece estar localizada em algum ponto intermediário entre a mera relação causal de afecção e o juízo que afirma, a respeito de um objeto, que ele independe de sua representação. A tarefa de explicar a intencionalidade da intuição é, portanto, determinar precisamente qual é esse ponto intermediário. Essa é a função teórica que a noção de normatividade vem a cumprir.

Por ‘normatividade’, entende-se a característica de uma atividade que ocorre segundo normas, isto é, segundo regras. A ideia de regra implica a ideia de correção, de conformidade a certo padrão. No entanto, a mera noção de conformidade a um padrão não é suficiente para caracterizar o que se entende por uma atividade normativa, uma vez que é possível estar conforme a um padrão por simples coincidência ou acaso.⁹⁶ Para seguir uma regra, não basta estar conforme a regra; é preciso *pretender* estar conforme a regra. Essa intenção de estar conforme a regra ocorre quando *tentamos* adequar-nos a certo padrão. Obviamente, essa tentativa de adequação depende de que haja um padrão. O mais importante, porém, ao menos para a presente tarefa de explicar a intencionalidade de uma representação objetiva, é que essa tentativa de adequar-se a um padrão pressupõe uma distinção entre o que *parece ser* e o que *é*, ou seja, entre o que *parece* seguir certo padrão e o que, *de fato*, segue o padrão. Ora, só há lugar para essa distinção, se for possível que algo tenha a *aparência* de estar conforme um padrão *sem* que, de fato, esteja conforme o padrão. Com efeito, se toda tentativa de adequar-se a um padrão resultasse necessariamente adequada ao padrão, a atividade de seguir a regra seria infalível. Seguir uma regra *não* seria uma atividade que se constituiria por tentativas, possivelmente mal sucedidas, de adequar-se a um padrão. Apreender a regra seria, então, apreender uma totalidade de possibilidades independentemente das comparações que podemos fazer com casos paradigmáticos da regra. Já vimos quais são as dificuldades inerentes a essa ideia de uma regra que disponibiliza ao nosso conhecimento uma totalidade de possibilidades como “coisas” independentes.⁹⁷

Toda atividade normativa pressupõe, assim, uma distinção entre *aparência* e *realidade*. Ser um caso da regra é distinto de *parecer ser* um caso da regra. Essa noção de ‘realidade’ não é nada mais que o sentido mínimo de *objeto* como algo que

⁹⁶ Ver *GMS*, Ak. iv, p.390, p.414.

⁹⁷ Ver pp.49-51.

independe da mente.⁹⁸ Ao considerar algo como caso da regra, podemos estar equivocados. Em outras palavras, que algo pareça ser um caso da regra não implica que seja um caso da regra. Não é porque foi considerado como um caso da regra que é, de fato, caso da regra. Isso quer dizer não apenas que alguma coisa além de nossa consideração é necessária para que algo seja um caso da regra, mas também que o caso da regra independe da ocorrência de pelo menos algumas representações pelas quais é considerado.⁹⁹ Observe que isso ainda *não* significa que o caso da regra seja independente da mente em sentido forte, isto é, independente de episódios de representação em geral. Até aqui, o sentido de independência do objeto é apenas o sentido fraco, aquele que vale também para os casos de uma regra de determinação de nossos estados mentais.¹⁰⁰ Se o uso de regras pressupõe ainda um sentido forte de independência é uma questão que discutiremos mais adiante (no terceiro capítulo).

Já temos aqui elementos suficientes para explicar a intencionalidade de uma intuição. O problema consistia em esclarecer como pode a intuição representar algo *independente sem* que envolva a *reflexão* sobre a própria representação. Ora, toda atividade normativa envolve a representação de algo como caso de uma regra. Essa representação é o candidato que melhor se enquadra na descrição acima: pressupõe a representação de algo independente, mas não faz necessariamente referência aos próprios episódios de representação. Em primeiro lugar, o que a representação de um caso da regra apresenta é uma *aparência*, isto é, algo que *parece* ser de um certo modo. Essa aparência não necessariamente é errônea ou ilusória. O que é representado como sendo de um certo modo pode, de fato, ser daquele modo. Mas o que realmente importa é notar que a representação do que *parece ser* pressupõe necessariamente uma representação *do que é*. Se não fosse assim, representar o que *parece ser* consistiria em apreender possibilidades que seriam como “realidades” independentes. Representar uma aparência depende, portanto, pelo menos no caso das regras mais fundamentais, de

⁹⁸ Ver pp.18-9 e pp.37-40.

⁹⁹ Considerar algo como caso da regra não é condição suficiente para que seja caso da regra. Além disso, se erros ocorrem, então é claro que o *fato* de algo ser o caso de uma regra não é suficiente para que seja *considerado* como sendo o caso da regra. Por exemplo, se dissermos falsamente que A não satisfaz a regra R, ocorre que A satisfaz a regra R e esse *fato* é algo independente de nossa afirmação de que A não satisfaz a regra R. Essa independência vale mesmo para representações. Representações são independentes da consideração reflexiva das mesmas, o que se evidencia no caso em que a reflexão é incorreta. Ademais, mesmo que toda representação fosse acompanhada de consciência, se admitirmos que ocorrem erros nessa reflexão, algo nas representações (por exemplo, alguma combinação entre elas) será independente.

¹⁰⁰ Ver pp.37-40.

conhecer um caso padrão de aplicação da regra. Em segundo lugar, a representação de uma aparência não precisa fazer referência ao caso padrão *como* algo que independe de episódios particulares de representação. Por exemplo, quando discriminamos uma região do campo visual (digamos, por conter um lago em que costumamos nos banhar), normalmente não refletimos sobre nossas representações a fim de conceber a independência do que é visto em relação à mente. Mesmo assim, se logramos discriminar essa região, o que representamos é independente da mente, pelo menos no sentido em que o discriminado corresponde a um padrão e sua correspondência independe de tentativas particulares de efetuar uma discriminação do mesmo tipo.

A intuição é considerada uma representação intencional porque *visa* uma realidade. Ela visa uma realidade não porque sempre acerta o alvo, mas porque apresenta o que *parece* acertar o alvo. Se é assim que entendemos a intencionalidade da intuição, então deve estar claro agora por que toda intuição pressupõe a aplicação de uma regra. Além disso, como toda regra tem como condição a possibilidade de aplicação a *vários* casos, possibilidade que tem como fundamento a realidade de um caso padrão, entendemos também que a *generalidade* do conceito é condição necessária da intencionalidade da intuição. Daí se segue que intuições só representam objetos enquanto relacionadas com conceitos.

5) Nesse momento, algumas questões parecem impor-se naturalmente. Em primeiro lugar, se toda intuição depende de conceitos para representar objetos, não ocorreria que toda formação de conceitos exigiria que dispuséssemos de outros conceitos, o que, levado às últimas conseqüências, implicaria que alguns conceitos deveriam ser inatos? Em segundo lugar, se conceitos exigem, como indicamos, a instituição e discriminação de pelo menos um caso paradigmático por meio de uma afirmação como ‘ser um F é ser isso aqui’, isso não implicaria que apenas seres dotados de uma linguagem simbólica (que dominassem o uso de sinais) seriam capazes de representar objetos por conceitos (e, conseqüentemente, por intuições)?

Uma vantagem da tese da autonomia cognitiva das intuições seria supostamente o fato que ela permitiria evitar um regresso na ordem da aquisição de conceitos sem, para tanto, termos de admitir que alguns conceitos fossem inatos. Intuições seriam, por si mesmas, suficientes para discriminação de objetos. Apenas em um segundo momento, tais objetos seriam classificados por conceitos. Por outro lado, negar a

autonomia cognitiva das intuições leva-nos a aceitar que toda discriminação de objetos necessária para a introdução de um conceito já envolve o uso de um conceito. Pense, por exemplo, na situação em que introduzimos o conceito de cachorro apontando para vários cachorros individuais, afirmando algo como ‘isto aqui é um cachorro, aquilo lá é um cachorro, aquilo outro mais adiante também é um cachorro, etc.’. O que fazemos mediante essa afirmação é introduzir casos paradigmáticos de ‘cachorro’. Mas é evidente que isso só é possível se tivermos uma maneira de diferenciar cada caso de todos os demais e de todas as outras coisas que não são cachorros. Ora, essa discriminação não deveria envolver outro conceito, o qual novamente exigiria outras discriminações, até que, finalmente, chegaríamos a conceitos inatos? Não necessariamente. Distinguir casos paradigmáticos de cachorro é algo que envolve mais do que um conceito. Vimos que conceitos não são suficientes para o conhecimento de um caso singular.¹⁰¹ Sem intuição e, especialmente, sem o uso de nossos sentidos, não somos capazes de discriminar um singular. No presente exemplo, a discriminação de casos singulares é feita com base na distinção de regiões do espaço: ‘isso aqui’, ‘aquilo lá’, ‘aquilo mais adiante’. Mas a distinção de *regiões* do espaço não ocorre independentemente da distinção entre *o que ocupa* essas regiões. Se discriminamos regiões do espaço, então já aplicamos uma regra pela qual discriminamos objetos no espaço. E essa regra só pode ser um conceito.¹⁰² Mas o que importa é que esse conceito não precisa ser outro senão o próprio conceito que está sendo introduzido; no exemplo, o conceito de cachorro. O que devemos admitir, se pretendemos evitar a tese do inatismo, é que a discriminação de objetos e a discriminação de regiões no espaço é algo que ocorre e que se aprende simultaneamente. O espaço, segundo Kant, é dado. O que exige regras são as discriminações que fazemos, discriminações de regiões do espaço e

¹⁰¹ Ver pp.49-51.

¹⁰² Essa regra não é apenas a regra de aplicação de um dêitico, pelo menos enquanto descrita da maneira geral em que se costuma apresentar o que David Kaplan denomina ‘caráter de um dêitico’ [ver ‘Demonstratives’, in: *Themes from Kaplan*, 1989, p.505]. A regra em questão é um conceito: um instrumento de discriminação na medida em que estabelece um determinado *tipo* de objetos, isto é, tudo aquilo que é semelhante a certo padrão. Ademais, dado que essa regra estabelece distinções empíricas entre os objetos que ocupam o espaço, deve ser considerada como aquilo que Kant chama de *conceito empírico*. Em termos linguísticos, podemos dizer que os *tipos* que são distinguidos por uma regra para discriminação de objetos no espaço são significados por um *sortal*. Uma interpretação distinta da presente, segundo a qual as discriminações necessárias para a gênese de conceitos empíricos seriam feitas tão somente por intuições e conceitos *puros*, é desenvolvida por J.C. Brum Torres. Ver (i) ‘Kant e o Selvagem da Nova Holanda’; (ii) ‘Cognição intuitiva e Pensamentos de Re’; (iii) ‘Determinação Categorial e Síntese da Apreensão’ [in: *Revista Analytica*, vol.4, 1999]; (iv) ‘Algumas Discussões contemporâneas sobre o conceito de objeto e a concepção kantiana das categorias como conceitos de um objeto em geral’.

de objetos no espaço. Mas essas regras são interdependentes. Não é possível introduzir uma regra para discriminação de objetos no espaço sem ter introduzido uma regra para discriminação de regiões do espaço, e vice-versa. Aceitar isso não é nada mais que admitir que há um estreito vínculo entre intuições e conceitos.

Quanto à questão sobre a necessidade de uma linguagem simbólica para a operação com conceitos, tudo depende de saber se instituir um padrão para determinada regra é algo que tenha de ser feito através de sinais. Que isso não seja correto parece evidenciar-se pela situação em que ensinamos uma criança a discriminar objetos pela cor (digamos, distinguir objetos verdes de amarelos) simplesmente por colocá-los, com certa regularidade, em pilhas diferentes. Se há alguma necessidade de emprego de sinais, ela parece antes decorrer do uso de conceitos para pensar *reflexivamente* sobre os próprios conceitos, por exemplo, quando estamos engajados na tarefa de esclarecer as condições de aplicação de uma regra.

6) Para concluir a presente seção, queremos retomar a questão sobre a relação entre cognição e conhecimento. A questão consistia em determinar se haveria um núcleo semântico comum entre a noção de cognição e o conceito tradicional de conhecimento como crença verdadeira justificada. Tentamos explorar essa proximidade a partir do fato que toda cognição envolveria discriminação, o que, assim como o conhecimento de verdades, exigiria critérios de correção. No entanto, deparamo-nos com a dificuldade que o fundamento para a discriminação de um objeto mediante cognições elementares não parecia pertencer à mesma espécie que o fundamento que dá apoio ao conhecimento de verdades.¹⁰³ O que vimos agora, na discussão sobre a relação entre intuições e conceitos, é que essas cognições elementares só exercem sua função cognitiva sob a condição de um conhecimento de verdades, a saber, o conhecimento de que certos objetos são casos padrão de um conceito. Como queríamos demonstrar.

Alguém poderia objetar que o conhecimento de casos padrão não é exatamente um conhecimento de verdades, uma vez que não é, ele próprio, fundamentado por um conhecimento de verdade. O que podemos responder é que nem todo conhecimento de verdades tem como fundamento um conhecimento de verdades. Em particular, no caso do conhecimento de casos padrão de um conceito, o fundamento é o próprio fato que o

¹⁰³ Ver p.29.

caso é instituído como padrão, fato sem o qual sequer haveria conceito. Assim, cognições elementares não só são condições para o conhecimento de verdades, mas também pressupõem o conhecimento de verdades.

1.4. A intuição pura e as representações do espaço e do tempo:

Como anunciamos no início do presente capítulo, só é possível compreender satisfatoriamente a relação de uma cognição com seu objeto, se entendermos a duplicidade de aspectos que Kant atribui ao objeto da cognição. Essa duplicidade é uma consequência do argumento em favor da idealidade transcendental do espaço e do tempo. Nessa seção, pretendemos esclarecer alguns termos ou distinções que são fundamentais para compreensão das premissas daquele argumento. Na verdade, o que temos em vista agora é muito mais a introdução de um vocabulário kantiano básico do que o esclarecimento de conceitos. Somente através do exame dos argumentos, o que será feito ao longo desse trabalho, é que poderemos alcançar uma compreensão mais detalhada dos termos em questão. Começaremos pela distinção entre cognição empírica e cognição pura.

Empírica é toda cognição que *depende da experiência*, isto é, toda cognição cuja relação com objetos depende de que o sujeito cognoscente tenha os seus sentidos afetados por objetos. Kant qualifica essa caracterização, ao dizer que há uma diferença entre uma cognição *começar com* a experiência e uma cognição *originar-se a partir da* experiência.

Mas embora toda nossa cognição comece *com* a experiência, nem por isso toda ela se origina justamente *da* experiência. Pois poderia bem acontecer que mesmo a nossa cognição de experiência seja um composto daquilo que recebemos por impressões e daquilo que a nossa própria faculdade de cognição (apenas provocada por impressões sensíveis) fornece de si mesma, cujo aditamento não distinguimos daquela matéria-prima [*Grundstoffe*] antes que um longo exercício nos tenha chamado a atenção para ele e nos tenha tornado aptos a abstraí-lo.¹⁰⁴

¹⁰⁴ *KrV*. B1-2.

Apesar de não explicar a diferença, o texto indica o caminho pelo qual ela pode ser esclarecida, quando sugere que uma cognição de experiência pode ser um composto tanto daquilo que *se origina da experiência* quanto daquilo que *não é originário da experiência*. Na sequência, Kant convencionou chamar as cognições (ou os aspectos da cognição) que não se originam da experiência de cognições *puras* ou *a priori*.¹⁰⁵ A análise do argumento em defesa da tese do idealismo transcendental revelará que a noção de uma origem *a priori* da cognição é uma noção eminentemente *epistêmica*, isto é, diz respeito aos fundamentos epistêmicos da relação de uma cognição com seu objeto. Por paridade, também a noção de uma origem *empírica* da cognição (da origem a partir da experiência) deverá ser tratada como uma noção de natureza epistêmica.

Em suma, Kant introduz nessas passagens duas distinções. A primeira contrasta a questão da *aquisição ou gênese* de cognições com a questão dos *fundamentos epistêmicos* da cognição. A suposição é que perguntar sobre como uma representação foi obtida é algo distinto de perguntar sobre o que garante que essa representação está, de fato, relacionada com objetos. Ainda que cognições só possam ser formadas se nossos sentidos forem afetados por objetos, daí não se segue que o fundamento para determinar que algumas representações estão relacionadas a objetos seja encontrado na afecção. A segunda distinção contrasta as cognições (ou ainda, aspectos de uma mesma cognição) a partir do fundamento epistêmico para a relação da representação com objetos. De um lado, estão as cognições *empíricas*: representações cuja relação com objetos é garantida pela afecção de nossos sentidos por objetos. Cognições empíricas também são denominadas ‘cognições *a posteriori*’. De outro, estão as cognições *puras* ou *a priori*: representações cujo fundamento para relação com objetos não é encontrado na afecção. Evidentemente, há ainda muito que esclarecer nessa distinção. Devemos explicar o que significa dizer que a relação com objetos é garantida pela afecção e o que pode ser fundamento da relação com objetos quando a cognição não está fundamentada na afecção. Isso será feito na próxima seção.

¹⁰⁵ *KrV*. 2-3. Há uma distinção entre *puro* e *a priori* que, para nossos propósitos, não merece grande destaque. A distinção vale apenas para *juízos* e não para as cognições mais elementares que são componentes de juízos. Dizemos que um juízo é *a priori* quando a verdade (ou falsidade) do juízo não estaria fundamentada na experiência. Mas um juízo cuja verdade não é fundamentada na experiência pode conter representações empíricas, isto é, não puras, se for composto por cognições mais elementares cuja relação com objetos seria fundamentada a partir da experiência. Nesse caso, o juízo seria dito *a priori*, mas *não puro*. Por exemplo, o juízo ‘três maçãs mais duas maçãs são cinco maçãs’. Por contraste, as cognições que compõem juízos sem serem, elas mesmas, juízos não admitem essa distinção entre *puro* e *a priori*.

A distinção entre puro e empírico aplica-se não apenas a cognições em geral, mas também aos elementos cognitivos, intuição e conceito. Kant distingue, em cada um dos elementos, dois *aspectos*, conforme o fundamento de sua relação com objetos. Temos, assim, duas novas distinções: a primeira, entre intuição empírica e intuição pura, a segunda, entre conceito empírico e conceito puro. Se o fundamento para a relação de uma intuição com objetos está na afecção, então a intuição é empírica. Kant expressa esse ponto dizendo que intuição empírica é aquela “*que se refere ao objeto mediante sensação*”, uma vez que ‘sensação’ é “[o] efeito de um objeto sobre a capacidade de representação, na medida em que somos afetados por objetos”¹⁰⁶. Por oposição, se alguma representação for um elemento constitutivo da intuição e estiver relacionada cognitivamente com objetos sem que a relação esteja fundamentada na afecção, então a representação é pura ou *a priori*. Kant também denomina essa representação de ‘intuição pura’.

Denomino *puras* [...] todas as representações em que não for encontrado nada pertencente à sensação. Consequentemente, a forma pura de intuições sensíveis em geral, na qual todo o múltiplo dos fenômenos é intuído em certas relações, será encontrada a priori na mente. Essa forma pura da sensibilidade também se denomina ela mesma *intuição pura*.¹⁰⁷

A distinção entre conceitos empíricos e puros segue a mesma estrutura. Conceitos empíricos são aqueles cuja relação com objetos está fundamentada na afecção, ou ainda, na sensação, que é o seu efeito. Já observamos anteriormente que a aplicação de conceitos a casos singulares depende, muitas vezes, de nossos sentidos.¹⁰⁸ Para aplicar um conceito a objetos no espaço, é necessário saber discriminar um caso desse conceito de tudo mais, o que não seria possível se não fizéssemos uso de nossos sentidos. Já os conceitos puros são aqueles cuja relação com objetos não teria como fundamento a sensação.

Ambos [intuição e conceito] são puros ou empíricos. *Empíricos*, se contém sensação (que supõe a presença real do objeto); *puros*, porém, se à representação não se mescla nenhuma sensação. A última pode ser denominada

¹⁰⁶ *KrV*. A19-20/B34.

¹⁰⁷ *KrV*. A20/B34-5.

¹⁰⁸ Ver pp.50-2.

matéria da cognição sensível. Portanto, a intuição pura contém unicamente a forma sob a qual algo é intuído e o conceito puro unicamente a forma do pensamento de um objeto em geral. Somente intuições ou conceitos puros são possíveis a priori, intuições ou conceitos empíricos, só a posteriori.¹⁰⁹

Uma das teses mais centrais da filosofia kantiana é a tese segundo a qual só podemos ter cognição de objetos da experiência, isto é, de objetos que podem ser representados mediante os nossos sentidos.¹¹⁰ Ora, se toda cognição humana é necessariamente representação de objetos empíricos, então há um problema de explicar como são possíveis cognições *a priori*. Em outras palavras, se toda cognição humana está necessariamente relacionada com objetos que afetam nossos sentidos, como seria possível fundamentar a relação de representações com objetos independentemente do apelo aos sentidos?

A resposta a essa questão depende, naturalmente, de esclarecer o sentido em que se pode falar de um *fundamento* de cognições *a priori*. É preciso explicar como Kant entende que se deve fundamentar a relação de uma cognição *a priori* com objetos. Isso requer, por sua vez, que tenhamos clareza sobre o modo como uma representação *pura* ou *a priori* constitui uma cognição como um de seus *aspectos*. Mais precisamente, deve-se explicar o que Kant quer dizer quando afirma, como nas passagens recém citadas, que representações *a priori* são a *forma* de uma cognição, por oposição à sua *matéria*, que seria a sensação. Para esclarecer essa noção de forma da cognição, vamos expor, em linhas gerais, a concepção kantiana das representações do espaço e do tempo, as quais Kant também denomina, respectivamente, ‘forma do sentido externo’ e ‘forma do sentido interno’.¹¹¹ Isso vai tomar o restante da presente seção. A questão sobre o sentido de ‘fundamento da cognição *a priori*’ será tratada na próxima seção.

¹⁰⁹ *KrV*. A50-1/B74-5.

¹¹⁰ Ver *KrV*. B166. Na verdade, essa não é senão uma das faces da tese do *idealismo transcendental*, que diz que só podemos ter cognição de fenômenos, isto é, objetos que afetam nossos sentidos. Ver a quinta seção do presente capítulo.

¹¹¹ Aqui é preciso fazer uma ressalva sobre a letra do texto kantiano. O que encontramos na ‘Estética Transcendental’ não é exatamente a afirmação que as formas dos sentidos externo e interno são as *representações* do espaço e tempo. Em vez disso, o que o texto ensina é que os próprios *espaço e tempo* são as formas do sentido externo e interno. O motivo de preferirmos a primeira identificação (forma do sentido = representação) é evitar que se perca a ordem das razões que Kant apresenta em defesa de certas teses. Há pelo menos um resultado fundamental que não pode ser obtido simplesmente a partir de uma definição conveniente de ‘forma dos sentidos’. O resultado a que nos referimos é a tese da idealidade transcendental de espaço e tempo, isto é, a tese que espaço e tempo são antes características de nosso modo de representar do que propriedades de coisas absolutamente independentes de nossas capacidades de representação. Ora, se os próprios espaço e tempo fossem previamente caracterizados como formas da

De maneira geral, matéria distingue-se da forma como o *determinável* distingue-se da *determinação*.¹¹² Essa explicação certamente não acrescenta muito, mas ao menos elimina a dificuldade de compreender como *representações*, e não apenas *objetos*, possuem matéria e forma. Ainda de maneira geral, pode-se dizer que ambas são necessárias: não há objeto sem matéria, nem tampouco sem uma forma que determine essa matéria.¹¹³ De modo análogo, não há representação de objeto sem que se represente a matéria do objeto, tampouco sem alguma representação da forma que determina essa matéria. A representação da matéria do objeto é a matéria da cognição. A representação da forma do objeto é a forma da cognição.

Se distinguirmos, na forma de uma cognição (isto é, na representação das *determinações* da matéria de um objeto), aqueles elementos cuja relação com o objeto é fundamentada independentemente da sensação, então teremos isolado aquilo que Kant chama de *forma pura* ou *forma a priori* da cognição. Na *forma pura* da representação, podemos distinguir entre aquilo que é representação geral, isto é, conceito *puro* (ou *a priori*), e o elemento cognitivo responsável pela representação da singularidade da forma do objeto, isto é, a intuição *pura* (ou *a priori*). São essas representações formais que Kant chama de ‘forma do pensamento de um objeto em geral’ e ‘forma da sensibilidade’ (formas do sentido externo e interno).¹¹⁴

Na próxima seção, veremos que uma condição para que a forma da cognição tenha um fundamento *a priori* (isto é, independente da sensação) é que ela seja, em um sentido a ser esclarecido, *necessária* para representação do objeto. Só aí poderemos compreender a afirmação kantiana segundo a qual “*necessidade e universalidade*

sensibilidade, a tese que espaço e tempo nada seriam independentemente de nossas capacidades de representação seria uma consequência trivial dessa definição. Assim, para não mascarar como óbvio o que não é, convém fazer um recuo estratégico e adotar uma linguagem neutra com respeito a resultados não triviais. Nós adotamos uma formulação mais neutra quando dizemos que as formas dos sentidos externo e interno são *representações*, ou antes, aspectos de representações. Essa é certamente uma tese menos controversa. Ademais, ela deve ser aceita por todo aquele que pretenda demonstrar que essas formas são não apenas as representações de espaço e tempo, como os próprios espaço e tempo. Assim, esse recuo à formulação mais neutra permite-nos destacar com mais exatidão qual é a estrutura da argumentação kantiana.

¹¹² Ver *KrV*. A266/B322.

¹¹³ Assim, para Kant, não há propriamente “objetos matemáticos”. A Matemática representa objetos somente segundo a sua *forma* e não contém propriamente cognições, a não ser na medida em que pressupõe haver objetos que afetem nossa sensibilidade e que sejam conformes às representações matemáticas. Ver *KrV*. B146-7.

¹¹⁴ Ver *KrV*. A50-1/B74-5 (texto citado acima).

rigorosa são critérios [Kennzeichen] seguros de uma cognição a priori".¹¹⁵ Não obstante, já é possível adiantar uma parte da explicação desse sentido de necessidade. Se a forma da cognição é necessária para a representação do objeto, então o que ela representa é uma determinação necessária do objeto. Em outras palavras, o objeto não seria o mesmo se deixasse de possuir a determinação que é representada pela forma *a priori* da cognição. Mas quais são exatamente as determinações de objetos que Kant reconhece como necessárias? Alguém poderia responder que necessária é qualquer propriedade atribuída a um objeto mediante um *juízo analítico*.¹¹⁶ Por exemplo, *ser não casado* é uma característica necessária de todo *solteiro*. No entanto, as determinações necessárias representadas pela *forma da cognição* são propriedades muito peculiares, *não* quaisquer propriedades que possam ser predicadas mediante juízos analíticos. Disso não se segue, contudo, que Kant considere a necessidade em questão como uma necessidade *de re*, isto é, válida para as próprias coisas, independentemente do modo como nos referimos a elas.¹¹⁷ Novamente, só é possível esclarecer esse ponto depois de examinado o argumento em defesa da tese do idealismo transcendental. Por enquanto, o que podemos fazer é anunciar o que deve ser explicado. Para Kant, não é porque as coisas necessariamente possuem certas propriedades que as representamos necessariamente por certas cognições; mais correto é dizer que os objetos têm necessariamente certas propriedades porque só podemos ter cognição desses objetos mediante certas representações.

Já tratamos da necessidade de representações para a cognição de objetos, quando discutimos a tese segundo a qual conceitos e intuições são condições necessárias de toda

¹¹⁵ *KrV*. B4.

¹¹⁶ Sobre a distinção entre *juízos analíticos* e *juízos sintéticos*, ver 'Introdução' da *Crítica da Razão Pura*, A6-10/B10-14. Juízo analítico é aquele cuja fundamentação da verdade não depende senão de uma análise dos conceitos que compõem o juízo. Juízo sintético é aquele em que a mera análise conceitual não seria suficiente para fundamentar sua verdade (ou falsidade). Assim, se um juízo tem a estrutura 'S é P', onde 'S' e 'P' são termos para os conceitos, respectivamente, do sujeito e do predicado, o juízo é analítico se e somente se o conceito do predicado estiver contido no conceito do sujeito. Pois, devido à inclusão dos conceitos, nada mais que a sua análise é necessária para determinar se é verdadeiro ou falso que S seja P.

¹¹⁷ Em *Kant and the Claims of Knowledge*, Paul Guyer defende a tese oposta, segundo a qual a cognição *a priori* expressa uma necessidade *de re*. Guyer não destaca, contudo, a diferença entre duas distinções relevantes para a presente discussão: de um lado, a distinção entre necessidade *de re* e necessidade *de dicto*, de outro, a distinção entre necessidade absoluta e necessidade condicional. A diferença fundamental está no fato que tomar a necessidade das formas da cognição como necessidade absoluta não implica tomá-la como necessidade *de re*. Examinamos, de forma mais completa, a interpretação de Guyer, em 'The Non-Spatiality of Things in Themselves: A Critical Analysis of Paul Guyer's Interpretation', pp.173-183.

cognição. A questão agora é mais específica. O que se quer determinar é se a representação *desta* ou *daquela* propriedade é necessária para a cognição. Em outras palavras, pretende-se determinar que características devemos representar para que tenhamos cognição de objetos. Vejamos o que Kant diz sobre a forma da sensibilidade, ou seja, sobre as formas do sentido externo e do sentido interno,

Mediante o sentido externo (uma propriedade de nossa mente), representamos objetos como fora de nós e todos juntos no espaço. Neste são determinadas ou determináveis as suas figuras, magnitude e relação recíproca. O sentido interno, mediante o qual a mente intui a si mesma ou o seu próprio estado interno, na verdade não proporciona nenhuma intuição da própria alma como um objeto; consiste apenas numa forma determinada unicamente sob a qual é possível a intuição do seu estado interno, de modo a tudo o que pertence às determinações internas ser representado em relações de tempo. O tempo não pode ser intuído externamente, tampouco quanto o espaço como algo em nós.¹¹⁸

A forma do sentido externo é a representação do espaço.¹¹⁹ A forma do sentido interno é a representação do tempo. O espaço representado pela forma do sentido externo é o espaço único, que compreende todos os espaços limitados que podemos representar. O mesmo vale para o tempo que é representado pela forma do sentido interno. Não se trata de um período ou instante de tempo particular, mas sim do tempo como a totalidade única que é condição de toda determinação de tempos singulares. Se é correto afirmar que a delimitação de espaços e tempos é condição necessária da discriminação de objetos, então também é correto dizer que espaço e tempo são estruturas fundamentais da cognição humana. Fundamentais justamente porque seriam a base para *toda* discriminação que faríamos através de nossas cognições. Os objetos de nossa cognição só poderiam ser discriminados na medida em que os localizássemos no espaço ou no tempo. Sem localizá-los no espaço ou no tempo, não poderíamos discriminar os casos singulares de um conceito. E isso porque são essas estruturas que responderiam pela *singularidade* dos objetos que discriminamos. É porque todo espaço limitado é pensado por nós como uma determinação de um espaço único que o espaço limitado é um espaço singular. Ora, a singularidade de um espaço limitado determina a singularidade do objeto que o ocupa. O mesmo parece valer em relação ao tempo e aos objetos temporalmente limitados.

¹¹⁸ *KrV*. A22-3/B37.

¹¹⁹ Ver nota 111.

As formas da sensibilidade seriam, assim, *condições necessárias* da cognição humana, pois representariam duas características fundamentais para a discriminação de objetos: sua espacialidade e sua temporalidade. Todavia, não se pode perder de vista que elas representam essas características na exata medida em que representam um espaço único e um tempo único. São, assim, *representações singulares*. Em resumo, as formas da sensibilidade são *intuições* que servem de base para toda outra representação singular (intuição) humana, na medida em que representam características *sem as quais não* poderíamos discriminar objetos.

O que acabamos de apresentar é o essencial do que é exposto nos parágrafos 2 e 4 da *Crítica da Razão Pura*, nas seções intituladas, respectivamente, ‘Exposição Metafísica do Conceito de Espaço’ e ‘Exposição Metafísica do Conceito de Tempo’. Essas seções contêm um conjunto de argumentos que visam esclarecer o que são as *representações* do espaço e tempo únicos. Os argumentos podem ser divididos em dois grupos. O primeiro pretende estabelecer que essas representações são representações *a priori*. O segundo pretende mostrar que elas são *intuições* e não conceitos. Os detalhes dos argumentos, bem como as objeções a que estão sujeitos, são amplamente discutidos na literatura secundária e não serão considerados aqui.¹²⁰ A única observação que tem interesse imediato para nossa discussão é que as razões que Kant apresenta nessas passagens em defesa do caráter *a priori* das representações do espaço e tempo demonstram, no máximo, que essas representações são *condições necessárias* de toda cognição humana. O que não é justificado nem esclarecido é que tais representações têm

¹²⁰ Ver, por exemplo, ALLISON, H. *Kant’s Transcendental Idealism: an Interpretation and Defense*, 2ed. (2004). Um dos problemas mais complexos envolvidos nesses argumentos diz respeito à noção de ‘magnitude infinita dada’, à qual Kant recorre para justificar o caráter intuitivo (não conceitual) das representações do espaço e do tempo. Sobre esse ponto, convém destacar duas dificuldades:

A primeira diz respeito ao uso que Kant faz da noção de infinito para distinguir intuição e conceito. Ele observa que um conceito pode conter um número infinito de representações apenas *sob si*, não *em si*. Como o espaço é algo que conteria infinitos espaços em si, e não sob si, então a representação do espaço não poderia ser um conceito, deveria ser uma intuição. Parece haver aqui uma confusão entre *representação* e *o que é representado*. Para mostrar que a representação do espaço é uma intuição, Kant teria que mostrar a *representação*, e não o próprio espaço, contém infinitas representações *em si*.

A segunda dificuldade, mais relevante, decorre do fato que Kant compreende a totalidade infinita dada como uma totalidade potencial e, portanto, defende que a representação das infinitas partes do espaço só é possível por limitações sucessivas. A questão é que a noção de limitação sucessiva parece não ser nada mais que a de aplicação sucessiva de uma regra. Ora, isso não implicaria dizer que a representação da totalidade infinita depende essencialmente de um conceito? Em ‘Kant’s Philosophy of Arithmetic’ e ‘Infinity and Kant’s Conception of the “Possibility of Experience”’, Charles Parsons argumenta que, para Kant, o conceito de reiteração indefinida da aplicação de uma regra dependeria, de algum modo, da forma de nossa intuição, ou ainda “*da possível progressão da geração de intuições de acordo com uma regra*”. Isso não resolve a dificuldade, pois a questão é esclarecer por que essa regra de geração de intuições não seria um conceito. O próprio autor reconhece, contudo, que seu comentário é mais a apresentação de um problema do que um esclarecimento da posição kantiana.

um fundamento independente da experiência. Não obstante, as razões aduzidas por Kant são suficientes para o fim a que se prestam, qual seja, fundamentar uma das premissas do argumento em favor da tese do idealismo transcendental.

Há, contudo, um problema na anterior reconstrução do argumento da ‘Exposição Metafísica’. A dificuldade só aparece quando passamos a considerar as diferenças entre a forma do sentido externo e a forma do sentido interno. Segundo Kant, a representação do tempo é condição da representação de *todos* os fenômenos, externos e internos. Já a representação do espaço é condição apenas da representação dos fenômenos externos. A mente e suas determinações possuem características temporais, mas não espaciais. O que não é mental e é objeto de nossa cognição possui tanto características temporais quanto espaciais.¹²¹ Em vista disso, alguém poderia argumentar que apenas a representação do tempo seria necessária para a discriminação de objetos. A representação do espaço, embora suficiente, não seria necessária para a discriminação, já que nem todo objeto estaria localizado no espaço.

Uma resposta a essa objeção seria dizer que, mesmo que fosse possível discriminar objetos somente através de características temporais, tais características não seriam suficientes para estabelecer a distinção essencial entre o que é mental e o que é corpóreo. Como essa distinção só pode ser representada mediante a representação do espaço, a representação do espaço seria necessária para a cognição. Entretanto, essa resposta só é adequada, se for possível demonstrar que a distinção entre o mental e o corpóreo, ou antes, entre o que é meramente temporal e o que é espacial, é uma distinção necessária para a cognição.¹²² Assim, ao que tudo indica, a justificação de que a representação do espaço é necessária para a cognição humana só poderia ser concluída com a refutação kantiana do idealismo empírico. Pois é na ‘Refutação do Idealismo’ que Kant melhor desenvolve uma justificação para a tese que a representação do tempo depende da representação do espaço.¹²³ Isso é feito através da defesa do princípio

¹²¹ KrV. A34/B50.

¹²² Do contrário, a mesma suposição que autorizaria a resposta também legitimaria afirmar, por exemplo, que a representação de lesmas é uma condição necessária da cognição, pois, sem essa representação, não poderíamos distinguir lesmas de lagartas.

¹²³ Há, na *Crítica da Razão Pura*, dois momentos prévios à ‘Refutação do Idealismo’ em que Kant parece antecipar essa tese. Entretanto, em nenhum deles são apresentadas razões em seu favor. O primeiro, para ser mais exato, nem mesmo enuncia a tese claramente, pois parece descrever apenas um procedimento possível de representação do tempo por meio de uma linha. Ao comentar que a forma do sentido interno não fornece nenhuma figura, Kant escreve: “*procuramos também suprir essa carência por analogias e representamos a sucessão temporal por uma linha avançada ao infinito, na qual o múltiplo perfaz uma*

segundo o qual a consciência dos estados mentais (representações) enquanto empiricamente determinados no tempo tem como condição a experiência de objetos no espaço. Esse princípio implica claramente que, se a representação do tempo é condição necessária da discriminação de objetos, então a representação do espaço também o é.

Por outro lado, há uma dificuldade mesmo na suposição de que a representação do tempo é uma condição necessária da cognição (ver o antecedente do condicional na última frase do parágrafo precedente). A suposição estaria amparada na tese da *universalidade* da representação do tempo, isto é, na afirmação que *todo* fenômeno é representado como possuindo características temporais. Contudo, algumas declarações kantianas parecem no mínimo turvar nossa compreensão dessa universalidade.

[V]isto que todas as representações, tenham como objeto coisas externas ou não, em si mesmas, como determinações da mente, pertencem ao estado interno, ao passo que este estado interno subsume-se à condição formal da intuição interna e, portanto, ao tempo, então o tempo é uma condição a priori de todo fenômeno em geral e, na verdade, a condição imediata dos fenômenos internos (das nossas almas) e, por isso mesmo, também mediatamente a dos fenômenos externos.¹²⁴

Embora essa passagem exponha justamente o caráter universal do tempo, enquanto condição de todos os fenômenos, a universalidade não é apresentada ali senão pela obscura declaração de que o tempo é *apenas mediatamente* uma condição dos fenômenos externos. Dizer que Kant está falando aqui da *representação* do tempo e não do próprio tempo pode ajudar, mas não resolver a dificuldade. Com efeito, o que significaria dizer que a representação do tempo representa os objetos do sentido externo apenas de maneira mediata ou indireta? Se os objetos no espaço têm características temporais (por exemplo, encontram-se ordenados conforme relações de simultaneidade e sucessão), então representá-los pela intuição não seria representar *diretamente* tanto os objetos quanto suas características temporais? Kant parece responder negativamente a essa questão quando afirma que “[o] tempo não pode ser intuído externamente,

série de uma única dimensão, e das propriedades dessa linha inferimos todas as propriedades do tempo, excetuando apenas a de que as partes da linha são simultâneas e as partes do tempo sempre sucessivas.” [KrV. A33/B50]. O segundo momento pertence ao intrincado §24 da ‘Dedução Transcendental’, onde lemos, agora sim, que “[...] não podemos representar o tempo, que de maneira alguma é um objeto da intuição externa, senão sob a imagem de uma linha na medida em que a traçamos”. [KrV. B156].

¹²⁴ KrV. A34/B50.

tampouco quanto o espaço como algo em nós”¹²⁵ ou que “*o tempo não pode ser uma determinação de fenômenos externos; não pertence nem a uma figura ou posição, etc., determinando ao contrário a relação das representações em nosso estado interno.*”¹²⁶

Como entender que o tempo não pode ser intuído externamente, mesmo sendo uma característica de todos os fenômenos? Estaria Kant sugerindo que estar no tempo é uma característica apenas de representações e que só vale para objetos externos porque vale para as *representações* dos objetos externos? Mas o que significaria dizer que vale para objetos externos por valer para representações, quando ‘valer para objetos externos’ não significasse que tais objetos seriam, de fato, temporais? Ademais, se o objetivo de Kant fosse simplesmente enunciar que a *aquisição* (ou uso inaugural) da representação do tempo ocorre quando tomamos consciência das relações (temporais) entre nossas *representações*, então como conciliar essa tese com o resultado dos argumentos da ‘Primeira Analogia da Experiência’ e da ‘Refutação do Idealismo’, segundo o qual as representações da sucessão e simultaneidade dependem da representação de um permanente no espaço?¹²⁷ Não dependeriam desse permanente justamente porque a sucessão e simultaneidade seriam atribuídas às determinações desse permanente? E isso não implicaria que o tempo é primeiramente representado como característica de algo espacial? No fundo, todas essas questões podem ser reunidas em uma só: o que significa dizer que a representação do tempo é a *forma do sentido interno* (e não também forma do sentido externo)?¹²⁸

Tentar responder a essa questão recorrendo à tese do idealismo transcendental, i.e., à tese que os objetos de nossa cognição (incluindo os objetos do sentido externo) são meras representações, é dar um passo em falso. Pois, como veremos, dizer que eles são meras representações não implica dizer que os objetos do sentido externo são representações na acepção empírica da palavra (objetos temporais e não espaciais). Dizer que são meras representações é tão somente uma maneira de afirmar que as propriedades dos objetos de nossa cognição não são propriedades das coisas em si mesmas. Mesmo sem entender precisamente o que isso significa, é fácil notar que não há, na tese kantiana do idealismo transcendental, nenhuma sugestão de que o tempo

¹²⁵ *KrV*. A23/B37.

¹²⁶ *KrV*. A33/B49-50.

¹²⁷ Ver *KrV*. A182-3/B224-6.

¹²⁸ Ver LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge*, pp.228-42.

seja, com mais direito do que o espaço, uma condição dos objetos de nossa cognição. O tempo é transcendentalmente tão ideal quanto o espaço.¹²⁹

Assim como na dificuldade anterior, uma resposta à presente questão deverá esperar por explicações que Kant só fornece mais adiante, depois da discussão sobre as formas da intuição que é realizada na ‘Estética Transcendental’. Uma coisa já deve estar clara. Não teremos muito sucesso em explicar a prerrogativa do sentido interno em relação à representação do tempo admitindo que as características temporais aplicam-se, em primeiro lugar (lógica ou psicologicamente primeiro), às representações. Se essa não é a melhor estratégia de explicação, talvez tenhamos mais sucesso se pudermos explorar a ideia de que o papel do sentido interno para a cognição não se restringe à consciência dos estados internos da mente. E, de fato, na doutrina sobre a *síntese transcendental da capacidade da imaginação* (ou ‘*synthesis speciosa*’), exposta no §24 da *Crítica da Razão Pura*, Kant defende que a determinação do sentido interno é condição de *toda* cognição humana, não somente da experiência de nossos estados mentais.¹³⁰ Assim, a necessidade da forma do sentido interno para a cognição será devidamente compreendida somente quando for examinado o argumento da ‘Dedução Transcendental’ (ver segundo capítulo).

Tratamos até aqui da necessidade das representações do espaço e do tempo para cognição humana. A reconstrução do argumento kantiano partiu do pressuposto fundamental que justificar a necessidade das formas da intuição é mostrar que elas são imprescindíveis para discriminação de objetos. O argumento foi interrompido por depender de resultados que Kant supostamente obteria apenas quando trata das *formas puras do pensamento*, isto é, dos conceitos puros do entendimento. Quanto a esses, nada mais acrescentamos que a observação de que são, assim como as formas puras da intuição, condição necessária da cognição. Não indicamos ainda quais seriam as características representadas pelos conceitos puros, muito menos o argumento que justificaria que esta ou aquela característica deve ser representada, caso pretendamos representar objetos. No próximo capítulo, tentaremos esclarecer a estrutura geral desse argumento. A estratégia geral da argumentação seguirá o mesmo princípio básico que adotamos ao discutir as formas puras da intuição, qual seja, mostrar que a representação de *certas* características é condição para a discriminação de objetos.

¹²⁹ Ver *KrV*. §7.

¹³⁰ Ver LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge*, pp.240-2.

1.5. O idealismo transcendental:

Na presente seção, daremos continuidade ao exame da concepção kantiana de independência do objeto da cognição. Como anunciamos, essa concepção só será esclarecida satisfatoriamente, quando for elucidada a duplicidade de aspectos que Kant atribui ao objeto da cognição humana. Pretendemos mostrar que essa duplicidade é uma consequência imediata da célebre distinção transcendental entre fenômenos [*Erscheinungen*] e coisas em si mesmas [*Dinge an sich selbst*]. A distinção transcendental, por sua vez, é um corolário do argumento em favor da tese que espaço e tempo são transcendentemente ideais. Sendo assim, o primeiro passo de nossa análise será esclarecer esse importante argumento.

Para sermos mais exatos, o argumento que vamos examinar é a defesa de um resultado prévio, a tese que espaço e tempo não são determinações das coisas em si mesmas. É a partir desse resultado que Kant extrai, como corolários, não apenas a distinção transcendental entre fenômenos e coisas em si mesmas, como a tese da idealidade transcendental do espaço e tempo. Os dois corolários implicam, por fim, a tese do idealismo transcendental. Essas inferências serão esclarecidas no devido momento. Apenas para prevenir a má compreensão do caminho de argumentação adotado por Kant, convém adiantar uma rápida observação.

Dissemos que a distinção transcendental é uma consequência da tese da não espacialidade e não temporalidade das coisas em si mesmas. Como a formulação dessa tese já contém a expressão ‘coisas em si mesmas’, pode-se ter a impressão de que a distinção transcendental seria *pressuposta* e não, como alegamos, *justificada* pelo argumento. Um ponto dessa objeção é correto. Nos argumentos aludidos, Kant emprega a expressão ‘coisas em si mesmas’ sem justificar a realidade daquilo que ela significa. A noção de *coisas em si mesmas* é a noção de uma realidade *absolutamente* independente de nossas capacidades de representação. Em outras palavras, é a concepção de uma realidade que continuaria sendo exatamente a mesma, caso todas nossas representações deixassem de ocorrer. Em nenhum momento, os argumentos em discussão demonstram

que há tal realidade independente. Se Kant justifica a pressuposição dessa realidade, é algo que ele faz em outro lugar.¹³¹

A dificuldade anterior pode ser afastada, porém, se entendermos que o argumento possui uma estrutura condicional. O que se pretende demonstrar é que, *se* há uma realidade absolutamente independente de nossas representações, ela não possui propriedades espaciais e temporais. Essas propriedades são fundamentais para as discriminações que fazemos entre objetos. O argumento pretende mostrar, portanto, que, *se* há uma realidade absolutamente independente, ela não é a realidade discriminada mediante nossas representações. Assim, se discriminamos objetos através de cognições, tais objetos serão distintos da realidade das coisas em si mesmas. Em razão dessa distinção e por contraposição à pretensa realidade das coisas em si mesmas, Kant denomina os supostos objetos de nossa cognição de ‘fenômenos’. Note-se que o argumento não justifica que há uma realidade absolutamente independente das representações, nem tampouco que há objetos da cognição humana. O argumento justifica apenas que, se há tal realidade e tais objetos, eles são distintos, de modo que os objetos de nossa cognição seriam aparências ou fenômenos contrapostos à realidade das coisas em si mesmas. Dito isso, passemos ao exame do texto.

As teses da não espacialidade e não temporalidade das coisas em si mesmas são defendidas, respectivamente, nas seções §3 e §6 da ‘Estética Transcendental’, mais exatamente, no item a) dessas seções. Dada a simetria entre os dois argumentos, vamos

¹³¹ No ‘Prefácio’ da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, Bxxvi-xxvii, Kant introduz um comentário que parece ser uma tentativa preliminar de justificação da noção de *coisas em si mesmas*. O comentário consiste na observação de que não é possível haver aparência, sem que haja uma realidade. Em outras palavras, nem tudo poderia ser mera aparência: a noção de *aparência* dependeria não apenas da *noção* de uma realidade contraposta, mas também de que houvesse uma realidade a satisfazer essa noção. Embora isso seja bastante razoável, por si só não parece suficiente para justificar a noção de uma realidade absolutamente independente de representações. Com efeito, do fato geral que aparência dependa de realidade não se segue *imediatamente* uma dependência *específica*, por exemplo, que a aparência de que há uma realidade absolutamente distinta de representações dependa de que haja tal realidade. Não poderia, pois, ocorrer que a relação de dependência entre aparência e realidade fosse satisfeita apenas no caso em que a realidade em questão é a realidade de nossas representações (realidade contraposta às aparências que temos da mesma mediante uma consciência reflexiva)? Não poderia ocorrer, assim, que, a partir de uma distinção legítima entre realidade e aparência aplicada tão somente às nossas representações, estendêssemos a distinção para pensar a possibilidade de uma realidade absolutamente independente de representações, mesmo que não conhecêssemos qualquer realidade absolutamente independente? Se a resposta fosse positiva, a dependência *geral* entre aparência e realidade não implicaria a dependência *específica* entre aparência e uma realidade absolutamente distinta de representações. Uma hipótese a ser considerada é que Kant complementa o comentário do ‘Prefácio’ com argumentos apresentados em outras seções da *Crítica*. Se esse é o caso, o melhor candidato parece ser a ‘Refutação do Idealismo’, o argumento kantiano mais explícito em favor de uma realidade independente de representações. No terceiro capítulo, quando tratarmos da ‘Refutação’, retornaremos a essa questão.

analisar apenas o primeiro. Não há dificuldade em constatar que as razões que Kant apresenta em favor da não espacialidade das coisas em si mesmas podem ser facilmente transpostas para a defesa de sua não temporalidade.

O espaço não representa nenhuma propriedade de coisas em si, nem tampouco estas em suas relações recíprocas; isto é, não representa nenhuma determinação das mesmas que seja inerente aos próprios objetos e permaneça ainda que se abstraia de todas as condições subjetivas da intuição. Com efeito, nem determinações absolutas nem relativas podem ser intuídas antes da existência das coisas às quais pertencem, por conseguinte, não podem ser intuídas a priori.¹³²

A inferência pode ser reconstruída em termos do seguinte silogismo:

- 1) Premissa maior: se determinações (absolutas ou relativas) são intuídas *a priori*, estas não são determinações das coisas em si mesmas;
- 2) Premissa menor: o espaço é intuído *a priori*;
- 3) Conclusão: o espaço não é nenhuma determinação absoluta ou relativa das coisas em si mesmas.

A premissa menor – o espaço é intuído *a priori* – é exatamente o que Kant pretendia demonstrar na ‘Exposição Metafísica’ (§2) e o que explica que a tese da não espacialidade das coisas em si mesmas seja uma “*conclusão a partir dos conceitos acima*”, conforme indicado no título da subdivisão da seção §3 em que se encontra o texto citado. A premissa maior, por sua vez, é explicitamente apresentada no texto. É a premissa mais importante, pois é nela que se costuma identificar todo vício ou virtude imputados ao argumento. Sinal disso é o extenso debate na literatura secundária em torno da objeção formulada por A. Trendelenburg, mais conhecida como ‘objeção da alternativa negligenciada’. Não nos interessa aqui compreender os detalhes da formulação que Trendelenburg dá ao problema.¹³³ Antes, nossa atenção estará voltada à

¹³² *KrV*. A26/B42.

¹³³ A história da objeção já foi reconstruída em detalhes por vários intérpretes, notadamente por H. Vaihinger, em *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, v.2, pp.134-151, pp.290-326. O principal motivo para desconsiderarmos a formulação de Trendelenburg, porém, é o modo como este compreende a noção kantiana de *cognição a priori*. Trendelenburg adota a interpretação controversa segundo a qual ‘a priori’ seria sinônimo de ‘inato’. Nesse sentido, a objeção é que Kant não justifica por que o fato de ser *inata* a representação do espaço implicaria que o que ela representa não é uma propriedade das coisas em si mesmas. O diagnóstico é que Kant não teria justificado essa inferência simplesmente por negligenciar a possibilidade que representações *inatas* representassem propriedades das

dificuldade teórica que está na base da objeção: como seria possível passar do fato que uma propriedade é intuída *a priori* ao fato que ela não pertence a nenhuma coisa em si mesma?

Responder a essa questão não é senão fundamentar o condicional afirmado na premissa maior. A premissa está amparada em um princípio que é pressuposto na *Crítica da Razão Pura*, mas explicitado apenas nos *Prolegômenos*.¹³⁴ No §9 dessa obra, Kant escreve:

É mesmo então inconcebível como a intuição de uma coisa presente me daria a conhecê-la [*erkennen*] como ela é em si mesma, já que suas propriedades não podem migrar para minha capacidade de representação [*nicht in meine Vorstellungskraft hinüber wandern können*]. Mas, concedida a possibilidade disso, não se produziria a mesma intuição *a priori*, isto é, antes que o objeto fosse por mim representado: pois, sem isso, não se poderia pensar nenhum fundamento para a relação de minha representação com ele.¹³⁵

A passagem está longe de ser um paradigma de clareza. Mesmo assim, fica claro que a ênfase não recai sobre o modo de *aquisição* de representações, mas sobre o *fundamento* da relação entre representação e objeto. Kant ali concede a possibilidade que representações sejam adquiridas na medida em que propriedades das coisas em si mesmas “migrem” para a nossa faculdade de representação. A possibilidade expressa por essa metáfora é que as propriedades das coisas em si mesmas afetem nossos sentidos, produzindo representações dessas propriedades. O texto informa que representações assim adquiridas não seriam representações *a priori*. Ademais, é dito que, sem representações *a priori*, não haveria fundamento para a relação de representações com objetos. Em nenhum momento, porém, Kant explica o papel das representações *a priori* em termos do modo de aquisição dessas representações. Em vez disso, a lição geral da passagem é que, não importa o modo pelo qual adquirimos representações, seja ou não pela transmissão de propriedades das coisas em si mesmas

coisas em si mesmas. Há, porém, claros indícios textuais de que Kant não identifica *a priori* com *inato*. A noção de *a priori*, como já foi observado anteriormente, está muito mais associada à questão do *fundamento* da relação de cognições com objetos do que à questão sobre a *aquisição* de representações.

¹³⁴ O restante da presente seção é uma reformulação da interpretação que apresentamos em nossa dissertação de mestrado, ‘A não espacialidade das coisas em si mesmas à luz da interpretação de Henry Allison’. Naquele trabalho, discutimos com mais detalhe as passagens da *Crítica da Razão Pura* em que Kant pressupõe o princípio mencionado. Essa discussão não será reproduzida aqui.

¹³⁵ *Pl*, §9, Ak. iv, p.282.

para as nossas faculdades sensíveis, jamais teremos fundamento para tomar o que representamos como uma propriedade das coisas em si mesmas.

A transmissão de propriedades pelas coisas em si mesmas não garante fundamento para sua cognição. Uma razão em favor dessa tese é a seguinte. O simples *fato* que as coisas possuam certas propriedades e que atuem como causas de nossas representações *não é um fundamento suficiente* para que tomemos o que é representado como propriedade das coisas em si mesmas. Em outras palavras, o mero *fato* que as coisas possuam certas propriedades e por elas nos afetem não implica que *saibamos* que as coisas possuem aquelas propriedades. De maneira geral, a verdade de ‘p’ não implica a verdade de ‘sei que p’.

Mas Kant não se limita a destacar a não validade dessa inferência. O próximo movimento argumentativo é precisamente aquele que dá amparo ao *idealismo* kantiano. Kant parece entender que, se o fato que as coisas nos afetam de certa maneira não é um fundamento suficiente para a atribuição de propriedades às coisas, então esse fundamento só pode estar *na natureza de nossas faculdades cognitivas*. Isso importaria em admitir que o objeto (alvo) dessa atribuição não seria *absolutamente independente* de nossas representações. Vejamos por quê.

Primeiro, cumpre esclarecer a afirmação que o fundamento da atribuição de propriedades está na natureza de nossas faculdades cognitivas. Isso significa que a razão de que dispomos para considerar que algo possui certas propriedades é o fato que a representação daquelas propriedades é fundamental para a nossa cognição. Cognição, como vimos, é a representação de um objeto. Objeto, por sua vez, é algo que tem *certa* independência em relação à cognição. A representação do que é independente de sua cognição exige discriminação, mais exatamente, a discriminação entre casos singulares de um conceito.¹³⁶ Assim, as representações sem as quais não poderíamos discriminar objetos são representações fundamentais para a nossa cognição. (Na seção anterior, sugerimos que, entre tais representações, estão pelo menos as representações de características espaciais e temporais dos objetos.) Donde se segue que o fundamento de que dispomos para atribuição de certas propriedades é que a representação dessas propriedades seria condição necessária da discriminação de objetos.

¹³⁶ Ver primeiro capítulo, item 4, pp.57-9.

Resta, agora, compreender por que esse fundamento implicaria que o alvo da atribuição não é independente de representações em sentido absoluto. O apelo à natureza de nossas faculdades cognitivas deve ser entendido como uma medida epistêmica prudencial contraposta ao interesse de determinar como são as coisas em si mesmas. Segundo Kant, apesar de só podermos representar o que é distinto de representações com base nas representações de espaço e tempo, é possível *pensar* que outros seres representem as mesmas coisas de maneira distinta. Tais seres não discriminariam objetos com base em características espaço-temporais. Na verdade, não saberíamos determinar *de que modo* eles discriminariam objetos. Mas essa incapacidade de determinação não nos obrigaria a pensar que nosso modo de discriminação é o único possível. Se fosse o único possível, teríamos forçosamente de reconhecer que nosso modo de representação corresponde à realidade das coisas em si mesmas. A suposição de “alienígenas cognitivos” é, portanto, a suposição de que a realidade das coisas em si mesmas pode não ser espaço-temporal. Assim, ao fundamentar a atribuição de propriedades com base na natureza de nossas faculdades cognitivas, o que se está a admitir é que todo fundamento de que dispomos garante apenas a determinação de como são as coisas *na relação com nossas faculdades*.

As coisas, enquanto consideradas na relação com nossas faculdades cognitivas, são distintas das coisas enquanto consideradas em si mesmas. Dizer que são consideradas em relação com aquelas faculdades é dizer que as propriedades que as constituem lhes são atribuídas em razão da natureza de nossas cognições. Uma vez admitida a possibilidade de um *descompasso* entre nossas faculdades e as determinações das coisas em si mesmas, fundamentar a atribuição de propriedades com base na natureza de nossas cognições é recusar-se a tomar o alvo dessas atribuições como uma coisa em si mesma. O objeto dessas atribuições deixa de ser considerado como absolutamente independente de representações e passa a ser tomado como *constituído pela relação cognitiva*. A esse objeto, constituído pela relação cognitiva e contraposto à realidade das coisas em si mesmas, Kant dá o nome de ‘fenômeno’ [*Escheinung*]. O fenômeno é uma aparência da coisa em si mesma. Caso as coisas em si mesmas não possuam, de fato, características espaço-temporais, o fenômeno poderá ser considerado uma *mera aparência*.

Espíritos mais realistas poderiam contestar a *relevância* da possibilidade de um descompasso entre a natureza de nossas faculdades e a realidade das coisas em si

mesmas. A objeção seria formulada nos seguintes termos. Se não dispomos de nenhum meio de representar *determinadamente* uma via alternativa de discriminação entre objetos, não temos nenhuma razão para pensar que as coisas em si mesmas não teriam as propriedades que atribuímos aos objetos de nossa cognição. Em outras palavras, ainda que se possa pensar abstratamente que outros seres dispõem de modos alternativos de discriminação entre objetos, o fato de só podermos representar determinadamente o *nosso* modo de discriminação seria razão suficiente para considerarmos que as coisas em si mesmas estão constituídas em conformidade com nossas cognições. Nesse contexto, o fato de discriminarmos objetos unicamente com base em propriedades espaço-temporais seria suficiente para considerarmos que as coisas em si mesmas são espaço-temporais (isto é, que os objetos de nossas cognições são as coisas em si mesmas). A mera possibilidade que as coisas em si mesmas não sejam espaço temporais não seria suficiente para colocarmos em dúvida as nossas capacidades de conhecimento. Em suma, não precisaríamos de outro fundamento, além das condições necessárias de nossa cognição, para atribuir características espaço-temporais às coisas em si mesmas.

O realista defende que, se há alguma carência de fundamento, é a carência de uma razão para tomarmos como epistemicamente relevante a possibilidade de um descompasso entre nossas faculdades e a natureza das coisas em si mesmas. É interessante comparar essa objeção com a de Trendelenburg. A *objeção da alternativa negligenciada* consistia em observar que Kant não exclui a *possibilidade* que as coisas em si mesmas possuam as propriedades representadas por nossas intuições *a priori*. Conforme a objeção realista, porém, o problema de Kant não seria simplesmente ter negligenciado aquela possibilidade, mas sim não ter aceito a sua *efetivação*. Seja ou não por negligência, o que Kant não aceitaria é a *tese* que a dúvida sobre a constituição de certa realidade só faz sentido quando amparada por *algum* conhecimento da constituição da mesma realidade. Como, por hipótese, não teríamos nenhum conhecimento de outros modos de discriminação de objetos além da discriminação segundo propriedades espaço-temporais, não faria nenhum sentido a dúvida sobre se as coisas em si mesmas possuem tais propriedades.

O realista poderia acrescentar que a tese recusada por Kant é consequência de um *princípio mais primitivo*, aceito pelo filósofo. O princípio reza que a distinção entre aparência e realidade depende da aplicação de conceitos. Por sua vez, a aplicação de

conceitos requer a discriminação de casos singulares dos mesmos. Assim, se não é possível a discriminação de coisas em si mesmas ou de suas propriedades, não é possível distinguir sua realidade de supostas aparências. Curiosamente, Kant aceita esse princípio quando distingue aparência e realidade dos objetos de nossa cognição; por exemplo, quando distingue entre a aparência de uma casa e uma casa real.¹³⁷ Assim, o realista poderia objetar que há uma incoerência na posição kantiana, uma vez que a mesma razão para aplicar o princípio aos objetos de nossa cognição seria razão para aplicá-lo a qualquer distinção que se faça entre aparência e realidade.

Em defesa de Kant, alguém poderia responder que nossa representação da realidade das coisas em si mesmas *não* estaria completamente desvinculada do conhecimento de propriedades. O que distingue a posição kantiana, prosseguiria a resposta, é que esse não é um conhecimento das propriedades das coisas em si mesmas, mas sim das propriedades que atribuímos a essa realidade enquanto considerada *na relação com nossas faculdades cognitivas*. Em outras palavras, a tese é que representamos a realidade das coisas em si mesmas na medida em que conhecemos as propriedades dos *fenômenos*, cuja realidade é a mesma das coisas em si mesmas, embora considerada na relação com nossas faculdades cognitivas. Desse modo, Kant poderia bem defender que a representação de realidades depende de nossa capacidade de discriminar objetos.¹³⁸ Ademais, Kant poderia sustentar que a aplicação de conceitos estabelece primeiramente apenas a distinção *empírica* entre aparência e realidade, isto é, a distinção enquanto válida para o domínio estrito dos fenômenos. Só posteriormente e por extensão, a distinção empírica daria lugar ao contraste entre a aparência e a realidade das coisas em si mesmas, isto é, à distinção *transcendental* entre fenômeno e a coisa em si.

A réplica do realista é que, se as propriedades conhecidas não são, de fato, determinações das coisas em si mesmas, então o conhecimento dessas propriedades não garante a satisfação do princípio de distinção entre aparência e realidade. Sem a

¹³⁷ Ver nota anterior (136).

¹³⁸ Aliás, é com base nas propriedades que atribuímos aos objetos de conhecimento (características espaço-temporais, no caso dos objetos do sentido externo, características temporais, no caso de itens mentais), que Kant é capaz de distinguir a realidade das coisas em si mesmas e a realidade do sujeito transcendental. Essa distinção é apresentada como a distinção entre as realidades subjacentes aos fenômenos do sentido externo e interno. Não fosse a distinção entre esses dois tipos de fenômenos (baseada na oposição “meramente temporal vs. espaço-temporal”), Kant não teria nenhum critério de distinção entre as coisas em si mesmas e o sujeito transcendental.

capacidade de discriminar propriedades das coisas em si mesmas, não seria possível explicar a distinção entre sua realidade e supostas propriedades meramente aparentes. Sem a discriminação de propriedades das coisas em si mesmas, a extensão da distinção empírica entre aparência e realidade careceria de todo fundamento.

Vamos, por ora, abandonar essa discussão. Nosso interesse imediato, convém lembrar, é elucidar a noção kantiana de *objeto da cognição*, especialmente a duplicidade de aspectos que Kant reconhece no mesmo. Mais adiante, no terceiro capítulo, quando tratarmos da ‘Refutação do Idealismo’, retornaremos à questão sobre os fundamentos da distinção transcendental entre fenômeno e coisa em si mesma.

Vimos que, segundo Kant, as propriedades espaciais (e temporais) não devem ser atribuídas às coisas em si mesmas, pois não haveria *fundamento* para essa atribuição. O fundamento para a atribuição de propriedades ao que é *distinto de representações* (a objetos) dependeria do fato que a representação dessas propriedades é condição necessária da discriminação entre *objetos*. Isso é o mesmo que dizer que o fundamento da atribuição está baseado na natureza de nossas faculdades cognitivas. Uma vez que esse recurso à natureza de nossas faculdades é compreendido como uma limitação epistêmica, basear a atribuição de propriedades nesse fundamento é tomar o objeto dessa atribuição como constituído pela relação cognitiva, *não como algo absolutamente independente* de nossas representações. Consideremos mais de perto essa constituição do objeto pela relação cognitiva.

Dizer que a relação cognitiva constitui o objeto é afirmar que ele depende de representações. Essa dependência, no entanto, não significa que o objeto só existe no momento em que ocorre uma representação do mesmo, ou ainda, que a existência do objeto depende da ocorrência de cada uma de suas representações ao longo do tempo. A constituição do objeto pela relação cognitiva não impede que o objeto seja, em algum sentido, independente de representações. Como vimos, mesmo representações, embora sejam itens mentais e, por isso mesmo, dependentes da mente, não exigem, para sua ocorrência, uma consciência reflexiva determinada no tempo.

O que se deve entender é que Kant opera com dois sentidos de ‘dependência’. Conforme o primeiro, mais usual, algo é dito dependente de representações, porque só existe *no momento* em que determinada representação ocorre. É nesse sentido que podemos dizer que uma representação é dependente da ocorrência de representações, já que depende de sua própria ocorrência, ou mesmo independente de representações, já

que sua ocorrência não depende de uma consciência reflexiva determinada no tempo. No segundo sentido, que caracteriza a constituição do objeto pela relação cognitiva, dizer que algo depende de representações *não* é dizer que depende de representações localizadas no tempo, uma vez que as próprias características temporais são, nesse segundo sentido, consideradas como aparências dependentes de representações.

É mais fácil caracterizar o segundo sentido de ‘dependência’ pela via negativa, como fizemos, do que positivamente. A maneira mais positiva de caracterizá-lo é a formulação já repisada, segundo a qual a razão para considerarmos certas propriedades do objeto como dependentes de nosso modo de representação é a carência de fundamento para atribuir essas propriedades às coisas e si mesmas.

O que constitui o objeto é o que é necessário às nossas cognições. O objeto é tomado como dependente (segundo sentido) das representações sem as quais não poderíamos representar a independência (primeiro sentido) do mesmo. Em especial, são condições necessárias da cognição as representações de características espaciais e temporais. Mas observe-se que o que constitui o objeto não é a representação de *determinada* configuração espacial ou temporal. O que é necessário para a cognição é que *alguma* representação de características espaciais e temporais seja aplicada. Ademais, não é difícil constatar que, para Kant, se alguma dessas representações é aplicada, também é necessária a aplicação das representações do espaço e tempo únicos. Assim, pode-se dizer que as representações do espaço e tempo únicos são constitutivas do objeto da cognição.

As representações necessárias para a cognição são representações *a priori*. Daí que o caráter *a priori* de representações seja uma das condições necessárias da relação cognitiva. Outra condição é a própria constituição do objeto por representações. Ora, o que acabamos de ver é que as representações constitutivas do objeto são justamente as representações *a priori*.¹³⁹ Sendo assim, quando a ‘Estética Transcendental’ dá destaque à *intuição (cognição) a priori*, o objetivo é referir a essas duas condições necessárias da relação cognitiva. Dado que uma das condições é o caráter constitutivo da intuição *a priori*, compreende-se por que essa intuição não representa uma determinação das

¹³⁹ Sobre a constituição do objeto por nossas representações, Kant afirma no *Prefácio* da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*: “[...] das coisas conhecemos *a priori* só o que nós mesmos colocamos nelas” [KrV. Bxviii]. A passagem anteriormente citada da seção §9 dos *Prolegômenos* também faz referência à cognição *a priori*. Lemos ali que é a intuição *a priori* o que nos fornece o fundamento da relação de uma representação com o objeto.

coisas em si mesmas. Mas essa era a premissa maior do silogismo kantiano que nos propusemos a explicar.¹⁴⁰

O esclarecimento sobre o caráter constitutivo da intuição *a priori* permite-nos compreender outras duas características da doutrina kantiana da cognição: o modo peculiar de fundamentação de cognições *a priori* e a necessidade das propriedades representadas por essas cognições. Começamos pelo segundo ponto. O importante aqui é compreender a ordem da argumentação kantiana. Kant não trata as representações *a priori* como condições necessárias da cognição porque elas representariam propriedades necessárias dos objetos. Em vez disso, ele parte da constatação que certas representações são condições necessárias de nossa cognição. Tais são as representações *a priori*. Dada a tese que a relação cognitiva depende da *constituição* do objeto por representações *a priori*, Kant pode concluir que elas representam propriedades necessárias dos objetos. É porque as representações de espaço e tempo são constitutivas dos objetos de nossa cognição que tais objetos são necessariamente espaciais e/ou temporais.

Com respeito ao primeiro ponto, deve estar claro agora por que a afecção não é fundamento da relação de cognições *a priori* com objetos. Dizer que a relação cognitiva está baseada na constituição do objeto por representações *a priori* implica recusar que essa relação esteja fundamentada na afecção. Todavia, é importante observar que a constituição do objeto pela relação cognitiva não impede que, em outro sentido, a relação de *certas* representações com objetos esteja amparada na afecção. Como vimos, o que constitui o objeto é o que é necessário para a cognição, em especial, as

¹⁴⁰ Uma objeção à presente interpretação é que ela erraria o alvo do argumento kantiano. O propósito de Kant seria demonstrar que as coisas em si mesmas não são espaciais nem temporais. Entretanto, nossa reconstrução teria atribuído ao argumento tão somente a virtude de demonstrar que *não sabemos* se as propriedades representadas por intuições *a priori* pertencem às coisas em si mesmas. Se esse fosse o propósito do argumento kantiano, então a tese da não espacialidade e não temporalidade seria apenas um meio mais tortuoso de dizer que não dispomos de fundamento para determinar se as coisas em si mesmas são, de fato, espaciais ou temporais. Assim, em vez de uma tese de ontologia negativa sobre a constituição das coisas em si mesmas, a proposição da não espacialidade e não temporalidade das coisas em si mesmas seria uma tese de natureza epistemológica. Em resposta a essa objeção, só podemos dizer que esse é precisamente o sentido que conferimos à tese kantiana. Uma defesa dessa interpretação demandaria, no entanto, uma análise mais prolongada, não apenas de outros textos (incluindo as duas primeiras Antinomias), mas também dos supostos argumentos em favor da tese ontológica mais forte. Nesse caso, remetemos o leitor à nossa dissertação, já mencionada anteriormente, onde realizamos pelo menos parte dessa análise (especialmente no terceiro capítulo). Não se deve perder de vista, porém, que a posição de Kant, mesmo na interpretação de viés mais epistemológico, é decididamente idealista. Com efeito, a dúvida sobre a constituição das coisas em si mesmas só é possível se as coisas em si mesmas poderiam não ser, de fato, espaciais e temporais. É justamente por defender essa possibilidade que Kant é alvo da objeção realista discutida acima.

representações do *espaço e tempo únicos*. Por essa razão, qualquer representação de *determinada* configuração espacial ou temporal, uma vez que é a representação de uma determinação do espaço e tempo únicos, não poderá estar fundamentada exclusivamente na afecção. Por outro lado, uma vez que a representação de determinada configuração espacial ou temporal *não* é uma condição necessária da cognição, a razão para tomar essa configuração como uma característica de objetos não pode depender apenas da constituição do objeto por nossas representações. A atribuição a objetos de características espaciais e temporais determinadas dependerá do que, em cada momento particular, é oferecido aos nossos sentidos pela afecção. É nesse sentido que a cognição *empírica* depende da afecção, mesmo que seu objeto seja constituído pela relação cognitiva.

Por fim, podemos esclarecer a duplicidade de aspectos do objeto da cognição. Esse objeto, também denominado ‘fenômeno’, é a realidade das coisas em si mesmas na relação com as faculdades cognitivas, isto é, *enquanto constituído pela relação cognitiva*. As coisas em si mesmas são, *sob certo aspecto*, a mesma coisa que os objetos da cognição. Considerá-las em si mesmas, porém, é considerá-las independentemente da relação com as faculdades cognitivas. Em poucas palavras, aquilo que, sob certo aspecto, é o mesmo, sob outro aspecto, é distinto. A relação com as faculdades cognitivas é o que distingue o fenômeno das coisas em si mesmas. Esse objeto, portanto, tem um duplo aspecto: aquilo que possui em comum com as coisas em si mesmas (a saber, uma realidade absolutamente independente de representações) e aquilo que o faz distinto dessa mera realidade (a saber, a constituição pela relação cognitiva).¹⁴¹

¹⁴¹ Nossa reconstrução do argumento em favor da tese da não espacialidade impõe, como se percebe, que a distinção transcendental entre fenômenos e coisas em si mesmas seja compreendida como uma *distinção de aspectos*, não como o contraste entre domínios disjuntos de entidades. Tomamos, assim, o partido de G.Prauss e H.Allison no debate sobre a interpretação da distinção transcendental, ao eleger a assim chamada ‘tese dos dois aspectos’, em detrimento da ‘tese dos dois mundos’. [ver ALLISON, H. ‘Transcendental idealism: a retrospective’ e PRAUSS, G. *Kant und das Problem der Dinge an Sich*.]

Outro ponto que esperamos tenha ficado claro em nossa reconstrução é que o argumento em favor da tese da não espacialidade (e não temporalidade) das coisas em si mesmas implica a tese da idealidade transcendental do espaço (e tempo). Segundo o argumento, características espaciais e temporais são atribuídas ao que é distinto de representações com base na natureza de nossas faculdades cognitivas. Por isso mesmo, tais propriedades são consideradas como dependentes dessa relação. É nesse sentido que Kant afirma que *espaço e tempo*, e não só as suas representações, são *formas da sensibilidade*, o que equivale a dizer que são transcendentalmente ideais. O adjetivo ‘transcendental’ demarca o fato que esse idealismo diz respeito às condições de possibilidade do conhecimento *a priori*. Finalmente, da idealidade transcendental do espaço e tempo segue-se diretamente que os objetos de nossa

Em razão do segundo aspecto, a constituição pela relação cognitiva, os objetos de nossa cognição não são absolutamente independentes de nossas representações. Apenas as coisas em si mesmas o são. Isso não impede, como vimos, que objetos de nossa cognição sejam relativamente independentes de nossas representações, ou melhor, independentes de representações em um segundo sentido de independência. Nesse sentido, o objeto é dito independente de uma representação, se sua existência não depende da ocorrência de uma representação em um tempo determinado. Podemos distinguir dois casos. No primeiro, o objeto não depende, para existir, da ocorrência de nenhuma representação temporalmente determinada. Esse é o objeto do *sentido externo*. No segundo caso, o que é independente de representações é um fenômeno do *sentido interno*, o qual, embora seja dependente da mente, não depende da ocorrência de uma consciência reflexiva determinada no tempo.

Para facilitar a exposição nos próximos capítulos e evitar a confusão sobre os diversos sentidos de independência com que Kant opera, vamos propor aqui uma convenção de vocabulário. Coisas em si mesmas serão ditas *absolutamente independentes* de representações. Diremos que os objetos do sentido externo são *globalmente independentes* de representações. Por fim, representações, enquanto fenômenos do sentido interno, serão tratadas como *independentes de uma consciência reflexiva*.

2. Juízo, Apercepção e Permanência

O objetivo do presente capítulo é estabelecer o vínculo entre as considerações gerais sobre as condições da cognição humana, expostas no primeiro capítulo, e o exame do argumento kantiano na ‘Refutação do Idealismo’, a ser realizado no terceiro. Como o argumento da ‘Refutação’ parece adotar como premissa resultados que são obtidos em outras seções da *Crítica da Razão Pura*, não poderemos deixar de analisar esses outros trechos da obra.

Uma das premissas do argumento diz que a consciência empiricamente determinada que um sujeito cognoscente tem de sua existência no tempo depende da representação de um permanente. A *permanência* do real no tempo é, segundo Kant, o esquema de um dos conceitos puros do entendimento, a saber, do conceito de *substância*.¹⁴² Assim, ao que tudo indica, o argumento kantiano depende da tese que a representação do tempo tem como condição necessária a representação de objetos mediante os conceitos puros do entendimento, pelo menos, mediante o conceito de substância. Essa tese é defendida por Kant na seção intitulada ‘Primeira Analogia da Experiência’.

Outra premissa da Refutação afirma que o permanente cuja representação é condição para determinação de uma existência no tempo deve ser algo real no espaço. Da conjunção das duas premissas, podemos concluir que, se representamos algo determinado no tempo, então devemos empregar o conceito puro de substância para representar um objeto espacial, um objeto independente de estados mentais. Na seção intitulada ‘Dedução dos Conceitos Puros do Entendimento’, mais conhecida pelo nome de ‘Dedução Transcendental’, Kant apresenta um argumento em que pretende mostrar que *todos* os conceitos puros do entendimento são condição necessária da cognição humana. Isso significa que os conceitos puros, ou categorias, como também são chamados, seriam condição necessária da representação de objetos espaciais e/ou temporais. Uma questão exegética importante é se essa conclusão já é a demonstração

¹⁴² *KrV*. A144/B183. Sobre a noção de *esquema*, ver acima pp. 50-1, nota 80.

de que, se empregamos as categorias para representar *algum objeto*, devemos empregá-las para representação de *objetos independentes da mente*. Uma interpretação alternativa seria dizer que a dedução kantiana simplesmente *pressupõe que existem* objetos independentes da mente e mostra que, se representamos *os estados mentais ou objetos independentes da mente*, devemos empregar as categorias. Nessa segunda leitura, ao contrário da primeira, a ‘Dedução Transcendental’ não anteciparia o resultado da ‘Refutação do Idealismo’. Se antecipa ou não é uma questão que depende dos argumentos apresentados por Kant no primeiro texto. Sua resposta pode contribuir para elucidar o caminho de prova adotado no segundo.

Um dos pontos que Kant desenvolve na ‘Dedução Transcendental’ e que tem relevância imediata para compreensão da ‘Refutação’ é a distinção entre duas modalidades de autoconsciência, as quais ele denomina ‘apercepção transcendental’ e ‘apercepção empírica’. Em poucas palavras, a relevância está no fato que o *permanente* que seria condição para a representação do tempo não poderia, sob pena de invalidar toda a Refutação, ser um sujeito de representações *simplesmente mental*, isto é, um sujeito desprovido de características espaciais, vale dizer, de um *corpo*. Assim, esclarecer o que, em cada uma das modalidades de autoconsciência, supostamente é referido pelo pronome ‘eu’ é uma condição mínima para o sucesso de qualquer análise do argumento kantiano.

Algumas formulações de Kant sugerem que a apercepção transcendental seja um modo peculiar de autoconsciência que garante a identidade do sujeito, a despeito do tempo em se realiza o ato de auto-referência. Se isso é correto, não seria a apercepção transcendental a consciência de um permanente (ainda que não *como* permanente)? E não teríamos nessa autoconsciência a representação de um permanente que independe por completo da representação de objetos espaciais? Responder que o sujeito da apercepção transcendental não é um objeto *no tempo*, e sim uma mera condição de representações, não é resolver a questão, mas simplesmente enunciar o que precisa ser explicado. Nas linhas abaixo, pretendemos mostrar que essa autoconsciência que não é ainda representação de um objeto *no tempo* é uma consideração abstrativa parasitária da representação do mesmo sujeito como um objeto temporal. Em outras palavras, defenderemos que a apercepção transcendental tem como *condição necessária* a apercepção empírica (o que claramente não significa dizer que seja *derivada* da mesma).

Por essas razões, vamos examinar, nesse capítulo, os textos da ‘Dedução Transcendental’ e da ‘Primeira Analogia da Experiência’. A análise seguirá a ordem dos textos na *Crítica da Razão Pura*. Ênfase será dada à versão dos textos da segunda edição. O capítulo será dividido em cinco seções. As duas primeiras seções serão dedicadas ao esclarecimento de noções fundamentais para compreensão dos textos a serem analisados. Na primeira seção, será apresentada a noção de *lógica* (geral e transcendental), na segunda, a noção de *juízo*. Na terceira seção, trataremos do problema geral da estrutura da ‘Dedução Transcendental’, o que vai exigir sua comparação com um argumento precedente, que Kant denomina ‘Dedução Metafísica’. Na quarta seção, passaremos ao exame de um ponto mais específico da ‘Dedução Transcendental’: a distinção entre autoconsciência transcendental e empírica. Finalmente, a quinta seção será dedicada a uma análise do argumento da ‘Primeira Analogia’.

2.1. Lógica:

A ‘Doutrina Transcendental dos Elementos’, primeira parte da *Crítica da Razão Pura*, é dividida em ‘Estética Transcendental’ e ‘Lógica Transcendental’. Cada um desses títulos designa uma ciência distinta, cujos fundamentos Kant pretende expor.

A fim de introduzir o conceito de *Lógica Transcendental*, Kant começa destacando uma noção geral de ‘Lógica’: “[...] *distinguimos a ciência das regras da sensibilidade em geral, isto é, a Estética, da ciência das regras do entendimento em geral, isto é, a Lógica.*”¹⁴³ A *Estética*, em geral, é uma ciência que trata dos princípios da sensibilidade, incluindo os conhecimentos *a priori* que estão fundamentados nas formas *puras* de nossa intuição, mais exatamente, nas representações *puras* do espaço e do tempo. Por contraste, a *Lógica* é, em geral, uma ciência que trata dos princípios do entendimento, o que inclui os conhecimentos *a priori* que têm seu fundamento nas condições de emprego das formas *puras* do pensamento, mais exatamente, nas condições de aplicação de conceitos *puros* a objetos.

¹⁴³ KrV. A52/B76.

Se toda ciência deve conter conhecimentos *a priori*,¹⁴⁴ Estética em geral e Lógica em geral não fogem a essa regra. Isso não significa que uma ciência não possa conter conhecimentos empíricos. Não fosse assim, Kant não poderia ter introduzido, como uma das subdivisões da noção geral de Lógica, o conceito de uma *lógica aplicada*. Esta última investigaria as “regras do uso do entendimento sob as condições empíricas subjetivas que a Psicologia nos ensina”.¹⁴⁵ À noção de lógica aplicada, Kant contrapõe a de uma *lógica pura*, que faria abstração das condições empíricas do uso do entendimento, ou seja, “[...] da influência dos sentidos, do jogo da imaginação, das leis da memória, do poder do hábito, da inclinação, etc.”¹⁴⁶

Além da distinção entre lógica pura e aplicada, Kant apresenta a distinção entre *lógica geral* e *lógicas particulares*.¹⁴⁷ É importante não confundir a noção de ‘Lógica em geral [*die Logik überhaupt*]’ com a noção de ‘Lógica Geral [*die allgemeine Logik*]’. A primeira, que dá o título à primeira seção da ‘Introdução à Lógica Transcendental’ e que já expusemos acima, é a *noção geral* de uma ciência sobre as regras de uso do entendimento. Essa noção compreende as noções de lógicas específicas, distinguidas conforme dois princípios gerais. O primeiro leva em conta a *natureza* das regras do entendimento, o segundo, as *condições de exercício* dessas regras. Seja qual for a regra que consideramos, podemos investigar seu exercício abstraindo ou não da influência empírica da sensibilidade. Temos, assim, a distinção entre lógica pura e lógica aplicada. Com respeito à natureza das regras, ou bem consideramos *apenas* as regras que devem ser satisfeitas para o pensamento de *qualquer* objeto, ou bem consideramos (também) as regras que devem ser satisfeitas para o pensamento de uma classe específica de objetos. No primeiro caso, temos o que Kant denomina ‘Lógica Geral’. No segundo, temos as lógicas particulares, as quais diferem entre si na medida em que não contêm os mesmos princípios para pensar domínios particulares de objetos.

A Lógica Geral abstrai “*de todo o conteúdo da cognição do entendimento [Verstandeserkenntnis], bem como da diversidade de seus objetos [Gegenstände], não se ocupando senão com a forma do pensamento.*”¹⁴⁸ Uma dificuldade nessa

¹⁴⁴ MAN, Ak. iv, pp. 468-70.

¹⁴⁵ KrV. A53/B77.

¹⁴⁶ KrV. A53/B77

¹⁴⁷ KrV. A52/B76.

¹⁴⁸ KrV. A54/B78.

caracterização é entender por que, além de abstrair da diversidade dos objetos, a Lógica Geral teria de abstrair de todo conteúdo da cognição intelectual. Com efeito, poderíamos pensar, abstrair das características que diferenciam os objetos não implicaria abstrair das características que valem irrestritamente para quaisquer objetos. Outra dificuldade é entender por que o fato de uma lógica particular considerar a *diversidade* de objetos implicaria que ela considera uma *classe específica* de objetos. Não seria mais correto dizer que consideramos *todos* os objetos quando consideramos a sua diversidade, uma vez que considerar sua diversidade é pensar em um princípio pelo qual podemos distinguir os objetos que estão em uma classe dos objetos que estão na extensão dessa classe?

Para responder a essa última questão, é suficiente constatar que considerar uma *classe específica* não significa deixar de considerar o seu *complemento*. O ponto de Kant é tão somente que a Lógica Geral, ao contrário de uma lógica particular, não considera nenhuma classe específica de objetos. Nenhuma classe específica e, portanto, nenhum complemento de uma classe específica. A Lógica Geral considera apenas os princípios do pensamento que são necessários para pensar quaisquer objetos.

Mas por que ela deve abstrair de todo conteúdo da cognição, inclusive das características comuns a todos os objetos? Já observamos anteriormente¹⁴⁹ que considerar características *comuns* a objetos pressupõe considerar o que *distingue* todos esses objetos entre si. Pensar o que é comum entre objetos, *ser F*, supõe pensar o que é *um* objeto, o que é *ser um F*. Se abstraímos de tudo aquilo que permite diferenciar os objetos (o que, por permitir a discriminação, não pode ser comum a todos eles), então não podemos considerar o que é comum a todos. Assim, ao desconsiderar tudo aquilo que permite distinguir os objetos, a Lógica Geral deve também desconsiderar as *características* que podem ser comuns a todos eles. É por isso que a esta ciência resta apenas considerar as regras do pensamento com respeito à *forma* do mesmo. Desse modo, Kant escreve, a título de conclusão, que:

[a] lógica geral abstrai, como provamos, de todo o conteúdo da cognição, isto é, de toda referência do mesmo ao objeto e só considera a forma lógica na relação das cognições entre si, isto é, a forma do pensamento em geral.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Ver acima pp.51-2, nota 81.

¹⁵⁰ *KrV*. A55/B79.

Se considerar a forma lógica é considerar o modo como as cognições podem ser relacionadas para a constituição de um pensamento, é razoável afirmar que a Lógica Geral pressupõe que há distintas cognições e que algumas delas podem ter aplicação a vários objetos. Isso quer dizer que essa ciência pressupõe *que* objetos são distintos e *que* pode haver características comuns entre eles. Daí não se segue, contudo, que ela pressuponha *como* são distintos os objetos e *quais* são as características que eles possam ter em comum.

Da noção de Lógica Geral, Kant contrasta ainda a noção de *Lógica Transcendental*. Esta é caracterizada como uma lógica livre de conhecimentos empíricos, mas que, ao contrário da Lógica Geral, não abstrai completamente do conteúdo da cognição, da relação com objetos e da diversidade entre eles. Se pode conter apenas conhecimentos *a priori*, sem se furtar à consideração da relação dos conceitos (cognições intelectuais) com objetos, é porque trata dos fundamentos *a priori* dessa relação. Investigar os fundamentos *a priori* da relação entre conceitos e objetos é, em primeiro lugar, determinar *se há* fundamentos dessa relação que independem da experiência. Isso inclui determinar *se há* características representadas por conceitos que se aplicam necessariamente aos objetos da cognição humana. Assim, a Lógica Transcendental é apresentada inicialmente apenas como um projeto, cuja principal finalidade é determinar “*a origem, o âmbito, e validade objetiva*”¹⁵¹ das cognições puras (*a priori*) do entendimento. Como se sabe, Kant pretende ter executado esse projeto com sucesso, o que lhe teria tomado a quase totalidade da *Crítica da Razão Pura*. Só depois de alcançado esse objetivo é que teríamos fundamentos para afirmar que são possíveis as cognições intelectuais *a priori* e, portanto, que há uma Lógica Transcendental.¹⁵² Essa lógica seria chamada ‘transcendental’ porque, além de conter

¹⁵¹ *KrV*. A57/B81.

¹⁵² Uma objeção a essa “ordem de razões” é que Kant teria, já na ‘Estética Transcendental’, garantido o essencial para justificação de uma Lógica Transcendental. Com efeito, não teria ele justificado a objetividade de pelo menos alguns conceitos *a priori* quando argumenta que as intuições do espaço e do tempo fornecem o fundamento para conceitos (de espaço e tempo) empregados em proposições sintéticas *a priori* na Matemática? Em resposta, cabe notar que, para Kant, os juízos matemáticos tratam de objetos apenas com respeito à forma dos mesmos (*KrV*. B147). Mais importante, a relação de representações *a priori* (sejam elas conceitos ou mesmo intuições) com objetos é justificada de maneira completa apenas na ‘Lógica Transcendental’; pois, como já sugerimos (ver acima pp.69-73), é apenas na investigação das condições gerais da representação intelectual que Kant conseguirá completar seu argumento em favor da necessidade das representações de espaço e tempo para a cognição humana. Ademais, veremos que a própria noção de *objeto*, como aquilo ao qual é possível *aplicar* as proposições da Matemática, só é justificada a partir dessa investigação sobre a validade objetiva dos conceitos puros ou categorias (também referidos por Kant como ‘conceitos de objetos em geral’, *KrV*. A93/B126).

cognições intelectuais *a priori*, caberia a ela a investigação da possibilidade dessas cognições.¹⁵³

Um problema exegético mais específico é estabelecer qual o lugar da Lógica Transcendental nas subdivisões que Kant apresenta no domínio da Lógica em geral [*Logik überhaupt*]. Dado que aquela é contraposta à Lógica Geral, não seria natural tomá-la como uma *lógica particular*? Uma possível objeção é que, sendo uma ciência que trata das condições *a priori* pelas quais conceitos estão relacionados com objetos, a Lógica Transcendental investigaria as condições que devem ser satisfeitas para *qualquer* relação de conceitos com objetos. Desse modo, prosseguiria a objeção, ela não trataria de uma *classe específica* de objetos. Uma resposta seria dizer que a Lógica Transcendental considera a distinção entre *objetos da cognição humana e possíveis objetos que ultrapassam os limites sensíveis* de nossa cognição. Mas o problema é que essa distinção não é propriamente uma distinção entre classes de objetos, se, pela expressão ‘objeto’ que ocorre na caracterização de ‘lógica particular’, devemos entender apenas aquilo para cuja existência dispomos de um fundamento epistêmico (vale dizer, teórico, não prático). No entanto, a Lógica Transcendental é capaz de distinguir classes mesmo no domínio dos objetos de nossa cognição, na medida em que apresenta certos conceitos puros que, embora sejam necessários para a representação de qualquer objeto, nem por isso se aplicam a todos os objetos; por exemplo, os conceitos de *substância* e de *acidente*. Assim, já que introduz meios para consideração de classes distintas de objetos, podemos dizer que a Lógica Transcendental é uma *lógica particular*.

2.2. Juízo:

Para descobrir os conceitos puros do entendimento e fundamentar a sua relação com objetos, Kant adota como princípio geral o exame das condições necessárias do uso de conceitos. Ora, conceitos só podem ser usados em juízos. “*O entendimento não pode fazer outro uso desses conceitos a não ser julgar através deles*”.¹⁵⁴ Assim, Kant começa sua empreitada pela investigação dos juízos, mais exatamente, da forma dos juízos, o

¹⁵³ Ver *KrV*. A56/B80.

¹⁵⁴ *KrV*. A68/B93.

que, como pretendemos esclarecer, não é outra coisa que investigar a forma do pensamento na relação das cognições entre si,¹⁵⁵ tarefa que compete à Lógica Geral.

Visto que nenhuma representação se refere imediatamente ao objeto, a não ser a intuição, então um conceito jamais é imediatamente referido a um objeto, mas a alguma outra representação qualquer deste (seja ela intuição ou mesmo já conceito). Logo, o juízo é a cognição mediata de um objeto, por conseguinte, a representação de uma representação do mesmo.

Esse texto dá sequência à afirmação que não podemos fazer outro uso de conceitos a não ser julgar. Kant parece pretender explicar ali a afirmação, ao mesmo tempo em que fornece uma caracterização preliminar da noção de *juízo*. Usar um conceito é representar objetos determinando o que pode ser comum entre eles, ou seja, representar objetos através da representação de “*uma característica que pode ser comum a várias coisas*”¹⁵⁶. A tese da complementaridade entre intuição e conceito reza que conceitos só podem desempenhar esse papel se relacionados com uma intuição.¹⁵⁷ Assim, um conceito só representa um objeto se relacionado com pelo menos uma outra representação de objetos e o nome para essa relação entre cognições seria ‘juízo’.

A primeira dificuldade que encontramos nessa caracterização de juízo é o modo como Kant descreve, na última frase do texto citado, a *relação judicativa*, isto é, a relação entre cognições que constituiria um juízo. Lemos que o juízo seria a “*representação de uma representação*” de um objeto. Isso pode sugerir que um juízo, em vez de representar, em primeiro lugar, os objetos aos quais os conceitos seriam relacionados, representaria uma *representação* dos objetos. O mesmo ponto é sugerido pela caracterização de juízo presente na *Lógica* compilada por G. Jäsche:

Um juízo é a representação da unidade da consciência de diferentes representações, ou a representação da relação das mesmas, na medida em que constituem um conceito.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Ver *KrV*. A55/B79. Passagem citada acima.

¹⁵⁶ *KrV*. A320/B377.

¹⁵⁷ Ver seção 3 do primeiro capítulo.

¹⁵⁸ *Logik*, §17, Ak. ix, p.101.

Se tomarmos as palavras contidas nesse texto no sentido mais usual, a *representação da relação de representações* deverá ser entendida como a representação que eventualmente fazemos das representações como relacionadas entre si, por exemplo, quando pensamos *que* agora nos lembramos de um objeto que vimos há duas semanas. Analogamente, a *representação da unidade da consciência de diferentes representações* deverá ser compreendida como a representação que eventualmente fazemos das representações como unificadas, conforme algum modo de unificação que o texto não esclarece, embora o mencione através da expressão ‘unidade da consciência’. Julgar seria, portanto, representar as cognições que temos de objetos. O juízo não seria uma representação imediata de objetos porque só os representaria na medida em que trata de representações de objetos.

Para compreender por que essa não é uma caracterização adequada da noção kantiana de juízo, basta examinar mais atentamente o contexto em que a noção é introduzida na *Crítica da Razão Pura*. Kant introduz a noção de juízo a partir de uma explicação sobre a relação de conceitos com objetos. Conceitos, assim começa a explicação, são representações mediatas de objetos, pois só se referem a eles mediante outras representações, em última instância, mediante uma intuição. Assim, para relacionar conceitos com objetos, é necessário relacioná-los com outras representações, em última instância, com uma intuição. A essa relação entre um conceito e outras representações que é necessária para que o conceito seja relacionado com objetos Kant dá o nome de ‘juízo’. Donde a afirmação que o juízo é uma cognição mediata de objetos. O juízo é a relação entre representações graças à qual o conceito é relacionado com objetos. Ele torna possível a relação do conceito com objetos porque ele é a relação do conceito com outras representações e não porque ele *representa* essa relação entre representações. Dizer que o juízo *representa* a relação entre representações que é necessária para relacionar um conceito com objetos é dizer que todo juízo seria reflexivo, isto é, faria alusão às próprias representações que o constituem e que são nele ou por ele relacionadas. Mas como a relação entre representações que representaria reflexivamente a si mesma poderia ser a relação que, em primeiro lugar, estabeleceria a relação de uma dessas representações com objetos?¹⁵⁹

¹⁵⁹ Um exemplo de juízo reflexivo em que a relação das representações apresentaria a si mesma seria algo como o juízo ‘os conceitos ‘vegetal’ e ‘flor’ estão aqui relacionados’. A relação entre o conceito ‘flor’ e objetos que venham a ser representados por esse conceito, a saber, as flores, não é estabelecida primeiramente por um juízo como o do exemplo anterior, mas sim por um juízo como ‘este vegetal é uma

Deixemos de lado o fragmento da *Lógica* compilada por Jäsche e vejamos se é possível encontrar uma leitura alternativa para o texto que sabemos ser expressão da posição de Kant. O que Kant entende por ‘representação de representação de um objeto’, se isso não pode significar, enquanto caracterização da noção geral de juízo, a consideração reflexiva que fazemos sobre nossas próprias representações? Kant parece entender que o juízo consiste em uma *representação que é determinação de outra representação*. O juízo é o que fazemos quando determinamos uma representação através de outra representação. Isso ocorre na medida em que representamos, através da segunda representação, *aquilo que é representado* pela primeira. Não se está dizendo com isso que um juízo não pode tratar reflexivamente de representações. O ponto é que todo juízo contém ao menos duas representações, de sorte que uma delas representa (pelo menos) *aquilo que é representado* pela outra.¹⁶⁰

Pode-se objetar que essa caracterização ainda é muito ampla, pois não permite distinguir um juízo do simples fato de representarmos novamente um objeto que foi representado, digamos, no dia anterior. Esse fato não satisfaria exatamente a caracterização apresentada, segundo a qual julgar é representar por uma segunda representação aquilo que é representado por outra? Uma tentativa de responder a essa questão é dizer que o juízo ocorre não simplesmente por representarmos em dois momentos distintos (por representações distintas) o mesmo objeto, mas por tomarmos o objeto que é representado por uma representação *como* representado por outra representação. O problema dessa resposta é que ela nos faz retornar ao problema anterior: um juízo passaria a ser caracterizado como uma representação complexa que faz referência às próprias representações. Tais dificuldades levam Kant a acrescentar, na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, §19, uma nova caracterização da noção de juízo. Antes de apreciar a nova caracterização, e a fim de nos aproximarmos de sua compreensão, vamos examinar uma segunda dificuldade que encontramos na caracterização que vimos discutindo.

flor’, juízo em que o conceito é usado para tratar de flores e não do conceito de flor. Mesmo um juízo como ‘estamos falando aqui de vegetal e de flor’, que parece fazer alusão tanto a vegetais e flores quanto, ainda que implicitamente, às nossas representações ‘vegetal’ e ‘flor’, não é um juízo pelo qual a relação entre o conceito ‘flor’ e as flores é primeiramente estabelecida.

¹⁶⁰ Dizer que uma representação representa *pelo menos* o que é representado pela outra quer significar que aquela poderia também representar não apenas o representado, mas a própria representação. Essa formulação complexa que demos à caracterização da noção kantiana de juízo tem um motivo: não excluir a possibilidade de contextos em que o tema do juízo é constituído tanto por objetos quanto pelo modo de consideração desses objetos. Por exemplo, juízos como ‘Joaquinzão era assim chamado pelo seu tamanho’ e ‘Édipo desejava casar com a rainha de Tebas’.

Qual é a natureza das representações que compõem um juízo? À primeira vista, Kant parece estar dizendo que seria *suficiente* para a constituição de um juízo que um conceito fosse relacionado com uma intuição, de modo a representar o objeto que também é representado pela intuição. Assim, teríamos, na relação entre intuição e conceito, o tipo mais elementar de juízo, que seria a base para a constituição de todos os demais.

Há, contudo, um problema nessa interpretação. Ao contrário do que ela sugere, Kant dá a entender que todo juízo seria composto por pelo menos *dois* conceitos. A relação mais elementar entre representações a constituir um juízo seria a relação própria de um *juízo categórico* e o juízo categórico, por sua vez, parece ser caracterizado como contendo necessariamente dois conceitos (conceito do sujeito e conceito do predicado).¹⁶¹ Ademais, essa concepção da relação judicativa é exigida pela própria *tese da complementaridade* entre intuição (sensível) e conceito. Se um juízo do tipo mais elementar é uma representação R que determina outra representação R* na medida em que representa o objeto representado pela segunda (R*) e se uma intuição (sensível) não é capaz de representar, por si só, um objeto, então a representação R* deve já conter um conceito. Ou melhor, se a relação judicativa mais elementar (relação do juízo categórico) consiste na representação de um objeto mediante determinada aplicação de um conceito C, objeto que já deve ter sido apresentado à nossa consideração *independentemente dessa aplicação* do conceito C, então o objeto deve ter sido apresentado à nossa consideração mediante uma *outra* aplicação determinada de um conceito (seja do próprio conceito C ou de um outro conceito).

Alguém poderia objetar que em nenhum momento Kant exige que a representação R* que apresenta o objeto à nossa consideração deva fazê-lo independentemente da aplicação do conceito C. A intuição, prosseguiria a objeção, só pode representar objetos, se relacionada com um conceito, e é justamente essa relação, asseverada na tese da complementaridade, que constituiria um juízo: a intuição ocuparia a posição de sujeito lógico da predicação e o conceito, a posição de predicado.¹⁶² Não fosse assim, Kant não teria como fundamentar a afirmação que conceitos só podem ser usados em juízos. Com efeito, se a relação judicativa elementar não fosse a relação entre

¹⁶¹ Ver *KrV*. A73/B98.

¹⁶² Ademais, nessa leitura, a afirmação kantiana segundo a qual conceitos são “*predicados de juízos possíveis*” [*KrV*. A69/B94] significaria que conceitos só podem ser usados como predicados.

conceito e intuição, mas sim uma relação que envolve dois conceitos, o conceito que ocupasse a posição de sujeito lógico da predicação teria de ser capaz (juntamente com uma intuição) de apresentar o objeto à nossa consideração de maneira absolutamente independente da aplicação de um conceito como predicado. Isso quer dizer que um conceito seria capaz de representar um objeto fora do contexto de um juízo. Conceitos poderiam ser usados para fazer referência a objetos independentemente de juízos.

Em resposta a essa objeção, observemos *primeiramente* que a mesma crítica poderia ser dirigida ao defensor da tese que a relação judicativa elementar ocorre pela relação entre uma intuição e um conceito. De fato, se fosse essa a relação judicativa fundamental, não deveria a intuição ser capaz de representar, por si mesma, um objeto, isto é, fora do contexto de um juízo e, portanto, independentemente de qualquer conceito? Simplesmente contrapor que a intuição não seria usada fora de um contexto judicativo em razão da *tese da complementaridade* não é responder à questão. Pois é preciso justificar a tese da complementaridade, especialmente a parte que diz que uma intuição não representa objetos sem um conceito.¹⁶³ Mas o que a justificação dessa tese mostra é que a representação de um objeto depende de que *um conceito* seja aplicado a esse objeto de tal maneira que o objeto já deve ter sido previamente representado por *outra aplicação de um conceito*. Vejamos por quê.

O que fazemos ao representar um objeto é discriminá-lo de outros objetos. A discriminação pressupõe uma *regra* pela qual determinamos nossa intuição.¹⁶⁴ Se representamos um objeto espaço-temporal, determinamos os limites espaço-temporais do objeto. Mesmo que a determinação desses limites não seja muito precisa, ao estabelecê-los, aplicamos uma regra que determina que o objeto em questão está compreendido em certos limites e não em outros. Se extrapolarmos os limites, ou ficarmos aquém deles, não representamos o objeto que pretendíamos representar. Mas regras são conceitos. Portanto, para representar um objeto, é necessário um conceito.

¹⁶³ O defensor da interpretação que estamos contestando parece muito próximo de dizer que a intuição não precisa de conceito para representar um objeto. O que fazemos é representar um objeto pela intuição e o juízo é tão somente um ato que *acrescentamos* a essa intuição. O conceito seria o veículo desse ato pelo qual tomamos, pela primeira vez, o que é apresentado pela intuição *como* objeto, isto é, *como* algo independente da intuição e do ato judicativo. Isso implicaria dizer que, para Kant, o conteúdo do juízo seria algo absolutamente independente da asserção, ou, em termos fregeanos, que o conteúdo judicável seria independente do juízo.

¹⁶⁴ Ver *KrV*. A141/B180.

Uma possível objeção seria dizer que toda *regra* pressupõe a possibilidade de uma nova aplicação, condição sem a qual sequer poderíamos falar em ‘pretender representar o objeto’. No entanto, acrescentaria a objeção, para representar um objeto, basta fixar uma só vez os limites. A forma mais elementar de representação de um objeto seria uma discriminação instantânea do objeto. Nesse caso, não haveria possibilidade de falarmos de correção ou incorreção na representação do objeto.

A resposta a essa objeção depende de compreender o que estaria envolvido em uma predicação sobre o pretense objeto de uma cognição momentânea. A predicação conteria uma regra, a regra de aplicação do predicado.¹⁶⁵ Se aplicamos o predicado ao suposto objeto de uma cognição momentânea, pretendemos que o predicado seja aplicado corretamente ao objeto, ou melhor, pensamos que o objeto tenha a propriedade representada pelo predicado. Ora, nosso pensamento pressupõe duas possibilidades: que o objeto tenha e que o objeto não tenha a propriedade em questão. Isso quer dizer que essa predicação pressupõe a possibilidade de se pensar duas situações distintas: *o objeto O é P* e *o objeto O não é P*.¹⁶⁶ Mas isso pressupõe que estejamos falando do mesmo objeto nas duas situações. Pressupomos, portanto, um critério de identidade pelo qual podemos determinar que a expressão ‘o objeto O’ refere ao mesmo objeto nos dois enunciados ‘o objeto O é P’ e ‘o objeto O não é P’. Ora, se a representação do sujeito de predicação pressupõe um critério de identidade da referência, então a representação do sujeito de predicação pressupõe uma regra.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Quem negaria essa afirmação? Um racionalista leibniziano? Um empirista humano? Quem defendesse que a representação conceitual é uma questão de *perceber* (com mais ou menos clareza) as características das coisas. Nessa situação, não haveria certo ou errado, só claro e obscuro.

¹⁶⁶ Atribuir um predicado a um objeto pressupõe dois modos possíveis de representação desse objeto, como tendo ou como não tendo a propriedade representada pelo predicado. Isso implica que não podemos ter apenas uma representação momentânea do objeto. Quem alega que nenhuma atribuição de um predicado implique a possibilidade de dois modos de representação do objeto defende que *todo* predicado é analiticamente verdadeiro ou analiticamente falso do objeto. Nesse caso, não teríamos dois modos de representar o mesmo objeto, pois um dos enunciados não apresentaria nenhuma situação possível. Ver nota anterior.

¹⁶⁷ Alguém que concordasse com o argumento anterior poderia, no entanto, contestar que ele não mostra, como anunciamos, que o fato de empregarmos uma regra ao introduzir um sujeito lógico de predicação é uma decorrência da *tese da complementaridade* entre intuição e conceito. Segundo essa objeção, o argumento não mostra ser impossível uma cognição momentânea que prescindisse de qualquer regra conceitual. O argumento mostra apenas que, *se uma cognição tem algum uso para mim* (se “[...] *pelelo menos para mim, não seria nada*”, *KrV*. B132), então posso empregá-la para *pensar* seu objeto como satisfazendo algum predicado e, portanto, a cognição já pressupõe um critério de identidade da referência (uma regra).

Uma maneira de responder a essa objeção seria limitar a força da tese da complementaridade. Nessa proposta, em vez de afirmar que *toda e qualquer representação de objeto* envolve um conceito (regra conceitual), a tese diria apenas que toda representação de objeto *que é empregada em uma*

Mas resta ainda explicar qual é o sentido da afirmação kantiana segundo a qual não podemos fazer outro uso dos conceitos a não ser julgar através deles. Kant parece afirmar que qualquer emprego de conceitos é feito no contexto efetivo de um juízo. Isso implicaria que um conceito não poderia ser empregado para discriminar um objeto sem que predicássemos algo desse objeto. Um conceito não poderia ser usado *apenas* para fazer referência a um objeto, isto é, usado sem que estivesse sendo apresentada a possibilidade de que o objeto tivesse uma característica (outra ou a mesma que aquela representada pelo conceito que faz referência ao objeto). Em outras palavras, a própria referência a um objeto *dependeria* da atribuição ao objeto de uma característica. Qual seria o fundamento para essa dependência da referência em relação à predicação?

Em vez de tentar responder diretamente a essa questão, comecemos examinando uma *tese mais fraca*. Diferentemente da anterior, essa tese não afirma que todo conceito

predicação envolve um conceito (não o conceito enquanto usado na posição de predicado, mas o conceito que usamos para determinar a identidade do objeto). Note que essa qualificação da tese já é suficiente para respondermos à objeção que vimos considerando, pp.97-8, segundo a qual a relação entre uma intuição e um conceito seria suficiente para constituição de um juízo (de uma predicação). Em outras palavras, compreendida dessa maneira, a tese da complementaridade é, sim, o que permite responder à objeção.

Entretanto, é possível apresentar uma defesa mesmo da versão mais forte da tese. Para qualquer representação de algo independente (cognição), deve ser *possível* pensar o que ela representa. Em outras palavras, dada uma representação objetiva (cognição), deve ser *possível* aplicar um conceito ao objeto dessa representação. Com base nessa possibilidade, podemos apresentar mesmo uma definição alternativa de ‘cognição’: cognição é tudo aquilo que *pode* figurar como representação do sujeito em um juízo categórico. Ora, se a pretensa intuição momentânea for uma cognição, então deve poder figurar como representação do sujeito de um juízo categórico em que atribuímos uma característica a seu objeto. Conforme o argumento anterior, toda representação do sujeito em um juízo categórico já envolve uma regra de identidade da referência. Portanto, basta pensar essa atribuição para entender que a suposta intuição momentânea já contém um conceito.

Alguém poderia objetar que o fato de uma representação conter uma regra de identidade da referência não significa que ela contenha um conceito na acepção kantiana da palavra, isto é, uma representação de *algo que pode ser comum* a vários objetos. Essa objeção poderia ser desenvolvida da seguinte maneira: expressões da categoria gramatical dos dêiticos envolvem regras de uso que, se associadas a uma intuição, podem fornecer uma regra de identidade do sujeito de predicação. Nesse caso, a espécie mais elementar de juízo teria a forma ‘isto é F’, onde o termo do sujeito ‘isto’ não envolveria nenhum conceito (no sentido kantiano de ‘conceito’). Uma variante dessa objeção consistiria em admitir que o dêitico ‘isto’ está associado não apenas a uma intuição, mas mesmo à regra conceitual que constitui o significado de um *termo de massa*. Supostamente, termos de massa não contém uma regra de divisão da referência e, portanto, não representam, por si mesmos, o que pode ser comum a vários objetos. Termos de massa só representam o que pode ser comum a vários objetos se já dispusermos de um *sortal* que cumpra a função de divisão da referência.

A resposta a essas objeções é que uma regra de identidade supõe um *critério* de identidade e um critério de identidade depende de uma comparação entre aquilo cuja identidade se pretende determinar e um padrão mediante o qual se determina essa identidade. Essa comparação, por sua vez, depende da representação de *algo que pode ser comum* entre o padrão e aquilo de que se pretende determinar a identidade. [Sobre a necessidade do *conhecimento* de um padrão para o domínio de uma regra, ver abaixo pp.101-104] Em especial, com respeito à segunda objeção, vale observar que, embora termos de massa não comportem um princípio de divisão da referência, o uso desses termos pressupõe critérios que dependem da comparação entre porções da mesma massa. Assim, mesmo a aplicação de um termo de massa envolve a representação de algo que é comum a várias porções. [Para uma exposição mais detalhada desse ponto, ver terceiro capítulo, pp.210-11 e nota 340].

só pode ser empregado em juízos; diz apenas que o uso de conceitos pressupõe que *alguns* conceitos sejam usados em juízos. Um fundamento para essa afirmação seria o princípio segundo o qual o domínio de conceitos *elementares* dependeria do conhecimento de casos paradigmáticos desses conceitos.¹⁶⁸ Esse princípio estaria baseado, por sua vez, na tese que, sem o conhecimento de casos paradigmáticos, um conceito não poderia representar uma possibilidade determinada.

Se a aplicação de um conceito não fosse constituída pelo conhecimento de casos paradigmáticos, o conceito deveria ser capaz de representar uma possibilidade independentemente da representação de qualquer realidade. Em especial, o conceito deveria ser capaz de representar o que não é real (*mera possibilidade*), que seria, porém, uma possibilidade *determinada* (não qualquer possibilidade), sem que essa representação envolvesse qualquer conhecimento de um caso real. Se fosse assim, a possibilidade representada seria como uma coisa que habitaria um reino de entidades possíveis.

Alguém poderia objetar que a representação de uma possibilidade determinada não exige o conhecimento de casos paradigmáticos do conceito, mas simplesmente que o conceito tenha sido obtido a partir de alguma coisa. Conforme essa objeção, somente a hipótese que os conceitos seriam todos obtidos a partir do nada é que nos obrigaria admitir uma visão platônica de um reino de possibilidades. No entanto, continuaria a objeção, não obteríamos conceitos a partir de nada. Pelos menos os conceitos mais elementares seriam obtidos por *abstração*. Uma ilustração desse procedimento seguiria a seguinte:

“Suponha que o conceito de ‘cadeira’ fosse um conceito elementar. Eu primeiro vejo uma ou mais cadeiras. Depois abstraio o conceito de cadeira a partir do que vejo. Essa abstração não pressupõe um *conhecimento de verdades*, isto é, o conhecimento de que é verdade que eu vejo é uma cadeira.¹⁶⁹ O único conhecimento pressuposto de que eu precisaria seria simplesmente uma relação sensível com cadeiras (por exemplo, pela visão). Assim, o conceito não teria sido adquirido a partir de nada, mas eu teria agora como apreender a possibilidade determinada de algo ser uma cadeira, mesmo que eu

¹⁶⁸ Ver primeiro capítulo pp.49-50.

¹⁶⁹ Para a noção de ‘conhecimento de verdades’, ver acima pp.22-3.

não tivesse ainda nenhum conhecimento *de que (é verdade que) algo é um caso* desse conceito ‘cadeira’.”

A apreensão conceitual seria explicada, assim, a partir da ideia que abstraímos *algo que pode ser geral ou comum* a partir de um *caso particular* e depois dispensamos completamente essa simples “ferramenta” da aquisição do conceito. O importante, prosseguiria o defensor dessa explicação, é que o universal apreendido por abstração tenha *fundamento nas coisas*; caso contrário, teríamos de entender as possibilidades como coisas *separadas* da realidade. Mas nós sempre podemos pensar separadamente o que não é realmente separado. Assim, embora possibilidades não sejam separadas de realidades, o pensamento de possibilidades não exige que conheçamos algum caso efetivo dessas possibilidades. No máximo, o que pode ocorrer é que algumas das possibilidades que representamos sejam, de fato, efetivadas. Mas para representar possibilidades, não é necessário nenhum *conhecimento* dessa efetivação.

Em resposta a essa objeção, cumpre observar, em *primeiro lugar*, que o princípio segundo o qual podemos sempre representar separadamente o que não é realmente separado admite duas leituras, uma mais forte do que a outra. Para facilitar a exposição, vamos apresentar as duas leituras aplicando o princípio já ao caso que nos interessa, isto é, ao caso da representação de possibilidades. A leitura mais fraca diz que, para *cada* possibilidade, podemos representá-la sem que essa possibilidade esteja efetivada. A leitura mais forte diz que é possível representar *todas* as possibilidades sem que todas estejam efetivadas.¹⁷⁰

O problema da leitura mais forte é que ela nos leva a admitir que possibilidades seriam realmente separadas da realidade. Se admitirmos que todas as possibilidades que podemos representar não são efetivadas, então admitimos que possibilidades são como coisas separadas da realidade. Mas a *teoria da abstração apresentada acima* levaria a admitir que toda possibilidade que *podemos* representar não é efetivada.¹⁷¹ Ora, não é

¹⁷⁰ Em qualquer uma das leituras, o *princípio* é uma negação da *tese* nominalista (aceita por empiristas como Hume [A *Treatise of Human Nature*, p.18, p.634] e Berkeley [A *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, §§9-10] segundo a qual tudo aquilo que representamos separadamente é realmente separado. O importante a notar é que negar essa tese não nos obriga a admitir o extremo oposto, isto é, a *leitura mais forte* do princípio. A leitura mais forte *implica* que todas as possibilidades que podemos representar separadamente *poderiam* existir separadamente. Isso é aceito não só por Hume e Berkeley, mas também, com algumas qualificações, por racionalistas como Descartes [*Méditations*, VI, §17].

¹⁷¹ Alguém poderia objetar que: “o máximo que você pode dizer é que, se você tivesse um poder de representar *todas* as possibilidades, então algumas delas teriam de estar efetivadas. Mas os conceitos que você adquiriu por abstração não são todos os conceitos possíveis. Assim, poderia ocorrer que *tudo o que*

possível que no momento presente (em que pensamos a totalidade das possibilidades) todas as possibilidades não estivessem efetivadas, pois isso implicaria uma separação entre possibilidades e realidade. Assim, para a representação de uma possibilidade, não basta que se tenha adquirido o conceito a partir de uma coisa; pois isso seria compatível com a situação de representarmos todas as possibilidades e nenhuma estar efetivada. Portanto, algumas das possibilidades devem estar efetivadas.

No entanto, pode-se objetar, o fato que a representação das possibilidades exige a efetivação de algumas possibilidades não parece implicar que a representação de possibilidades depende do *conhecimento* de que algumas possibilidades estejam efetivadas. A resposta a essa nova objeção é que, se a representação da possibilidade efetivada não pressupõe, em alguns casos, o *conhecimento* da possibilidade como efetivada, então o fato de ser efetivada seria completamente extrínseco à representação da possibilidade. O fato de ser efetivada não seria uma exigência da representação, mas uma mera coincidência entre representação e realidade: seria por mero acaso que o mundo corresponderia à representação. Se fosse assim (para *todas* as representações de possibilidades efetivadas), a efetivação de uma possibilidade só seria uma exigência para a representação na medida em que a representação teria de ser abstraída a partir de uma coisa. Mas vimos acima que, assim compreendida, a exigência de efetivação da possibilidade levaria a admitir como possível que todas as possibilidades não fossem efetivadas.¹⁷²

você representa não estivesse efetivado.” A resposta a essa objeção é que eu represento, sim, todas as possibilidades (ainda que não de maneira determinada, uma por uma, se é que faz sentido contar possibilidades dessa maneira). Eu represento todas as possibilidades já quando agora falo de todas as possibilidades. É trivialmente verdadeiro que não pode haver o que eu não posso pensar. Assim, posso representar todas as possibilidades. Ora, a teoria da abstração anterior implicaria a possibilidade de eu pensar em todas as possibilidades sem que nenhuma estivesse efetivada. Segundo a teoria, eu adquiro por abstração os recursos conceituais para pensar todas as possibilidades. Mas depois disso, como meus conceitos não guardam nenhuma relação *cognitiva* com as “ferramentas” da abstração, o mundo (ou melhor, *parte* do mundo, isto é, o que não precisaria ocorrer para que eu, que penso, exista) poderia acabar e eu continuaria representando possibilidades (relativas a essa parte do mundo). Isso quer dizer que eu representaria todas as possibilidades (relativas àquela parte do mundo) e nenhuma estaria efetivada.

¹⁷² Em outras palavras, se não há uma relação entre a efetivação *presente* de certa possibilidade e nossa representação *presente* de possibilidades, mais exatamente, a relação em razão da qual só representamos a possibilidade *porque* essa possibilidade é efetivada, então seria possível representar possibilidades sem que nenhuma (das possibilidades relativas à parte do mundo de que não depende a existência do sujeito de representações) estivesse efetivada. O que se deve admitir é que, nos casos mais elementares, só representamos possibilidades *porque* tais possibilidades estão efetivadas. Ora, essa relação de dependência não é senão aquela relação que vimos (pp.20-1 n.16) dever ser estabelecida entre as duas primeiras condições da análise da noção de conhecimento, a saber, o juízo e a verdade do juízo. Para que haja conhecimento, a satisfação das duas condições não pode ser fruto do acaso. O papel da terceira condição da análise da noção de conhecimento, a justificação, consistia precisamente em estabelecer o

O princípio segundo o qual o uso de conceitos pressupõe o conhecimento de casos paradigmáticos fornece uma explicação de como representamos possibilidades sem nos comprometermos com sua reificação. Representamos uma possibilidade ao comparar objetos com um caso padrão. Essa comparação é um uso fundamental que fazemos de conceitos. Sem esse uso, conceitos não seriam regras pelas quais podemos pensar possibilidades (sejam elas efetivadas ou não, seja o pensamento verdadeiro ou

vínculo de dependência entre as duas primeiras: que só julgamos que *p* porque é verdade que *p*. O que vemos agora é que a condição de justificação deve estar satisfeita no caso da aplicação de conceitos mais elementares. Isso quer dizer que, nesses casos, a aplicação deve envolver *conhecimento*.

Alguém poderia objetar que essa relação de dependência entre a representação de possibilidades e a efetivação das mesmas é *meramente causal* e não uma relação de *justificação*. Segundo essa objeção, a relação entre representação de possibilidades e sua efetivação não seria extrínseca ou fruto do acaso. A representação de possibilidades só ocorreria *porque* possibilidades seriam efetivadas. Mas essa dependência não exigiria nenhum *conhecimento* de casos concretos de conceitos (elementares).

Para responder a essa objeção, consideremos, primeiramente, o que poderia ser essa relação causal. Seria uma relação da mesma espécie que a relação antes proposta entre um conceito e o caso a parir do qual ele seria abstraído. Na hipótese então sugerida, a abstração não exigiria propriamente um conhecimento da “ferramenta” de abstração. Na presente situação, a relação causal seria como aquela relação de abstração, com a diferença que, agora, a abstração deveria ocorrer a cada nova aplicação do conceito. O problema é que, se essa relação de abstração não exige nenhum conhecimento de casos concretos de um conceito, não encontramos nenhuma razão pela qual a relação causal deveria ocorrer a cada novo uso do conceito. Por que o abstraído não poderia simplesmente ser retido depois da abstração? Em suma, pela relação causal proposta, não é possível compreender por que haveria uma relação intrínseca entre representação e efetivação *a cada momento presente* em que o conceito (elementar) é empregado. Para que a relação seja intrínseca, é necessário *conhecimento* de casos concretos do conceito.

Ademais, se a *dependência* entre a aplicação de um conceito (elementar) e a efetivação das possibilidades fosse *meramente causal*, o vínculo entre o uso presente do conceito e os usos anteriores desse mesmo conceito torna-se um mero acidente da representação conceitual. Entretanto, a *generalidade* de um conceito, ou pelo menos parte do que está contido na ideia de generalidade, não é compatível com um vínculo acidental. Para que um conceito seja uma *regra*, é necessário que as aplicações presentes guardem uma relação interna com aplicações passadas: devemos *saber* que o que fazemos no presente é aplicar o *mesmo* conceito que aplicamos anteriormente. A hipótese da relação causal acima não explica esse conhecimento da identidade do conceito em diferentes aplicações. Naquela hipótese, para determinar a identidade do conceito, seria preciso investigar se a relação causal produz o mesmo efeito, ou se ela é causada pelo mesmo objeto. Nada disso é necessário, se compreendermos a dependência da aplicação de um conceito em relação aos casos como uma relação de *justificação*. Se a aplicação de um conceito depende da relação com um caso efetivo por depender do *conhecimento* de um *caso paradigmático*, é precisamente esse conhecimento que garante que o conceito aplicado é o mesmo que o conceito aplicado anteriormente. A aplicação reiterada de um conceito está amparada na habilidade de recorrer ao caso padrão conhecido. A identidade do conceito depende, portanto, da identidade do caso padrão ao longo do uso do conceito. O defensor da hipótese causal poderia sustentar que o conhecimento da identidade de conceitos é evidente, pois resulta de um acesso absolutamente transparente a nossos conceitos (inclusive à história de uso desses conceitos). Ora, se a explicação sobre a atividade conceitual exige *admitir como princípio* um conhecimento transparente da identidade dos conceitos, por que não encurtar o caminho e *pressupor* que conhecemos a identidade do que é representado pelos conceitos, isto é, a identidade de objetos?

Concluimos, assim, que o conhecimento que vincula a representação de possibilidades e a efetivação das mesmas deve envolver uma habilidade *presente* de recorrer a um caso do conceito (que deve, portanto, estar disponível a esse apelo). Se o caso paradigmático é algo ao qual podemos *recorrer*, pelo menos alguns conceitos devem estar amparados em paradigmas que continuam existindo ao longo do uso que fazemos desses conceitos. Não obstante, no nível mais básico da atividade conceitual, isto é, nos primeiros usos que fazemos de conceitos elementares, o conhecimento não pode ser simplesmente uma habilidade de recorrer aos casos paradigmáticos. Nesses casos, *a própria representação da possibilidade* que um objeto tem a característica representada pelo conceito demanda uma comparação com um caso padrão.

falso). Além disso, uma vez admitido o conhecimento de casos padrão, pode-se compreender por que conceitos são não apenas (i) regras para *pensar com sentido*, mas também (ii) regras para *pensar com verdade*. Os casos padrão de um conceito fornecem *critérios* da aplicação correta (verdadeira) do conceito.

Novamente, dizer que o caso padrão fornece um critério de aplicação do conceito não pode significar que, ao conhecê-lo, conhecemos todas as possibilidades efetivadas que podem ser pensadas através do conceito. Se assim fosse, nosso conhecimento seria infalível. Além do problema de admitir que o conhecimento de *um caso* do conceito (o caso padrão) conteria misteriosamente o conhecimento de *todos os casos* do conceito, essa hipótese não permitiria explicar por que fazemos suposições, conjecturas e projeções. Tampouco permitiria explicar por que tomamos algo como verdadeiro para depois tentar confirmá-lo: não é possível tentar fazer o que já sabemos que está feito.

Se parte importante de nossa atividade conceitual é o uso que fazemos dos conceitos para tentar determinar como as coisas estão, foram ou serão, esse uso deve contribuir para explicar o que significa dizer que o conhecimento do caso padrão é um *critério*. Por ‘critério’, entende-se o *conhecimento* de um padrão, isto é, de algo que independe de nossa consideração (do juízo) e que pode ser usado para determinar (cognitivamente) se outras coisas satisfazem o padrão. Nos casos de conceitos mais elementares, o critério é o conhecimento de um *caso* padrão. O critério não contém misteriosamente em si o conhecimento de todos os casos. O caso padrão é algo ao qual devemos *poder recorrer* para determinar se algo mais satisfaz o padrão.

Comparamos objetos com o caso padrão para representar possibilidades e para confirmar se essas possibilidades estão efetivadas. O padrão serve aos dois propósitos do uso de conceitos: (i) pensar possibilidades e (ii) determinar como as coisas estão. Mas só serve ao primeiro, porque conhecer o padrão não é dispor do conhecimento completo dos casos de um conceito, mas simplesmente dispor de um *critério* para determinar aplicações corretas do conceito. No caso dos conceitos elementares, o mesmo caso padrão que é condição para representação de possibilidades é também condição da determinação da correção da aplicação do conceito. Isso mostra que, nesses casos, a representação da possibilidade que um objeto satisfaça um conceito ocorre no contexto de uma tentativa de empregar o conceito corretamente (com verdade). Ora, tentar empregar um conceito corretamente é julgar *assertoricamente*.

A representação conceitual não começa com a apresentação de possibilidades, para, depois, suscitar a questão sobre sua efetividade e, só então, tentarmos determiná-la, o que, dependendo dos motivos apresentados, estaríamos mais ou menos inclinados à verdade, passando pela mera opinião, depois crença, até finalmente conquistarmos o saber. A representação conceitual já começa com o conhecimento de casos de conceitos, conhecimento que constitui os critérios pelos quais determinamos se objetos satisfazem os conceitos, de tal maneira que comparar objetos com casos paradigmáticos é não apenas um meio de apresentar possibilidades, mas já uma atividade que se faz com a intenção de determinar se o objeto satisfaz o padrão. A comparação que se faz com o interesse de acertar o alvo é o que se denomina ‘asserção’.

Retomemos, agora, a questão inicial sobre a tese kantiana que conceitos só podem ser usados em juízos.¹⁷³ Conforme a análise anterior, para dispor de conceitos, seria necessário que *alguns* conceitos fossem empregados em juízos. Com efeito, para dominar conceitos elementares, seria necessário saber que certos objetos são casos desses conceitos, pelo menos aqueles objetos que constituem seus casos paradigmáticos. Mas esse conhecimento é um conhecimento de uma verdade, o que supõe *juízo*. Além disso, vimos que um *uso básico* dos conceitos elementares é feito na comparação de objetos com casos padrão, uso que consiste em *asserir* que tais objetos satisfazem o padrão em questão. Assim, não só o emprego de conceitos depende de que conceitos sejam usados em juízos, como depende de que alguns desses juízos sejam *assertórios*.

Por certo, esse resultado não é suficiente para justificar a tese que todo uso de conceitos só pode ocorrer em juízos. No entanto, sem pressupor um sentido mais qualificado da expressão ‘uso de conceitos’, não saberíamos sugerir uma justificação para essa tese mais forte. Em vez de assumir essa nova tarefa, queremos apenas destacar que o argumento que conduziria ao resultado mais magro já é suficientemente relevante, pois mostra não apenas que o domínio de conceitos depende de que alguns conceitos sejam empregados em juízos, como também que alguns desses juízos devem ser asserções e até mesmo constitutivos de *conhecimentos*. Uma evidência textual de que Kant defendeu essa última posição é a afirmação que a *opinião* tem como condição o *saber*:

¹⁷³ Ver *KrV*. A68/B93 e p.100 acima.

Jamais posso me aventurar a *opinar* sem ao menos *saber* algo mediante o qual o juízo tão-somente problemático em si adquire uma conexão com a verdade, conexão que, embora não completa, é mais do que uma ficção arbitrária.¹⁷⁴

O juízo problemático ao qual Kant faz alusão aqui parece ser o juízo envolvido na *opinião* que, pela conexão com o *saber*, “*adquire uma conexão com a verdade*”, verdade que não seria necessariamente a do juízo problemático em questão. Em outras palavras, Kant está dizendo que, para pensar uma possibilidade, é preciso não apenas *asserir* algo, mas até mesmo *saber* que algo é verdadeiro. Ora, o que estamos sugerindo é que a verdade que tem de ser conhecida é pelo menos a verdade que um conceito (elementar) é satisfeito pelos casos paradigmáticos.¹⁷⁵

A discussão precedente visou sugerir razões em favor da concepção do juízo como uma relação que envolveria pelo menos dois conceitos.¹⁷⁶ O juízo, em sua forma mais elementar, consistiria na relação entre um conceito que apresenta um ou mais objetos à nossa consideração e um conceito que atribui a esses mesmos objetos alguma característica. A esse modo de relação entre conceitos Kant dá o título de ‘juízo

¹⁷⁴ *KrV*. A822/B850.

¹⁷⁵ Há indícios textuais de que Kant defendeu não apenas a tese que é a representação de possibilidades depende da asserção, mas também a *tese mais forte* que toda representação de uma possibilidade é feita no contexto de uma asserção. No artigo ‘Juízo e Proposição’, J.A.Guerzoni expõe com clareza as bases textuais para essa interpretação. Sem pretender discutir as dificuldades envolvidas nessa tese mais forte (por exemplo, como dar conta dos contextos de mentira, ironia, discurso ficcional?), tentamos sugerir acima razões em favor de uma *tese mais fraca*: que a aplicação de conceitos elementares depende de juízos que são asserções e não simplesmente da consideração de uma possibilidade.

Note-se que a tese mais fraca não afirma que todo o uso de conceitos para o pensamento de uma possibilidade deve ser feito no contexto de uma asserção. Não sabemos o que poderia fundamentar uma tese tão forte. Ademais, não cremos que a razão que é sugerida por J.A.Guerzoni no artigo mencionado seja *suficiente* para demonstrá-la. É preciso observar, contudo, que o autor adverte que a razão é o que “*parece ser a preliminar de uma tal explicação*” (p.101). Segundo J.A.Guerzoni, a razão que poderia ter levado Kant a defender a tese mais forte seria encontrada na explicação sobre a peculiaridade da síntese judicativa. A *asserção* seria o elemento explicativo da unidade peculiar entre representações que constituiria um juízo, a unidade objetiva que, conforme o §19 da *Crítica da Razão Pura*, distingue o juízo da mera unidade subjetiva de representações, essa última própria da simples associação de representações. A asserção seria exigida para a unidade judicativa porque, no juízo, atribuímos conceitos a um objeto, o que não ocorre na mera associação de representações. O problema é que essa explicação só é suficiente, se pressupusermos que *atribuir* um conceito a um objeto é o mesmo que *asserir* o conceito do objeto. Por que a atribuição de conceitos ao objeto (i.e., “*ao ponto focal que unifica as diferentes cognições*” p.101) consistiria em tomar as diferentes cognições como verdadeiras do objeto e não simplesmente em tomá-las como cognições que *podem* representar algum objeto? Por que tomar as representações como cognições do objeto é comprometer-se com o *fato* de que elas representam fielmente o objeto e não simplesmente comprometer-se com a *possibilidade* de que elas representem o objeto fielmente? A resposta não poderia ser simplesmente que, nessa segunda alternativa, as representações não estariam sendo tomadas como *cognição*. Essa resposta apenas aponta para o que deve ser explicado: por que o uso de cognições pressupõe, de alguma maneira, um comprometimento com a verdade, quando a própria noção kantiana de ‘cognição’ não impede que se fale de ‘cognições falsas’?

¹⁷⁶ Ver p.97.

categorico’. Por ser a relação judicativa mais elementar, é a base para todas as demais, mais exatamente, para as relações entre conceitos constitutivas dos juízos hipotéticos e disjuntivos.

A elucidação da natureza das representações que constituem um juízo ajuda a compreender a estratégia kantiana para a descoberta dos conceitos puros do entendimento. Como indicamos acima, a investigação parte de um exame da “*forma lógica na relação das cognições entre si*”.¹⁷⁷ Mas esse é um exame que compete à Lógica Geral, a qual desconsidera completamente as condições da relação de conceitos com objetos. Se ela desconsidera as condições da relação entre conceitos e objetos, não deve considerar o modo de relação entre conceitos e intuições. Portanto, o exame da forma da relação entre cognições para constituição de pensamentos deve ser um exame da relação entre *conceitos*. Ora, a resposta à questão sobre a natureza das representações que constituem um juízo revelou justamente que a relação fundamental entre cognições a constituir um pensamento é uma relação entre conceitos.

Antes de passarmos ao exame dos conceitos puros do entendimento, é preciso retornar a uma questão que deixamos em aberto, o problema da *definição* de juízo.¹⁷⁸ Como antecipamos, o tratamento dessa questão demanda a análise do §19 da *Crítica da Razão Pura*, o texto da segunda edição em que Kant acrescenta uma nova explicação da relação judicativa. Ao examinar esse texto, poderemos adiantar a discussão de alguns pontos relevantes para a compreensão do argumento da ‘Dedução Transcendental’.

Vimos que a dificuldade de caracterizar o juízo consistia em satisfazer as duas seguintes exigências: (i) a caracterização deve ser capaz de distinguir o juízo da mera relação temporal entre conceitos; (ii) essa distinção não pode resultar em uma concepção do juízo como uma representação que faz necessariamente remissão às próprias representações que constituem o juízo.¹⁷⁹ A solução encontrada por Kant é

¹⁷⁷ *KrV*. A55/B79.

¹⁷⁸ Ver p.97.

¹⁷⁹ Ver pp.95-6. O problema de satisfação das condições (i) e (ii) pode ser ilustrado pela tentativa de caracterização de um juízo de identidade. Um juízo de identidade não enuncia que uma coisa é idêntica a si mesma, pois isso não é dizer nada. Tampouco afirma que uma coisa é idêntica a outra coisa, pois isso não faz sentido [Ver WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.5303]. Parece ser mais correto, então, dizer que o juízo de identidade representa que *a coisa representada por uma representação é a mesma que a coisa representada pela outra representação*, já que aí não prejudicamos se a coisa em questão é a *mesma* ou *outra* coisa. O problema dessa caracterização é que ela parece implicar que o juízo de identidade trataria necessariamente de representações. Melhor, então, seria caracterizar o juízo de identidade nos seguintes termos: *o juízo de identidade afirma, de algo que é representado por uma*

caracterizar o juízo como uma relação de representações na medida em que *constituem uma unidade objetiva*. Nos termos kantianos:

Se em cada juízo, porém, investigo mais exatamente a referência de cognições dadas e, enquanto pertencentes ao entendimento, distingo-as da relação segundo leis da imaginação reprodutiva (que possui somente validade subjetiva), noto [*finde*] que um juízo não é senão o modo de levar cognições dadas à unidade *objetiva* da apercepção.¹⁸⁰

Uma explicação mesmo preliminar desse texto exige uma série de comentários.

1) Em primeiro lugar, deve-se esclarecer a noção de *objetividade* que é pressuposta nessa passagem. Trata-se de uma característica de *representações* e não do que é representado. Uma representação (ou unidade de representações) é dita *objetiva* se representa algo *independente* da representação. Mais precisamente, a objetividade de uma representação está essencialmente vinculada à independência *do que é representado* em relação à própria representação que é dita objetiva. Essa independência não é necessariamente a independência *global* em relação à mente, isto é, a independência do que é representado em relação a *cada* ocorrência particular de representações (a cada episódio perceptivo ou judicativo). Pode ser a independência de nossos estados mentais em relação a um juízo reflexivo sobre esses estados mentais. A verdade ou falsidade do juízo reflexivo dependem de como estão os estados mentais e o modo como eles estão é independente desse juízo.

O mesmo ponto pode ser apresentado a partir da distinção que antes fizemos entre dois sentidos de ‘independência do que é representado em relação à sua representação’. Independência *em sentido forte* (estrito) é a independência do representado em relação a *cada* ocorrência particular de representações. Independência em sentido fraco (lato) pode ser descrita como a independência da verdade (ou

primeira representação e de algo que é representado por uma segunda, que o primeiro é idêntico ao segundo. Essa caracterização não tem o inconveniente de dizer que o juízo de identidade toma uma coisa como sendo idêntica a outra coisa, mas só ao preço de substituir as expressões ‘uma coisa’ e ‘outra coisa’ pelas expressões *mais vagas* ‘primeiro algo’ e ‘segundo algo’. Como elucidação do que fazemos em um juízo de identidade, não é um grande avanço. Se transpusermos agora essa dificuldade para o caso de *qualquer* juízo (não só os juízos que atribuem características distintas a uma mesma coisa, mas também juízos que representam relações entre coisas distintas), teremos o problema geral que Kant precisava resolver.

¹⁸⁰ KrV. B141.

falsidade) de um juízo em relação ao próprio juízo, em particular, à nossa *consideração* do que é afirmado como verdadeiro. A independência da verdade em relação ao juízo compreende tanto os casos de independência em sentido forte quanto o caso da independência de representações em relação à consideração reflexiva das mesmas.¹⁸¹ Se compreende ainda outros casos de independência é algo que, por enquanto, está indeterminado.

Com base na distinção anterior, é possível contrastar *dois sentidos* de ‘objetividade’. Em sentido lato, objetividade é a propriedade de uma representação que representa o que é verdadeiro ou falso independentemente de sua consideração como verdadeiro ou falso. Em sentido estrito (mais forte, portanto), objetividade é a propriedade de uma representação que representa o que é globalmente independente da mente. A objetividade em sentido forte é um caso da objetividade em sentido amplo: o que independe de cada ocorrência particular de representações é independente de juízos que o representam.¹⁸²

¹⁸¹ Novamente, cumpre chamar atenção que falar de independência da verdade em relação ao juízo não significa esquecer que só há verdade se houver juízo, dado que verdade é, propriamente falando, uma característica dos juízos. Quando dizemos que a verdade do juízo é independente do juízo, queremos dizer que aquilo que torna o juízo verdadeiro (a saber, como estão as coisas representadas pelo juízo) é independente do próprio juízo. Contemporaneamente, costuma-se usar a expressão ‘veritator’ [‘truth-maker’] para designar isso que torna um juízo verdadeiro. Cremos, porém, que o presente comentário nos exime de empregar a nova terminologia, já que é suficiente para esclarecer o sentido em que estamos falando da independência da verdade em relação ao juízo.

¹⁸² Na primeira edição de *Kant’s Transcendental Idealism*, H. Allison apresenta duas distinções muito próximas das que apresentamos acima. Como nós, ele distingue dois sentidos de ‘objetividade’, um amplo e um estrito, mas vai além quando associa esses sentidos, respectivamente, às expressões kantianas ‘validade objetiva [*objektive Gültigkeit*]’ e ‘realidade objetiva [*objektive Realität*]’. Segundo esse autor, validade objetiva é a capacidade de um juízo de ser verdadeiro ou falso. Representações que não são juízos seriam ditas válidas objetivamente por contribuírem para a capacidade que juízos têm de possuírem um valor de verdade. Já a noção de realidade objetiva teria “*um sentido ontológico*” (p.135). Com isso, Allison quer dizer que uma representação é objetivamente real, se representa um *objeto real* e não, por exemplo, um objeto ficcional como um unicórnio. Ademais, a noção de validade objetiva também corresponderia a uma noção de objeto, a noção de *objeto em sentido lógico*, que compreenderia tudo aquilo que pode figurar como sujeito de atribuição de um juízo. Por fim, as duas noções (forte e fraca) de objeto corresponderiam, de maneira geral, aos usos que Kant faz das expressões ‘Gegenstand’ e ‘Objekt’. É notória a proximidade dessa distinção entre dois sentidos de ‘objeto’ com a distinção que introduzimos entre dois sentidos de ‘independência’. Mais clara ainda é a semelhança entre a distinção dos sentidos de ‘objetividade’ que propusemos acima e a respectiva distinção apresentada pelo intérprete.

Não pretendemos fazer aqui uma exegese do texto de Allison, tampouco discutir os problemas filológicos de sua interpretação. Gostaríamos apenas de chamar atenção para uma leitura possível das distinções por ele traçadas que nos parece mais confundir do que esclarecer o texto kantiano. Isso não é nenhuma novidade, tanto que o próprio autor abre mão dessas distinções na segunda edição de seu livro, afirmando que seriam “*enganosas e desnecessárias*” (p.476 n.11). Nosso comentário deverá servir como advertência para que as distinções que fizemos não levem a um problema análogo.

A palavra ‘objeto’ tem um trânsito corrente na filosofia em combinações como ‘objeto intencional’, ‘mero objeto de pensamento’, ‘objeto possível’, ‘objeto inexistente’, etc. O suposto objeto significado por essas expressões não poderia existir independentemente de uma representação desse

Na caracterização de juízo do §19, ‘objetividade’ deve ser compreendida em sentido amplo. Essa noção foi extraída da análise das condições de uso de um conceito. Conceitos são representações gerais (o que é pressuposto mesmo pela Lógica Geral). A generalidade essencial de um conceito é a possibilidade de aplicação de uma regra a vários casos. Toda regra pressupõe um padrão. O padrão é aquilo que independe de uma aplicação particular da regra. Ao empregar um conceito, apresentamos o que *parece* conformar-se ao padrão. Se está ou não conforme, não depende de um emprego particular da regra, não depende de como as coisas parecem, mas de como as coisas são. Se esse é o sentido mais amplo de objetividade, então podemos concluir que uma representação, para ser *objetiva*, deve envolver um *conceito*. Não é possível representar o que *parece ser* o caso, se algum conceito não estiver envolvido nessa representação. Não é possível ter *aparência*, sem conceito.

2) Uma vez esclarecida a noção de objetividade, é possível determinar o que há de peculiar na relação entre representações que constitui um juízo. Trata-se de uma relação entre representações que *pode ser verdadeira*. Para que uma relação entre representações possa ser verdadeira, é necessário que algumas representações ou unidades de representações sejam *objetivas em sentido amplo*.

objeto. Por si só, isso não é um problema. O problema é não reconhecer que essa noção de objeto é parasitária de uma noção de objeto como algo *independente* de representações (pelo menos no sentido fraco que introduzimos acima). Em outras palavras, o problema é não reconhecer que representar *o que quer que seja* exige o emprego de um *conceito* e o uso de conceitos demanda, por sua vez, o conhecimento do caso padrão de *algum* conceito. Ora, um padrão só é padrão se for independente dos juízos que fazemos sobre se algo está conforme o padrão e se essa conformidade ao padrão também for independente dos juízos que fazemos. Assim, só é possível representar algo, se a verdade de um juízo for independente de nossa consideração, mediante o juízo, de algo como verdadeiro. Ademais, só é possível representar algo se alguns de nossos juízos forem *verdadeiros*, pelo menos os juízos que determinam algo como caso padrão do conceito. Podemos resumir isso em uma única fórmula: só é possível representar *o não ser*, se representarmos *o ser*.

O problema com a distinção proposta por Allison é, portanto, não reconhecermos que a noção de objeto em sentido fraco já deve compreender o que é independente da mente. É por isso que falar de ‘independência’ e não de ‘objeto’ parece-nos mais apropriado. Há um problema correlato com a noção de objetividade em sentido fraco. O problema seria admitir que a *capacidade que juízos têm de serem verdadeiros ou falsos* poderia ser compatível com a situação que nenhum juízo fosse verdadeiro. Isso seria pensar a situação em que tudo o que representamos fosse uma quimera, em que *todas* as nossas representações fossem representações de *meros objetos de pensamento*. Se essa não é uma situação possível, deve-se admitir que algumas de nossas representações representam algo independente das próprias representações. Essa independência, vale reforçar, é pelo menos a independência em sentido fraco, isto é, a independência de nossas representações em relação à consciência reflexiva sobre essas representações. Se envolve também independência em sentido forte é algo que não foi demonstrado. Demonstrar isso é uma tarefa que Kant pretendeu realizar na ‘Refutação do Idealismo’.

Por que não caracterizar o juízo simplesmente como uma unidade de representações que é objetiva em sentido lato? Por que fazer esse recuo à noção de possibilidade de verdade, se a própria noção ampla de objetividade já foi caracterizada em termos da independência da verdade ou falsidade em relação à consideração de algo como verdadeiro ou falso? A razão é que Kant admite uma classe especial de juízos cuja verdade depende precisamente da relação entre as representações que compõem esses juízos: a classe dos *juízos analíticos*. O que importa notar é que mesmo os juízos analíticos dependem do uso de conceitos em juízos que são objetivos em sentido amplo. Se conceitos não pudessem ser usados em unidades objetivas (em sentido amplo), não poderia haver sequer juízos analíticos, não haveria unidades de representações que podem ser verdadeiras.¹⁸³

Uma tentativa ousada de simplificar a caracterização kantiana de juízo é dizer que uma unidade de representações constitui um juízo na exata medida em que representa um objeto (uma unidade). À primeira vista, essa fórmula permite compreender claramente qual é a diferença entre uma unidade judicativa entre representações e uma unidade que, como na mera associação, não constitui um juízo: essa última unidade não representa um mesmo objeto. Entender por que a simplificação não é adequada, mesmo para o caso de relações judicativas mais elementares, ajuda a desfazer a impressão de que a definição kantiana seja vaga ou enigmática. O *primeiro* problema é que não são apenas juízos o que representa objetos. As cognições que constituem um juízo também representam objetos. Dizer que uma unidade de representações representa um objeto é no máximo condição para distingui-la da unidade que se constitui pela mera associação entre representações. Assim, para definir juízo, é preciso esclarecer o que distingue a unidade judicativa entre representações e a unidade entre conceitos que constitui um determinado conceito (a unidade entre as notas características de um conceito). Uma maneira de estabelecer essa distinção é dizer que apenas a unidade judicativa representa o que pode ser verdade. O *segundo* problema é que não é precisamente por representar um *objeto* (uma *unidade*) que se constitui a

¹⁸³ Nada nos impede de definir, a partir do sentido amplo de ‘objetividade’, um sentido ainda mais amplo que poderia ser aplicado diretamente a *toda* unidade judicativa entre representações, seja à unidade de juízos analíticos, seja àquela de juízos sintéticos. Seguindo a explicação anterior da caracterização kantiana de juízo, uma sugestão seria a seguinte: objetiva é a unidade entre representações que pode ser verdadeira. Note-se, contudo, que o sentido amplo de objetividade que introduzimos continua sendo o mais importante, pois é ele que contém explicitamente a noção de *independência* do representado em relação a sua representação, noção fundamental para entender o que está envolvido na ideia de uma representação poder ser verdadeira.

unidade judicativa. Mais correto seria dizer que o que é próprio da unidade judicativa é a representação *do que pode ser um objeto* (do que pode ser uma unidade). Com efeito, juízos podem ser falsos, caso em que aquilo que eles representam não ocorre. Juízos falsos representam uma possibilidade não efetivada. Por fim, também é impreciso dizer que o que distingue juízos de outras unidades entre representações é que juízos representam o que pode ser um objeto. Podemos dizer que um conceito também representa o que pode ser um ou mais objetos. Ademais, a possibilidade que alguns juízos representam é antes a de uma *relação* entre objetos do que a possibilidade de *um* objeto.

3) Em terceiro lugar, é preciso esclarecer o que significa dizer que o juízo é o modo de reunir representações em uma unidade da *apercepção*. Considerando que ‘apercepção’ é a expressão kantiana para *autoconsciência*, pode parecer que a nova caracterização de juízo do §19 incorre gratuitamente no erro que se procurava evitar. Não seria uma das exigências de uma caracterização apropriada de juízo evitar tomá-lo necessariamente como uma representação *reflexiva*? Como essa unidade de representações objetiva estaria vinculada à *apercepção*? Uma resposta a essas questões reclama o esclarecimento da noção kantiana de ‘apercepção transcendental’, o que só é possível mediante um exame atento do §16. Por enquanto, o que podemos fazer é apenas sugerir um caminho de interpretação, o qual deverá ser justificado nas próximas seções.

Dizer que o juízo é ou pressupõe a unidade objetiva da *apercepção não* é afirmar que todo juízo faz alguma remissão às próprias representações que o constituem. A referência à *apercepção* é apenas mais um passo no projeto de delimitar a relação judicativa. A intenção é determinar a peculiaridade da unidade (síntese) entre representações que constitui um juízo com base em uma relação que essas representações *podem* ter com uma representação reflexiva.

Em uma primeira tentativa de elucidar a relação peculiar que os elementos de um juízo teriam com essa autoconsciência possível, examinemos a seguinte proposta: diversas representações minhas constituem um juízo na medida em que eu posso tomar consciência do juízo (ou pensamento) que elas constituem, em outras palavras, na medida em que deve ser possível que *eu pense o pensamento que elas constituem*. Deve estar claro que, como caracterização do juízo, essa proposta é circular: pressupõe o que

é um juízo, para simplesmente indicar uma relação possível de seus elementos com um ato reflexivo veiculado pela representação ‘eu penso’. Além disso, a relação com a autoconsciência ali descrita é da mesma espécie que *qualquer* representação ou relação entre representações teria com um ato reflexivo de consciência, inclusive a relação que ocorre por mera associação. Com efeito, qualquer representação ou combinação de representações deve poder ser pensada. Aliás, não há nada que não pode ser pensado. A simples tentativa de pensar em algo que não pode ser pensado exige que pensemos nesse algo. Assim, para usar os termos de Kant, é uma verdade *lógica* ou *analítica* que tudo deve poder ser pensado, seja uma representação, seja uma combinação de representações, seja algo distinto de representações.

Nossa primeira tentativa de explicação fracassa. Não foi possível determinar a peculiaridade da relação judicativa entre representações a partir da relação dessas representações com um ato de autoconsciência. Isso não mostra que a referência à apercepção é um elemento ocioso nessa discussão, mas aponta para a necessidade de entendê-la no contexto em que o §19 se insere. O que sabemos é que Kant pretende distinguir ali a unidade judicativa entre representações de uma unidade não judicativa, em especial, distinguir a unidade judicativa de uma unidade de representações que não representa nada. Uma unidade que não representa nada ou que, pelo menos, não representa uma possibilidade cuja efetivação (ou não efetivação) seja *independente* da própria unidade de representações é o que Kant chama de uma *unidade válida subjetivamente*.¹⁸⁴ A noção de validade subjetiva é introduzida no §18, como uma característica da “*unidade empírica da apercepção*”. Na mesma seção, Kant opõe a unidade empírica da apercepção à “*unidade transcendental da apercepção*”, a qual é ali determinada como uma unidade objetiva. Além disso, no §19, Kant escreve que a relação entre representações que constitui um juízo, a relação objetivamente válida, depende da unidade transcendental da apercepção.¹⁸⁵ Assim, tudo leva a crer que a distinção entre unidades judicativas e unidades não judicativas entre representações está sendo traçada a partir da relação de tais unidades com formas distintas de

¹⁸⁴ Ver *KrV*. B142.

¹⁸⁵ Ver *KrV*. B142.

autoconsciência: a apercepção transcendental e a apercepção empírica. O que nos cabe, então, é esclarecer como essa distinção está sendo feita.¹⁸⁶

A primeira coisa a ser esclarecida é o que significa ‘validade subjetiva’. Já vimos que, no §19, o que é claramente determinado como sendo válido subjetivamente é a unidade entre representações que ocorre por associação.¹⁸⁷ Isso sugere que validade subjetiva, para Kant, é aquela propriedade de uma unidade de representações que não representa *nada*. O fato de um sujeito representar um cachorro às oito horas da manhã e representar um osso às três horas da tarde não implica que o sujeito represente alguma relação entre o cachorro e o osso em questão. A relação temporal que as duas representações (de cachorro e de osso) têm em um mesmo sujeito não constitui *necessariamente* uma unidade representativa. Ela *pode* constituir tal unidade, pois não é razoável admitir que as representações que constituem um juízo não estejam, como toda representação, no tempo. O ponto de Kant é que, se uma relação temporal de representações constitui um juízo, isso não se deve ao fato de ser uma relação temporal, mesmo que seja uma relação temporal de representações em um mesmo sujeito. Ou ainda, o ponto de Kant é que nossa consciência da unidade de representações como uma relação temporal não é a consciência daquilo que torna uma unidade de representações um juízo. A consciência de uma unidade de representações como relacionadas no tempo é o que Kant chama de ‘apercepção empírica’. É uma *autoconsciência*, pois é a consciência reflexiva que temos de nossas próprias representações. É *empírica*, pois o fundamento epistêmico dessa consciência é empírico. Para determinar que eu pensei em um cachorro às oito da manhã e em um osso às três da tarde, é necessário um apelo à experiência (interna, isto é, experiência de meus estados mentais). O juízo ‘eu pensei em um cachorro às oito da manhã e pensei em um osso às três da tarde’ é um juízo empírico.

Isso explica, em parte, a relação que é apresentada no §18 entre a unidade subjetiva de representações e a apercepção empírica. Esclarece, também em parte, a

¹⁸⁶ Desde já, deve-se descartar que a distinção entre a relação com apercepção transcendental e a relação com a apercepção empírica consiste, respectivamente, na diferença entre a relação com a *possibilidade* da autoconsciência e a relação com uma autoconsciência *efetiva*. Deve estar claro, pelas observações anteriores, que *qualquer* unidade de representações tem uma relação com a possibilidade de autoconsciência.

¹⁸⁷ A “[...] relação segundo leis da imaginação reprodutiva (que possui somente validade subjetiva)” [KrV. B141]; a “[...] relação das [...] representações na qual há validade meramente subjetiva, por exemplo, segundo leis da associação” [KrV. B142].

razão da variação no uso que é feito da expressão ‘validade subjetiva’ nas seções 18 e 19. No §18, como vimos, o que é caracterizado como subjetivamente válido é a apercepção empírica. Já no §19, a validade subjetiva é apresentada como característica da unidade entre representações da qual podemos tornar-nos empiricamente conscientes.¹⁸⁸ Um motivo para a variação no vocabulário é que uma unidade temporal entre representações (por exemplo, a que ocorre segundo leis da associação) *pode* ser representativa. O fato é que representações, *enquanto* relacionadas por leis da associação, mas *não porque* associadas segundo tais leis, podem constituir um juízo. Assim, contrastar a unidade representativa com a unidade não representativa não é a melhor maneira de apresentar a distinção visada por Kant. A distinção não é uma distinção de unidades, mas sim de *aspectos* de unidades. E a maneira que Kant encontra para distinguir esses aspectos é distinguir os tipos de consciência desses aspectos: apercepção empírica e apercepção transcendental. Em suma, a apercepção empírica é dita válida subjetivamente porque é a representação daquele *aspecto* de uma unidade de representações que *não* responde pelo fato de ela ser representativa.

É claro que isso ainda não explica de que maneira a relação de representações com a apercepção transcendental permite esclarecer o aspecto representativo de unidades de representações. A razão é que ainda não foi explicado o que é a apercepção transcendental. Como observamos acima, isso só será feito nas seções seguintes, quando examinarmos o §16. Para finalizar essa seção, vamos acrescentar um comentário sobre a noção de validade subjetiva que poderá auxiliar na compreensão dos passos seguintes do argumento kantiano.

4) A explicação anterior do uso da expressão ‘validade subjetiva’ ajuda também a desfazer a impressão de que a caracterização de juízo oferecida no §19 estaria em flagrante contradição com o texto dos *Prolegômenos*.¹⁸⁹ Nesse texto, Kant apresenta a

¹⁸⁸ Na primeira edição de *Kant's Transcendental Idealism*, Allison afirma que “*Kant está aqui* [isto é, no §18] *tratando a unidade empírica da apercepção como equivalente à unidade subjetiva da consciência.*” p.156. Essa identificação não é necessária, como tentaremos mostrar no corpo do texto. Na segunda edição, pp.183-4, o intérprete modifica substancialmente sua leitura, pois defende que a apercepção empírica é uma forma de autoconsciência que não envolve juízo sobre os estados mentais. Deve estar claro, pelo que apresentamos anteriormente, qual o problema que encontramos nessa nova interpretação: se a autoconsciência é a representação de algo, então, ao contrário do que é afirmado por Allison, teria de envolver algum juízo.

¹⁸⁹ *Pl.* §§18-20. A literatura sobre o tema é vasta. Destaco alguns dos textos que julgo indispensáveis (em ordem cronológica): BECK, L.W. ‘Did the Sage of Königsberg Have no Dreams?’, ALLISON, H. *Kant's*

distinção entre duas espécies de juízos empíricos, *juízos de percepção* e *juízos de experiência*. Os primeiros teriam apenas validade subjetiva, enquanto os segundos seriam válidos objetivamente. Ora, se todo juízo é, segundo o §19 da *Crítica*, uma relação de representações objetivamente válida, não deveríamos admitir que a própria noção de juízo de percepção é inconsistente? A resposta é negativa, caso dizer que juízos de percepção são *subjetivamente válidos* seja equivalente a afirmar a dizer que eles representam um *aspecto* das representações que *não* responde pelo fato de tais representações representarem algo. Há boas razões para admitir que é dessa maneira que Kant entende os juízos de percepção nos *Prolegômenos*.

Observe-se, em primeiro lugar, que essa concepção de validade subjetiva é exigida por aqueles juízos que descrevem a *aparência sensível ilusória*. Por exemplo, o juízo ‘parece que a Lua é maior na linha do horizonte’. Suponha que esse juízo seja entretido por um sujeito, S, que *sabe* que a Lua não é maior no horizonte. Se S tem esse conhecimento, S *toma por verdadeiro* que a Lua não é maior no horizonte. Ademais, se S toma por verdadeiro que a Lua não é maior no horizonte, *parece* a S que é correto dizer que a Lua não é maior no horizonte. Mas, mesmo que S saiba que a Lua não muda de tamanho no horizonte, isso não impede que lhe continue *parecendo* que a Lua é maior no horizonte.¹⁹⁰ Como essa situação é possível? Como são compatíveis os dois enunciados (i) ‘parece a S que é correto dizer que a Lua não é maior no horizonte’ e (ii) ‘parece a S que a Lua é maior no horizonte’? A resposta a essa questão reclama a distinção entre dois tipos de aparência: uma é a aparência de que a aplicação de um conceito é correta, aparência que temos quando tomamos algo por verdadeiro (expressa no enunciado i); outra é a aparência que os nossos sentidos nos proporcionam (expressa no enunciado ii). O problema é como entender essa segunda espécie de aparência. Por brevidade, vamos denominá-la ‘aparência sensível’

Transcendental Idealism (1a. e 2a. ed.), LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge*. Ver também: FREUDIGER, J ‘Zum Problem der Wahrnehmungsurteile in Kants theoretische Philosophie’; KOTZIN, R. & BAUMGÄRTNER, J. ‘Sensations and Judgments of Perceptions, Diagnosis and Rehabilitation of Some of Kant’s Misleading Examples’; FAGGION, A. ‘Eu Julgo sobre muita Coisa que não Decido: o problema da objetividade dos juízos em Kant’.

¹⁹⁰ O fenômeno em discussão é o que alguns filósofos denominam contemporaneamente ‘independência da experiência em relação à crença’ [*belief-independence of experience*]. Os defensores do conteúdo representacional não-conceitual apresentam esse fenômeno como um argumento em favor de sua posição e, portanto, como uma objeção ao conceitualismo. Ver CRANE, T. ‘The Non-conceptual Content of Experience’, PEACKOKE, C. ‘Scenarios, Concepts and Perception’, HECK JR., R. ‘Non-conceptual Content and the ‘Space of Reasons’’. A interpretação que apresentaremos da noção kantiana de juízo de percepção pode ser tomada como parte de uma resposta a essa objeção.

Se é correto que toda representação do que parece ser (se toda aparência) depende de um conceito,¹⁹¹ não deveríamos sustentar que a aparência sensível depende da aplicação de um conceito? A resposta é positiva. Mas, nesse caso, não seria necessário dizer que a *aparência* sensível de que a Lua é maior no horizonte nada mais é que um juízo pelo qual se *toma por verdadeiro* que a Lua é maior no horizonte? Se pretendemos que os enunciados (i) e (ii) acima sejam compatíveis, a resposta deve ser negativa. Além disso, a aparência sensível não pode ser simplesmente a mera suposição ou pensamento da possibilidade (ou, em termos kantianos, um juízo problemático) de que a Lua seja maior no horizonte; pois isso não daria conta de seu caráter de *aparência*. Supomos muitas coisas que *não parecem* ocorrer. Não resta, portanto, senão a alternativa de dizer que o enunciado (ii) afirma algo *sobre as sensações* de S.¹⁹² Mais precisamente, a alternativa é que o enunciado afirme que a sensação de S pertence a um *tipo* de sensações que, *em situações normais*, são relacionadas com conceitos para a realização de um juízo sobre como as coisas estão.

Sensações, por si sós, não representam o que *pode* ser independente da representação. A aparência, portanto, não é apresentada pela própria sensação. Mas isso não quer dizer que sensações não tenham um papel na representação do que pode ser independente. Deve haver algum aspecto das sensações que contribua para a cognição, caso contrário, não haveria uso cognitivo de sensações.¹⁹³ E, de fato, nós distinguimos tipos de sensação conforme o papel que elas podem desempenhar na cognição. Em particular, determinamos que sensações que pertencem a um determinado tipo T, quando relacionadas com conceitos, constituem representações de objetos de tipo T*. Por exemplo, sensações visuais em condições de proximidade e luminosidade apropriadas contribuem para representação da forma espacial dos objetos. No entanto, essa divisão das sensações em tipos não implica que as sensações representam, por si

¹⁹¹ Defendemos essa tese acima, primeiro capítulo, pp.52-9 e nota 182, a partir da premissa que toda representação de aparência supõe a representação de uma realidade e toda representação de realidade pressupõe a aplicação de um conceito. Toda aparência (em particular, a aparência sensível) supõe uma realidade. Só faz sentido dizer que o graveto *parece* quebrado aos nossos olhos, se fizer sentido dizer que o graveto *está* quebrado. Se a experiência apresenta alguma aparência (apresenta algo como *parecendo* assim e assado), ela teria que apresentar o que conta como realidade (o que conta como *sendo* assim e assado). Ora, a apresentação de que algo parece ser de certo modo, de sorte que pode ser realmente daquele modo (e também pode não ser) é o que faz um conceito. Essa distinção entre parecer e ser é o que constitui a normatividade de uma regra conceitual. Assim, se a experiência apresenta alguma aparência, ela já envolve conceito.

¹⁹² Ver GUERZONI, J.A. 'Juízo e Proposição', p.103; 'A Essência Lógica do Juízo: Algumas Observações acerca do §19 da Dedução Transcendental (B)' p.145.

¹⁹³ Ver primeiro capítulo, 1.2.

mesmas, o que é independente da representação. Só é possível distinguir esse aspecto das sensações que contribui para representação de objetos pensando em *como elas estão relacionadas com conceitos* para representar tipos de objetos.¹⁹⁴

Nossa experiência pressupõe princípios que estabelecem exatamente esse vínculo entre tipos de sensação (aspectos das sensações) e tipos de objetos. Ocorre, no entanto, que, em algumas situações, tais princípios entram em conflito. Uma sensação de tipo T que, conforme o princípio P1, seria relacionada a um objeto de tipo T* pode ser relacionada, pelo princípio P2, com uma realidade que não é de tipo T*. No exemplo em discussão, um princípio diz que, em certas condições normais, nossa visão permite determinar corretamente o tamanho dos objetos. Outro princípio diz que sensações visuais, em condições normais, não determinam que um astro celeste observado muda de tamanho conforme a alteração da posição do observador (pela rotação do astro em que ele está). Quando os princípios são incompatíveis em relação a um caso, preferimos um princípio e determinamos o caso como exceção à regra expressa pelo outro princípio. A regra P1 exige que todas sensações de certo tipo T, em certas condições, estejam relacionadas com realidade de tipo T*. Quando temos a exceção a P1, *parece* que a sensação deveria estar relacionada com a realidade de tipo T*, pois a sensação é do tipo T e satisfaz as condições normais (observe-se que condições normais não são determinadas *ad hoc*). Parece, mas *não está*, uma vez que a decisão por determinar o caso de acordo com o princípio P2 determina que a sensação em questão é uma exceção ao princípio P1. Daí a aparência de que a Lua está maior no horizonte.¹⁹⁵

Voltemos ao enunciado (ii). Ele expressa que Lua parece estar maior no horizonte, mesmo S sabendo que isso não é o caso. O enunciado expressa que S tem uma sensação de um tipo T que, conforme o princípio P1, é base, em situações normais, para representação de uma realidade de tipo T*, mas que, na situação em questão, é uma *exceção* ao princípio P1. Quando pensamos que nossos sentidos nos iludem, pensamos

¹⁹⁴ Se também a representação daquele aspecto das sensações que Kant chama de ‘subjeto das sensações’ [ver *KU*. Bxlii-xliii; §3, B8-9; *MS*. B2-3. Ver também primeiro capítulo, 1.2] depende de pensar a representação de objetos é uma questão teórica e exegeticamente mais complexa, que não discutiremos aqui.

¹⁹⁵ Alguém poderia contestar que essa explicação não permite distinguir o caso da ilusão do simples erro no uso dos sentidos. Cremos que a diferença é seguinte: no caso do erro dos sentidos, o que ocorre é que *não seguimos corretamente* o princípio P1. No caso da ilusão, temos uma sensação que, se considerássemos apenas o princípio P1, estaria em conformidade com o princípio e determinaria que o objeto é de tipo T*. No entanto, como consideramos também o princípio P2, devemos tratar a sensação como uma *exceção* a P1.

nessa exceção. A natureza ou aspectos das sensações que os princípios associam com realidades, por si sós, não são representativos de algo que pode ser independente. Só são representativos, quando conectados com *conceitos* e quando satisfazem certos *princípios*. Daí que o juízo sobre aparência sensível ilusória trata de um aspecto das sensações que, por si só, não é representativo.¹⁹⁶ Ora, esse é um aspecto não representativo das sensações, estejam elas sendo usadas cognitivamente ou não (seja quando determinamos as sensações por conceitos para, conforme princípios, representar objetos, seja quando consideramos que uma sensação é ilusória). Assim, se entendermos os *juízos de percepção* como juízos que tratam *desse aspecto* (estejamos falando desse aspecto no caso da ilusão ou no caso em que não há ilusão), o juízo trata de algo que *não é representativo*. Isso explicaria o que Kant quer dizer quando afirma que juízos de percepção seriam *apenas subjetivamente válidos*.

Nesse momento, não poderíamos deixar de acrescentar um comentário sobre uma passagem dos *Prolegômenos* que parece contradizer o que vimos sustentando até aqui. Eis o texto:

Todos nossos juízos são primeiramente meros juízos de percepção: valem apenas para nós, isto é, para nosso sujeito e só depois lhes damos uma nova relação, a saber, com um objeto e queremos que ele deva ser sempre válido para nós e igualmente para todos; pois, se um juízo concorda com um objeto, todos os juízos sobre o mesmo objeto também devem concordar entre si e, assim, a validade objetiva do juízo de experiência nada mais significa que a validade universal necessária do mesmo.¹⁹⁷

O problema, deve estar claro, reside na afirmação irrestrita segundo a qual *todos* os nossos juízos são, em primeiro lugar, juízos de percepção. Frente a isso, como poderíamos sustentar que, para Kant, juízos de percepção necessariamente *pressupõem* juízos sobre objetos? Isso não seria o mesmo que defender que juízos de percepção

¹⁹⁶ Aspecto que Kant denominaria *causa subjetiva*, para contrastá-lo com *fundamento* do juízo [ver *KrV*. A821/B849]. A causa é aquilo que, na sensação, pode influenciar o uso de conceitos. A influência da sensibilidade sobre o entendimento é o que ocorre, segundo Kant, em toda ilusão [ver *KrV*. A293-4/B350-1] A *persuasão*, que é uma ilusão, ocorre quando tomamos uma causa por uma razão, uma causa subjetiva por um fundamento objetivo [ver *KrV*. A821/B849]. Cremos que também não seria equivocado dizer que a distinção entre *condições causais* da cognição e *fundamento* da cognição é o que Gareth Evans tem em vista quando afirma que o elo de informação [*information link*] não é suficiente para a discriminação de objetos. Ver EVANS, G. *The Varieties of Reference*, p.170, p.267. Ver também primeiro capítulo, p.27, n.30.

¹⁹⁷ *Pl.* §18, Ak. iv, p.298.

dependem de juízos de experiência, o que excluiria a prioridade dos primeiros frente aos segundos?

Defendemos acima que conceitos são primeiramente empregados para representar algo que é *independente* de nossa consideração (asserção). Disso se pode concluir que conceitos são usados inicialmente, se não para representar objetos independentes da mente, ao menos para representar os nossos estados mentais. Mas é essencial que a representação reflexiva que é constituída por esse uso dos conceitos seja uma consciência de representações que *independem* da própria consciência. Em outras palavras, se os primeiros usos de conceitos não constituem representações de objetos independentes da mente, constituem pelo menos aquilo que Kant denominou ‘*experiência interna*’.¹⁹⁸ Logo, todo juízo de percepção já pressupõe um juízo de experiência.

Só nos resta, portanto, uma maneira de encontrar compatibilidade entre a passagem citada dos *Prolegômenos* e o texto da *Crítica da Razão Pura*. Devemos entender a formulação kantiana nos *Prolegômenos* como parte de uma estratégia retórica.¹⁹⁹ A estratégia parte da tentativa de supor que tudo que representamos seja mera aparência e que, se sabemos alguma coisa, isso não vai muito além da constatação de aparências. Essa suposição terminaria por revelar-se improcedente, já que haveria um *argumento* para mostrar que só há representação de aparências se houver representação de uma realidade independente de representações. Além disso, esse argumento mostraria que a representação de aparências depende do uso de *conceitos* e *princípios*, dentre os quais os conceitos puros do entendimento e princípios como o da causalidade e da permanência na mudança. Uma aplicação do resultado desse argumento seria o caso que analisamos anteriormente da *aparência* que a Lua é maior na linha do horizonte. Essa representação depende de conceitos e princípios que relacionam tipos de sensação com certos tipos de objetos, princípios que determinam seja relações causais entre os astros celestes (ou ainda, a ausência de certas relações causais), seja a permanência das dimensões da Lua face à rotação da Terra. O que corresponderia a esse

¹⁹⁸ KrV. B278.

¹⁹⁹ O que, diga-se de passagem, não seria de estranhar em uma obra de divulgação que, como escreve o autor no ‘Prefácio’, visa sanar a queixa de impopularidade que marcou a recepção da *Crítica da Razão Pura*. Além disso, Kant observa, o que já está implícito no próprio título, que os *Prolegômenos* devem ser tomados como “*meros exercícios preliminares*” para o estudo completo e sistemático realizado na *Crítica*.

argumento na *Crítica da Razão Pura* são os argumentos apresentados na ‘Dedução Transcendental’ e na ‘Analítica dos Princípios’.²⁰⁰

Encerraremos aqui nossa discussão da definição kantiana de juízo. Já dispomos de elementos suficientes para dar início ao exame do argumento da ‘Dedução Transcendental’.

2.3. A estrutura da ‘Dedução Transcendental’:

O principal objetivo da presente seção é assentar as bases para a elucidação da noção kantiana de *apercepção transcendental*. Para tanto, será necessário examinar o contexto em que essa noção é introduzida, o capítulo que corresponde à Dedução dos Conceitos Puros do Entendimento, também denominada ‘Dedução Transcendental’. Nossa estratégia é determinar o sentido das expressões a partir do papel que elas

²⁰⁰ Por fim, tomar a passagem dos *Prolegômenos* em sentido literal tem consequências para a compreensão do argumento da ‘Refutação do Idealismo’. O objetivo da Refutação é, nas palavras de Kant, mostrar que “*a experiência interna em geral só é possível pela experiência externa em geral*” [KrV. B278-9]. Há três alternativas de compreensão da relação entre juízo e experiência para quem atribui a Kant a tese da prioridade dos juízos de percepção: (a) juízo de percepção não implica experiência interna; (b) juízo de percepção implica experiência interna, mas experiência não exige juízo de experiência (interna); (c) juízo de percepção implica experiência interna e experiência interna exige juízo de experiência (interna).²⁰⁰ [Essas três vias de interpretação são extraídas a partir de uma combinação simples entre o seguinte par de alternativas: (i) admite-se ou não que juízos de percepção implicam experiência interna; (ii) admite-se ou não que experiência implica juízo.]

A primeira alternativa não se sustenta, pois envolve atribuir a um sujeito juízos que no mínimo apresentam certas possibilidades sem que o sujeito tenha *qualquer representação* de algo independente (mesmo que apenas independente em relação a uma consciência reflexiva). A terceira alternativa não pode ser aceita pelo defensor da interpretação literal da passagem dos *Prolegômenos*. Com efeito, se juízo de percepção implica experiência interna e experiência interna já implica juízo de experiência (interna), então juízo de percepção pressupõe juízo de experiência, pelo menos, juízo de experiência interna. Ora, mas se o argumento da ‘Refutação do Idealismo’ mostra que experiência interna pressupõe experiência externa e se dispomos de juízo de experiência interna, é razoável concluir que dispomos de juízo de experiência externa. Logo, na terceira alternativa, juízo de percepção exige juízo de experiência interna e externa.

Resta a segunda alternativa. Ela exige uma leitura particular da ‘Refutação do Idealismo’, segundo a qual o argumento kantiano não poderia proceder a partir das condições *intelectuais* do conhecimento sobre os estados internos. A suposição é que a experiência, pelo menos a interna, não seria constituída por juízos. Assim, o argumento teria de mostrar, a partir tão somente de condições sensíveis, que temos experiência de objetos espaciais. Isso significa que o argumento não poderia valer-se de condições do *conhecimento judicativo* (conhecimento de verdades) sobre o objeto da experiência interna. Essa é a leitura que cabe ao defensor da interpretação literal da passagem dos *Prolegômenos*. É também a leitura que deve ser defendida pelos intérpretes que encontram na doutrina kantiana da intuição a admissão de conteúdos representacionais não-conceituais. Quando discutirmos o argumento da ‘Refutação’, examinaremos esse ponto com maior detalhe.

exercem nos argumentos em que são empregadas. Assim, para determinar o sentido da expressão ‘apercepção transcendental’, teremos de elucidar a estrutura da Dedução Transcendental. Essa análise será o primeiro passo em direção ao esclarecimento da distinção entre apercepção transcendental e apercepção empírica, distinção que será discutida mais diretamente na próxima seção.

Para apresentar a estrutura da Dedução Transcendental, convém ter clareza sobre o propósito do argumento. Isso, por sua vez, exige esclarecer, pelo menos em linhas gerais, o caminho que leva Kant à questão que motiva a Dedução. A questão é apresentada no §13. Trata-se do problema de justificar a relação dos conceitos puros do entendimento com objetos. No §10, seção que comporta, conforme a designação estabelecida na segunda edição, a Dedução Metafísica dos conceitos puros do entendimento, são introduzidos os conceitos puros fundamentais, também denominados ‘categorias’. Em seguida, no §13, Kant apresenta o problema da *validade objetiva* das categorias, isto é, a questão sobre a *legitimidade da relação das categorias com objetos*. O problema está essencialmente vinculado ao caráter puro ou *a priori* de tais conceitos. Dizer que são puros ou *a priori* é dizer que sua relação com objetos não pode estar fundamentada na experiência (ou antes, na sensação, isto é, no efeito da afecção dos objetos sobre nossos sentidos). Que a relação das categorias com objetos deva ser fundamentada independentemente da experiência já é evidenciado pelo modo como esses conceitos foram introduzidos por Kant: “[n]a dedução metafísica, foi posta em evidência a origem das categorias a priori em geral mediante o seu pleno acordo com as funções lógicas do entendimento”.²⁰¹

Nessa passagem, Kant faz referência ao método de descoberta das categorias a partir da distinção entre as *funções do entendimento nos juízos*. Uma função do entendimento pode ser entendida como uma unidade entre distintas representações do entendimento (isto é, entre conceitos), ou antes, como a unidade do ato pelo qual se produz a unidade entre essas representações.²⁰² Na medida em que a relação entre conceitos constitui uma unidade judicativa, podemos denominar essa unidade de ‘função do entendimento no juízo’. Assim, as distintas funções do entendimento nos juízos são as distintas maneiras de produzir unidades judicativas entre conceitos. Segundo Kant, são doze as funções lógicas do entendimento nos juízos. A distinção

²⁰¹ *KrV*. B159.

²⁰² *KrV*. A68-9/B93-4.

dessas funções é uma tarefa que cabe à Lógica Geral, uma vez que o conhecimento dos diferentes modos de produzir unidade entre conceitos nos juízos não depende de uma investigação sobre a natureza da relação de conceitos com objetos, mas simplesmente da pressuposição de que conceitos, enquanto representações *gerais*, podem estar relacionados com vários objetos. A tábua completa das doze funções do juízo é apresentada no §9.²⁰³

A partir das doze funções de unidade das representações nos juízos, são determinados doze conceitos puros originários ou categorias. Kant não fornece uma explicação individualizada de como cada categoria corresponde a uma função lógica específica. Em vez disso, ele apresenta um argumento geral que visa mostrar que toda função do entendimento em um juízo determina certas condições da relação do juízo com objetos. O exame dessas condições revela que a relação de juízos com objetos depende do emprego de certos conceitos, as categorias. Em outras palavras, o argumento mostra que, se nossos juízos representam objetos, então há doze conceitos muito gerais mediante os quais pensamos os objetos representados nesses juízos. Isso não quer dizer que todos os doze conceitos devem ser empregados em cada pensamento. Significa apenas que um determinado pensamento deve empregar aquelas categorias que correspondem às funções do julgar próprias do pensamento em questão.

Se o argumento do §10 trata de condições específicas da relação do entendimento com objetos, então a investigação não mais ocorre no âmbito estrito da Lógica Geral. A Dedução Metafísica é já uma investigação lógico transcendental. Ela relaciona explicitamente o que é distinguido pela Lógica Geral, as funções lógicas do julgar, com as condições da objetividade das representações intelectuais que perfazem o

²⁰³ Em razão do escopo do presente trabalho, não trataremos das dificuldades teóricas e exegéticas envolvidas na distinção das funções lógicas do juízo. Em especial, não vamos discutir se é ou não correta a proposta de *distinguir* as funções do juízo e determinar a *completude* da tábua dessas funções a partir tão somente de uma consideração *lógico geral*. A ocasião recomenda, no entanto, uma indicação bibliográfica. Com respeito à suficiência da Lógica Geral para a *distinção* das funções lógicas do juízo, ver a tese de doutorado 'Juízo, Categoria e Existência: A Resposta Kantiana ao Argumento Ontológico à Luz da Dedução Metafísica', de Silvia Altmann. Com respeito à *completude* da tábua do juízo, ver: REICH, K, *The Completeness of Kant's Table of Judgments*; WOLFF, M. *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*.

Talvez também seja oportuno destacar que nossa análise subsequente pressupõe, mas não justifica, que a estratégia argumentativa kantiana é consistente. A estratégia consiste em determinar certos conceitos a partir do modo como representações são relacionadas entre si para a constituição de juízos. Por exemplo, a categoria de substância, que é a única de que nos ocuparemos com mais detalhe, é introduzida por Kant como uma condição da relação de juízos categóricos (da forma 'S é P') com objetos. É apenas em um segundo momento que é introduzida, a partir do exame sobre o modo como um juízo categórico relaciona-se com objetos de nossa intuição sensível, a categoria esquematizada da substância, isto é, a representação conceitual da *permanência*.

tema da Lógica Transcendental.²⁰⁴ Como observamos anteriormente,²⁰⁵ a Lógica Transcendental trata dos fundamentos *a priori* da relação de conceitos com objetos, o que inclui investigar *se há* tais fundamentos *a priori*. O que encontramos no §10 é o primeiro movimento na execução desse projeto.

É importante notar que a investigação não pretende determinar se os juízos estão ou não relacionados com objetos. Segundo Kant, a existência de objetos é uma questão que só podemos decidir *empiricamente*.²⁰⁶ Ora, perguntar pela existência de objetos equivale a perguntar se pensamos objetos. A afirmação que o pensamento está relacionado com objetos *não* é, portanto, uma premissa do argumento. Antes, o que se pretende estabelecer é a verdade de um condicional: se pensamos objetos, então certas condições devem ser satisfeitas por nossas capacidades de representação. Mais importante, a alegação de Kant é que, mesmo partindo de uma pressuposição empírica, é possível determinar *a priori* (independentemente da experiência) condições gerais da relação do entendimento com objetos. Essas condições poderiam ser determinadas *a priori* porque dependeriam exclusivamente de resultados da Lógica Geral e da tese que só há representação de objetos mediante conceitos e intuições.

Note-se que essa última não é senão a tese da complementaridade. Cabe aqui um comentário sobre a afirmação que seu fundamento seria *a priori*. Na reconstrução que propusemos acima,²⁰⁷ analisamos a tese em dois momentos: (i) conceitos só representam objetos mediante intuições; (ii) intuições só representam objetos mediante conceitos. Uma das razões que apresentamos em favor do primeiro enunciado, (i), foi o papel que *nossos sentidos* cumprem na discriminação dos casos de um conceito. Isso parece frustrar a pretensão de uma fundamentação *a priori*, pelo menos se tomarmos ‘*a priori*’ no sentido estrito, em que equivale a ‘*absolutamente independente da experiência*’. No entanto, talvez Kant entendesse que essa referência aos nossos sentidos, embora pudesse ajudar a ilustrar a tese, não seria essencial para sua demonstração. Necessário para prova seria simplesmente a constatação do papel cognitivo que nossa intuição sensível teria em comum com qualquer intuição *derivativa*: ser uma representação sem a qual não seria possível discriminar um caso (e.g., o caso

²⁰⁴ Ver *KrV*. A76-7/B102.

²⁰⁵ Ver pp.92-3.

²⁰⁶ *KrV*. B272.

²⁰⁷ Ver primeiro capítulo, seções 1.3 e 1.4.

padrão) de um conceito de tudo mais. Ademais, uma descrição análoga poderia ser estendida à justificação do segundo enunciado, (ii): embora a referência a conceitos *empíricos* pudesse contribuir para a ilustração da tese, não seria essencial para sua demonstração, pois esta dependeria apenas do reconhecimento de que a normatividade dos conceitos é condição necessária da representação de algo independente.²⁰⁸

Feitas essas considerações, podemos parafrasear o argumento da ‘Dedução Metafísica’ (§10) nos seguintes termos. Suponha que nosso pensamento esteja relacionado com objetos. A Lógica Geral distingue doze maneiras fundamentais de relacionar conceitos para a constituição de pensamentos (juízos). Funções do entendimento em juízos são maneiras de reunir conceitos de tal modo que dessa reunião resultam unidades representativas, isto é, unidades entre conceitos que representam algo que não seria representado caso considerássemos os mesmos conceitos independentemente de sua combinação em juízos. Unidades entre conceitos em juízos representam possibilidades de combinação entre os objetos representados por tais conceitos.²⁰⁹ Além disso, se pensamentos estão relacionados com objetos, os conceitos que os compõem relacionam-se com objetos na medida em que determinam o múltiplo da intuição (tese da complementaridade). Se conceitos só representam mediante intuições, uma unidade entre conceitos não seria capaz de representar a possibilidade de uma combinação entre objetos, se as intuições vinculadas a esses conceitos não fossem relacionadas entre si de uma maneira correspondente ao modo como os conceitos relacionam-se entre si. Em outras palavras, para representar uma possibilidade de combinação entre objetos, não basta combinar representações gerais, é preciso que representações singulares também sejam combinadas. Essa unidade entre as intuições correspondentes aos conceitos em um juízo é também uma unidade representativa e não ocorre por mera associação. Ocorre na exata medida em que se representa a

²⁰⁸ As duas faces da tese da complementaridade, enunciados (i) e (ii), tratam da relação entre conceitos, intuições e objetos. Além disso, esses enunciados seriam fundamentados *a priori*. Deve estar claro, assim, que a demonstração da tese da complementaridade seria parte das investigações da Lógica Transcendental (o que não exclui que a Estética Transcendental também tenha um papel nessa demonstração).

²⁰⁹ Empregamos aqui a expressão ‘*possibilidades de combinação entre objetos*’ para tornar mais clara a exposição do argumento. Mais correto seria empregar a expressão ‘*possibilidades relativas a objetos*’. A razão é que nem todo juízo relaciona objetos. Isso ficará mais claro a seguir, quando tratarmos dos juízos categóricos. O juízo categórico *não pressupõe* a realidade da característica que é atribuída ao objeto representado pelo conceito do sujeito. Antes, o que o juízo categórico faz é representar a *possibilidade* dessa característica e, eventualmente, *asserir* sua efetivação. Dizer que o juízo categórico representa a combinação entre objetos sugere falsamente que o juízo já pressupõe a realidade do objeto e de sua característica, para só afirmar a possibilidade de sua relação.

possibilidade de uma combinação entre os objetos. Uma combinação entre objetos é algo *independente* da consideração que é feita da mesma em um juízo. Assim, a representação da possibilidade dessa combinação é uma cognição (complexa) e depende, como toda cognição, de intuição e conceito (tese da complementaridade). O conceito que representa (expressa de modo geral) o modo de combinação em que os objetos devem estar reunidos para que o juízo seja verdadeiro é um conceito *puro* ou *a priori*, pois sua relação com objetos é determinada *a priori* como condição da relação do pensamento com objetos.

Kant condensa esse argumento nas seguintes linhas:

A mesma função que num juízo dá unidade às diversas representações também dá, numa intuição, unidade à mera síntese de diversas representações: tal unidade, expressa de modo geral, denomina-se o conceito puro do entendimento.²¹⁰

Tomemos, por exemplo, a função lógica que caracteriza um juízo categórico: ‘S é P’. A unidade judicativa entre os conceitos ‘S’ e ‘P’ representa que aquilo que é S tem a característica P. O que pensamos por conceitos é sempre algo singular,²¹¹ ainda que o conceito o represente de maneira geral. Não há objetos gerais. Consideremos, assim, um desses singulares que pensamos pelo conceito ‘S’. O objeto S em questão é pensado no juízo categórico como possuindo a característica P. Essa característica, se real, também é algo singular. Não há características gerais com as quais objetos têm relações. Objetos são singulares e as características que eles podem possuir também são singulares. É importante notar, contudo, que o juízo *não garante nem pressupõe* a realidade dessa característica singular P que é atribuída ao objeto S. Mais correto seria dizer que o juízo *propõe* que ela seja real. A singularidade da característica é tributária da singularidade do objeto. Assim, a característica só é real, se o objeto a possui. Se o objeto não possui a característica, simplesmente não há tal característica. Pode ocorrer que outro objeto tenha uma característica singular do mesmo *tipo*. Mas essa será a característica do outro objeto, não do objeto S de que estamos tratando. Em suma, o que o juízo categórico faz

²¹⁰ *KrV*. A79/B104-5.

²¹¹ É o que decorre da tese que conceitos só representam objetos na medida em que estão relacionados com a intuição. Ver primeiro capítulo, seção 1.3, item 3.

é apresentar a *possibilidade* que o objeto S tenha uma característica singular P. Essa característica só é real, se o juízo for verdadeiro.²¹²

A característica singular P que atribuímos ao objeto S não é uma realidade independente do objeto S, não é uma realidade que representamos independentemente de representá-la como pertencendo a S. Ora, essa é a relação que há entre um *acidente* e a *substância* à qual ele inere. Acidentes são aspectos de um objeto que são reais somente enquanto o objeto possui esses aspectos. Essa relação de dependência não implica, obviamente, a dependência na ordem inversa. O fato de determinada característica P só ter realidade se for característica do objeto S não implica que o objeto S só tem realidade se possuir a característica P.

Além disso, o que a função lógica do juízo categórico (predicação) determina é que a característica P seja pensada como uma característica *contingente* do objeto ao qual é atribuída. Isso decorre da *independência* do objeto em relação aos conceitos que lhe são atribuídos. Se a realidade do objeto não fosse independente da realidade dos conceitos que lhe são atribuídos, toda atribuição de um conceito ao objeto seria analiticamente verdadeira ou analiticamente falsa. Se conceitos são atribuídos a uma realidade x independente desses conceitos, abrem-se duas possibilidades: podemos pensar que o conceito aplica-se verdadeiramente e podemos pensar que o conceito aplica-se falsamente à realidade x. Em outras palavras, se o conceito representa uma característica P, podemos pensar que o objeto x possui a característica P e podemos pensar que o objeto não possui a característica P.

²¹² Nesse momento, talvez seja prudente acrescentar algumas palavras sobre o clássico problema da possibilidade do discurso falso. Afinal, alguém poderia argumentar: “se o juízo atribui uma característica singular P a um objeto S, então o juízo já pressupõe a realidade da característica. Desse modo, se a característica só fosse real caso o objeto S possuísse a característica, então o juízo não poderia ser falso.” Como é possível representar uma característica singular mesmo que ela não seja real? A resposta é que representamos a característica por um *conceito*. A consideração do uso de conceitos elementares pode auxiliar na compreensão dessa resposta. O uso mais básico de um conceito ‘P’ se faz pela comparação de objetos com casos padrão de ‘P’. Para tanto, o objeto que serve como padrão deve possuir a característica que é representada pelo conceito ‘P’. Mais exatamente, o objeto que serve de padrão possui uma característica singular cuja representação geral é o conceito ‘P’. Nós usamos essa representação geral na medida em que comparamos o objeto com o caso padrão. A comparação consiste na tentativa de determinar se o objeto é do mesmo *tipo* que o objeto que admitimos como padrão, isto é, se o objeto tem uma característica *singular* do mesmo *tipo* que a característica singular do caso padrão. Essa tentativa está amparada na realidade da característica singular do caso padrão. Tentar determinar se o objeto é *como* (do mesmo tipo que) o caso padrão não pressupõe que o objeto possua a característica que o tornaria *como* o caso padrão. A comparação apresenta a *possibilidade* que o objeto possua a característica que o tornaria como o caso padrão.

Alguém poderia objetar que o fato de o objeto ser independente dos conceitos não implica que toda característica P que atribuímos ao objeto seja contingente. Segundo essa objeção, mesmo que a característica P fosse uma propriedade essencial do objeto, o objeto seria independente da aplicação do conceito 'P': o fato de possuir a característica necessária P não dependeria de nossa atividade conceitual. A objeção também poderia ser formulada nos seguintes termos: “é correto dizer que, se o objeto fosse completamente dependente dos conceitos que lhe são atribuídos, toda aplicação de conceitos ao objeto seria analítica. Disso se segue que, se há juízo sintético, o objeto é independente dos conceitos que lhe são atribuídos. Mas daí *não* se segue a inversa: que, se o objeto é independente, então o juízo é sintético.”

Para responder a essa objeção, é preciso distinguir o que é determinado pela função lógica do juízo categórico do que não pertence ao escopo dessa determinação. A tentativa de aplicação de um conceito a uma realidade independente supõe duas possibilidades: que a aplicação seja correta e que a aplicação seja incorreta. Isso implica a possibilidade de pensar que a realidade em questão possui a característica representada pelo conceito, bem como a possibilidade de pensar que a mesma realidade não possui a característica. Essa possibilidade é meramente *lógica* e não exclui que, em um *outro sentido (físico, biológico, etc.)*, a característica representada seja uma propriedade necessária do objeto. O que não se pode perder de vista é que o fato de uma característica ser necessária a um objeto não nos impede de *pensar* que o mesmo objeto não possua a característica em questão. Por exemplo, aquilo que estamos habituados a chamar de cachorro pode, com o avanço da Biologia, ser classificado em outras espécies. Pensar essa possibilidade requer pensar que as realidades que atualmente reconhecemos como cachorros não sejam mais corretamente caracterizadas como cachorros.²¹³

²¹³ As únicas características de objetos que são *logicamente necessárias* são as características representadas pelos conceitos puros do entendimento. Há também um sentido *metafísico* (ou ainda, *transcendental*) em que se pode dizer que propriedades são necessárias, embora não logicamente necessárias. É nesse sentido que podemos dizer que espacialidade e temporalidade são características necessárias de objetos empíricos. Pensar essa necessidade é pensar tais objetos como dependentes de nossas representações. A dependência, nesse caso, não é a dependência empírica entre a realidade de um objeto e nossas cognições. Tampouco é uma dependência em sentido estritamente lógico. Antes, é o que Kant denominaria de 'dependência transcendental'. *Não* é logicamente necessário pensar os objetos empíricos como transcendentalmente dependentes de representações. Se fosse logicamente necessário, a tese do idealismo transcendental seria um princípio *analítico* e o realismo transcendental teria de ser relegado a um contra senso.

Por fim, observe que é possível que o conceito ‘S’ no juízo categórico ‘S é P’, embora seja ali usado para representar o objeto de que trata o juízo, poderia ser usado em outro juízo para representar um acidente do mesmo objeto. Por exemplo, o conceito de ‘ciclista’, que é usado no juízo ‘este ciclista é brasileiro’ para representar o objeto ao qual estamos atribuindo a característica *ser brasileiro*, pode ser usado, no juízo ‘este homem é ciclista’, para atribuir uma característica accidental ao mesmo objeto de que tratava o juízo anterior. Donde, o fato que o conceito do sujeito em um juízo categórico represente uma característica accidental do objeto não implica que o objeto seja um acidente de algo mais. Antes, o objeto é representado pelo conceito ‘S’ como uma realidade independente de certos aspectos, aspectos accidentais que podem ser atribuídos àquela realidade mediante o conceito do predicado. Pelo juízo categórico, portanto, representamos a relação entre substâncias e seus acidentes. Isso explica de que maneira a categoria de substância (ou ainda, a representação da relação entre substância e acidente) é empregada em um juízo categórico.²¹⁴

O que tanto a reconstrução do argumento geral da ‘Dedução Metafísica’ quanto sua ilustração no caso da categoria de substância sugerem é que já teríamos no §10 uma justificação *a priori* da relação entre categorias e objetos. Ao que tudo indica, a própria introdução dos conceitos puros do entendimento na *Crítica da Razão Pura* (§10) seria realizada através de um argumento que justificaria a relação desses conceitos com objetos. Mas, se isso é correto, por que Kant apresentaria, no §13, um problema relativo à legitimidade da relação dos conceitos puros com objetos? Por que Kant precisaria de uma Dedução Transcendental, se a Dedução Metafísica, ao que parece, já demonstra

²¹⁴ Essa maneira de compreender os juízos categóricos permite esclarecer uma observação que fizemos anteriormente sobre o papel da representação do sujeito nesses juízos [ver pp.99-100]. A representação do sujeito no juízo ‘o S é P’ representa um objeto. A esse objeto, o juízo atribui a característica P. Se o juízo é verdadeiro, o objeto de que trata o juízo é uma totalidade que inclui, como um de seus aspectos, a característica P. Se o juízo é falso, o objeto de que trata o juízo é uma totalidade que não inclui a característica P. Há uma diferença entre as totalidades representadas nos dois casos, o que não impede que sejam a *mesma* totalidade. São a mesma totalidade, pois é o mesmo objeto que está sendo representado nos dois casos: o objeto que é introduzido pela representação do sujeito. O que nos importa aqui não é a questão de como poderia ser o *mesmo* objeto, dado que as totalidades são distintas. Uma resposta a essa questão seria: “é isso o que significa dizer que a característica P é accidental”. O que nos importa, antes, é compreender o que é exigido pela *representação* do objeto. O que representamos nas duas situações (da verdade e da falsidade do juízo, ou, equivalentemente, o que pensamos pelo juízo e por sua negação) são totalidades distintas, ainda que o objeto seja mesmo. O que garante que estamos pensando no mesmo objeto é a representação do sujeito. A representação do sujeito representa o objeto, que é uma *totalidade*, ainda que o represente apenas como um *todo* (isto é, não detalhadamente cada um dos aspectos que constituem essa totalidade). Para tanto, a representação do sujeito deve ser capaz de representar o mesmo objeto, independentemente de se a totalidade é aquela que possui a característica P ou a que não possui. Para representar o mesmo objeto, não importando se a totalidade tem ou não a característica P, a representação do sujeito deve conter uma *regra* de identidade da referência.

que a relação do pensamento com objetos depende de certos conceitos pelos quais pensamos tais objetos, conceitos que são ditos *puros* ou *a priori* justamente porque é demonstrado *a priori* que sua relação com objetos é uma condição necessária da relação entre o pensamento e objetos?

A resposta exige adotar alguma das seguintes hipóteses de interpretação. Conforme a primeira, Dedução Metafísica e Dedução Transcendental justificam relações distintas, ou melhor, aspectos distintos da relação entre categorias e objetos. Conforme a segunda, a Dedução Metafísica pressupõe certos resultados que são obtidos apenas na Dedução Transcendental, razão pela qual aquela não apresentaria uma justificação completa da relação entre categorias e objetos. As duas hipóteses não são, na verdade, excludentes. Pode ser o caso que a Dedução Metafísica não justifique certo aspecto da relação entre categorias e objetos precisamente porque pressupõe um resultado que só seria demonstrado na Dedução Transcendental. Em nossa resposta, vamos sugerir que essa é uma maneira consistente de compreender a estrutura do argumento kantiano. Vamos começar, porém, examinando as hipóteses separadamente.

Consideremos a segunda hipótese. O que poderia o ser o resultado obtido na Dedução Transcendental que seria pressuposto pela Dedução Metafísica? Para responder a essa questão, é preciso atentar para as premissas que foram empregadas na Dedução Metafísica. Já sabemos que *não* é premissa desse argumento a tese que o entendimento está relacionado com objetos. Vimos acima que essa é uma proposição *empírica* e, portanto, não pode cumprir senão o papel de uma *suposição* em uma demonstração *a priori* da relação entre categorias e objetos.²¹⁵ Destacamos duas premissas em nossa reconstrução do argumento da ‘Dedução Metafísica’: a distinção

²¹⁵ Em *Kant's Transcendental Idealism* (2ª. edição), pp.152-3, H. Allison discute o mesmo problema da relação entre Dedução Metafísica e Dedução Transcendental, com a diferença que o apresenta como o problema de uma aparente circularidade na argumentação kantiana. A primeira impressão é que Kant estaria preso a um círculo vicioso: para provar a legitimidade da relação entre as categorias e os objetos, tarefa da Dedução Transcendental, seria necessário supor que dispomos de conceitos puros do entendimento, o que presumidamente seria exposto na Dedução Metafísica; por outro lado, a demonstração de que dispomos das categorias pareceria supor a legitimidade da relação do entendimento com objetos, pois aquele fato seria garantido pelo princípio segundo o qual as categorias não são senão a expressão geral da unidade que as funções do entendimento emprestam ao múltiplo de uma intuição. A solução proposta por Allison é que a Dedução Metafísica não prova, mas apenas *pressupõe* a relação do entendimento com objetos (o “uso real do entendimento”, nos termos do intérprete). Até aí, estamos de acordo com Allison. O problema é que o intérprete acrescenta que a Dedução Transcendental demonstraria *que* o entendimento está relacionado com objetos. Deve estar claro, pelo que dissemos acima, que não concordamos com essa última afirmação, já que não caberia nem à Dedução Transcendental nem à Dedução Metafísica justificar a relação do entendimento com objetos, pois essa é uma questão *empírica*.

entre as funções lógicas do juízo e a tese da complementaridade entre intuição e conceito. Se alguma dessas premissas é um resultado da Dedução Transcendental, mais provável que seja a segunda. A Dedução Transcendental não parece ter como motivação a distinção entre as funções lógicas. O texto, seja da primeira ou da segunda edição, não parece autorizar essa interpretação. É mais razoável sustentar que a distinção entre as funções do juízo pertence ao lugar em que já se encontra: no domínio de investigação da Lógica Geral (§9), não no domínio da Lógica Transcendental. Assim, resta considerar a alternativa que a Dedução Transcendental demonstre a tese da complementaridade.

Partindo da suposição que as duas versões da Dedução Transcendental (na primeira e segunda edição da *Crítica da Razão Pura*) visam o mesmo resultado, vamos deter-nos no exame do texto da segunda edição (B). Por simplicidade, será referido como ‘Dedução-B’. Kant divide o argumento em duas partes: a primeira compreende as seções §§15-20, a segunda, as seções §§21-26.²¹⁶ A divisão é apresentada no início da segunda parte, no §21:

Na proposição acima, deu-se [...] início a uma dedução dos conceitos puros do entendimento, na qual, já que as categorias surgem apenas no entendimento *independentemente da sensibilidade*, preciso ainda abstrair do modo como o múltiplo é dado a uma intuição empírica, para me ater somente à unidade que o entendimento acrescenta à intuição mediante a categoria. No que segue (§26), mostrar-se-á, a partir da maneira como a intuição empírica é dada na sensibilidade, que a sua unidade não é senão a que a categoria, segundo o anterior (§20), prescreve ao múltiplo de uma intuição dada em geral; assim, pela explicação da validade a priori das categorias no tocante a todos os objetos dos nossos sentidos, será pela primeira vez inteiramente alcançado o propósito da dedução.²¹⁷

O que transparece nessa passagem é que as duas partes da Dedução-B seriam passos complementares de um mesmo argumento. Nenhum dos passos seria suficiente para a obtenção do resultado pretendido. Somente através de sua conjunção seria primeiramente alcançado o propósito da Dedução, qual seja, fundamentar a validade *a priori* das categorias em relação aos objetos de nossos sentidos.

O texto também expõe a diferença entre os dois passos. Lemos ali que a primeira parte da Dedução-B estabelece que as categorias prescrevem unidade ao múltiplo de

²¹⁶ A última seção, §27, conjuga o resultado obtido nas seções anteriores (expresso em §26) e o resultado da ‘Estética Transcendental’, a tese da idealidade transcendental do espaço e tempo.

²¹⁷ *KrV*. B144.

uma *intuição dada*. ‘Intuição dada’ é outra maneira de designar a *intuição derivativa*, isto é, a intuição cuja ocorrência depende de que o objeto tenha sido dado.²¹⁸ A segunda parte levaria em conta a natureza específica da *intuição empírica*, uma intuição derivativa cujo objeto é dado por *afecção*. Mais exatamente, a segunda parte demonstraria, a partir do modo como acolhemos em nós o efeito da afecção por objetos (“*o modo como o múltiplo é dado a uma intuição empírica*”), que a unidade dessa intuição não seria outra que a unidade que uma intuição derivativa deve possuir para que as categorias tenham relação com o objeto.²¹⁹

Tudo isso está de acordo com a letra de Kant nas passagens que apresentam os resultados parciais de cada passo do argumento. No §20, partindo da suposição que “*é possível a unidade da intuição*”, Kant conclui que “*numa intuição dada também o múltiplo está necessariamente sob categorias*”.²²⁰ Já no §26, ele observa que a unidade sintética do múltiplo de nossa intuição (a unidade do múltiplo representada pela intuição de espaços e tempos determinados) “*não pode ser senão a da ligação, numa consciência originária e conforme as categorias, do múltiplo de uma dada intuição em geral, mas aplicada somente à nossa intuição sensível*.”²²¹ Por fim, na frase seguinte, Kant extrai o resultado final da Dedução Transcendental: “*Consequentemente, [...] as categorias valem também a priori para todos os objetos da experiência*”.²²²

Em poucas palavras, o argumento teria a seguinte estrutura:

- 1) a intuição dada, enquanto possui unidade, está necessariamente conforme as categorias;
- 2) na medida em que representa objetos, nossa intuição empírica possui unidade (a unidade de uma intuição dada);
- 3) logo, nossa intuição empírica está necessariamente conforme as categorias e, portanto, categorias têm relação com os objetos de nossa intuição;

²¹⁸ *KrV*. B71-2.

²¹⁹ Na ‘Dedução Metafísica’, Kant defende que, se pensamos objetos, empregamos conceitos puros para pensar tais objetos. O mesmo argumento mostraria que as categorias só são aplicadas a objetos porque a intuição (dada) satisfaz uma unidade correspondente à unidade entre conceitos que resulta de uma função lógica do juízo. No caso da função do juízo categórico, a unidade correspondente não é senão aquela unidade que deve haver em uma intuição para que se possa aplicar um conceito (predicado) a um objeto.

²²⁰ *KrV*. B143.

²²¹ *KrV*. B161.

²²² *KrV*. B161.

É evidente, pelos textos citados, que a Dedução-B é um argumento com dois passos complementares. O que não é claro é a relevância do segundo passo. Se compararmos o resultado da primeira parte (enunciado 1) com a conclusão final do argumento (enunciado 3), a impressão é que a conclusão seria extraída por uma passagem trivial de gênero a espécie. Se isso fosse o caso, o papel da segunda parte da Dedução estaria reduzido à introdução de um juízo analítico, a afirmação que intuição empírica é intuição dada (derivativa), ou ainda, que a unidade da intuição empírica é a unidade da intuição dada.²²³

O problema é compreender como pode a Dedução-B ser um argumento em dois passos, sem que o primeiro passo seja idêntico à conclusão final. Esse problema foi batizado por Dieter Henrich como “*o problema dos dois-passos-em-uma-prova*”.²²⁴ A solução proposta por Henrich é que o resultado da primeira parte contém uma restrição. Até o §20, Kant provaria apenas que as categorias valem *a priori* para aquelas intuições que *pressupomos como unificadas*. Em outras palavras, a primeira parte do argumento demonstraria o enunciado condicional: ‘se uma intuição dada (i.e., derivativa) tem unidade, então está conforme as categorias’. Caberia, então, à segunda parte demonstrar o antecedente desse condicional: ‘a intuição dada (i.e., derivativa) tem unidade’. Na verdade, a segunda parte demonstraria uma tese mais fraca, a tese que *certa espécie* de intuição derivativa, *a nossa intuição empírica*, possui unidade. Por fim, pela conjunção dos resultados anteriores, Kant concluiria o argumento com a afirmação *incondicional* que nossa intuição empírica está conforme as categorias.

Henrich apresenta dois argumentos em favor de sua interpretação. Em primeiro lugar, ele chama atenção para o grafismo do §20. A escolha pelo caractere maiúsculo do artigo indefinido em ‘Uma intuição’ seria, segundo o intérprete, uma maneira de indicar que a unidade das intuições é pressuposta na primeira parte da Dedução. Seguindo esse raciocínio, poderíamos acrescentar que o grifo à palavra ‘unidade’ no primeiro período também serviria à mesma indicação. Em segundo lugar, Henrich observa que sua explicação para a diferença entre as duas partes da Dedução esclarece a possibilidade, aventada por Kant no §13, de um descompasso entre as funções do entendimento e o

²²³ Ver ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism* (2004), p.162.

²²⁴ HENRICH, D. ‘The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction’, in. *Review of Metaphysics*, vol. XXII, nº 88, 1969, p.642.

que é representado por nossa intuição: “*poderia perfeitamente haver fenômenos constituídos de tal modo que o entendimento não os achasse conforme às condições de sua unidade.*”²²⁵ Embora não desenvolva o ponto, o que Henrich parece ter em vista é o seguinte: a segunda parte da Dedução-B demonstraria uma proposição necessária, mas não logicamente necessária. Em termos kantianos, a proposição (enunciado 2 da reconstrução acima) seria uma proposição sintética *a priori*, não uma proposição analítica. Daí a possibilidade de pensar sua negação. Daí também a inteligibilidade da negação do resultado final da Dedução Transcendental (enunciado 3): seria possível pensar, como o faz Kant no §13, a possibilidade que nossa intuição empírica *não* satisfizesse as condições de unidade que, segundo o §20, seriam suficientes para aplicação das categorias.²²⁶

Apesar de reunir sólidas evidências em favor de sua interpretação, Henrich não avança muito na elucidação dos detalhes do argumento de cada parte da Dedução-B.²²⁷ De qualquer modo, o artigo estabelece uma estrutura mínima a partir da qual podemos tentar reconstruir o caminho de prova kantiano. Ademais, essa estrutura mínima é compatível com a hipótese que apresentamos acima, segundo a qual a tese da complementaridade seria demonstrada na Dedução Transcendental. É digno de nota que o próprio Henrich subscreve essa hipótese. Ele distingue a questão sobre a (possibilidade e necessidade da) relação entre entendimento e sensibilidade da questão sobre a validade objetiva das categorias, mas afirma que as duas questões estão presentes na Dedução Transcendental, tanto na primeira quanto na segunda parte da Dedução-B. Em acréscimo, Henrich afirma que a demonstração validade das categorias deve entrar na explicação da relação de conceitos (em particular, das categorias) com a intuição.²²⁸

Vamos seguir essa indicação. A diferença é que não trataremos a tese da validade objetiva das categorias como premissa da tese da complementaridade. Pelo

²²⁵ *KrV*. A90/B123.

²²⁶ HENRICH, D. ‘The Proof-Structure of Kant’s Transcendental Deduction’, pp.645-7. Ver também FONSECA, R.D. ‘Categories, Necessity and the Proof-Structure of the B-Deduction’, pp.221-232.

²²⁷ Mesmo no livro que dedica ao exame do argumento da Dedução Transcendental, *Identität und Objektivität: Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Henrich não se preocupa em realizar uma exegese detalhada do caminho de prova de cada uma das partes da Dedução-B. No livro, muito mais que realizar uma análise textual, o interesse é desenvolver um argumento a partir do que, segundo o intérprete, são os escassos recursos textuais oferecidos pelas duas versões da Dedução. Ver *Identität und Objektivität*, p.54.

²²⁸ HENRICH, D. ‘The Proof-Structure of Kant’s Transcendental Deduction’, pp.650-2.

contrário, cremos que, se há alguma ordem de implicação entre essas teses, é antes a tese da complementaridade que serve de premissa à demonstração da validade objetiva das categorias. Vale alertar que nossa exposição pretende muito mais sugerir um possível caminho de prova da validade objetiva das categorias do que defender a correção exegética dessa sugestão. Não obstante, acreditamos que nossa interpretação encontra forte respaldo textual.

Para maior clareza, convém inicialmente expor as linhas gerais do caminho de prova, a começar pela determinação do lugar que a tese da complementaridade ocupa na Dedução-B. Cada passo *ênfatiza* uma das faces da tese. A primeira parte da Dedução introduz a necessidade de conceitos (e da relação de conceitos em juízos) para a cognição. A segunda parte põe em relevo a necessidade de intuições (mais exatamente, de certa unidade da representação intuitiva) para a cognição. É *importante* notar, contudo, que a diferença de ênfase não significa que ambas as faces da tese da complementaridade não estejam presentes em cada parte da Dedução. Como pretendemos mostrar, é precisamente nesse ponto que nossa interpretação se distancia da interpretação de Henrich. Feita essa advertência, sugerimos a seguinte paráfrase geral do argumento:

Suponha que temos cognições (representações de objetos).²²⁹ A primeira parte da Dedução-B mostra que, além de uma relação imediata com objetos, a cognição exige conceitos. Mais exatamente, exige que toda representação de objeto já contenha um conceito. A partir das condições de aplicação de conceitos a objetos, é possível reconhecer que a representação de um objeto deve ter *certa* unidade, a unidade em razão da qual a representação é capaz de discriminar seu objeto de tudo mais. Esse último movimento argumentativo compreende dois pontos igualmente relevantes. Em primeiro lugar, o argumento mostra que a aplicação de conceitos a objetos reclama juízos, cuja estrutura fundamental é a relação entre dois conceitos. Em segundo lugar, o argumento mostra que a aplicação de conceitos a objetos requer representações singulares (intuições) que contribuem para discriminação de casos desses conceitos. Partindo

²²⁹ Vale aqui o mesmo comentário que fizemos sobre a suposição que pensamos *objetos*. A suposição que possuímos cognições não será demonstrada por Kant, já que é uma proposição *empírica*. Tudo o que Kant faz é determinar as condições necessárias para que essa suposição seja verdadeira. Isso inclui, como veremos, determinar qual é a natureza desses objetos, ou ainda, qual é a natureza de sua *independência* em relação às representações. Em nenhum momento Kant pretende demonstrar que nossas representações estão relacionadas com algo independente. No mínimo, Kant já supõe que nossas representações estão relacionadas com itens mentais *independentes* da consciência reflexiva que é veiculada por aquelas representações.

desses dois resultados, a ‘Dedução Metafísica’ teria demonstrado que a unidade que intuições devem possuir para a discriminação de objetos está necessariamente conforme às funções lógicas que respondem pela unidade entre conceitos no juízo. Daí se segue que a unidade da intuição, necessária para a aplicação de conceitos a objetos, estaria em necessária conformidade com as categorias.²³⁰

Consideremos, agora, a segunda parte da Dedução-B. Aqui, Kant pretende afastar a hipótese que nossa sensibilidade não garante a satisfação das condições de unidade da intuição *determinadas* (e não apenas *pressupostas*, como pretende Henrich) na primeira parte do argumento. Segundo essa hipótese, objetos seriam dados à nossa sensibilidade sem estarem conformes às categorias ou funções do entendimento. Dados os resultados da primeira parte, isso seria o mesmo que dizer que nossa sensibilidade não seria capaz de nos fornecer intuições (representações singulares de objetos) e que, portanto, não disporíamos de cognições.²³¹ A estratégia de argumentação kantiana é supor que nossa sensibilidade garante cognições e tentar determinar se essa mesma sensibilidade satisfaz as condições de unidade que são requeridas pela cognição. Mais exatamente, Kant tentará mostrar que a aplicação de conceitos a objetos dados sob a *forma de nossa sensibilidade* (representações do tempo e do espaço únicos) encontra, nessa mesma sensibilidade, as condições de unidade requeridas pela cognição. Seguindo esse caminho, temos a seguinte paráfrase da segunda parte da Dedução:

Suponha que nossa sensibilidade garante cognições. Isso requer, de acordo com a primeira parte, a aplicação de conceitos ao que é dado segundo a forma de nossa sensibilidade. Disso se segue que devemos aplicar conceitos sob condições *temporais*, isto é, aplicar conceitos ao que é dado no tempo. Novamente, pelo argumento da primeira parte, a aplicação de conceitos requer a discriminação de casos singulares (objetos) desses conceitos. Nossa intuição deveria, assim, possuir *certa unidade* que contribuísse para a discriminação de objetos *temporais*. Em termos kantianos, isso é dizer que nossa sensibilidade deveria não apenas dispor de *formas da intuição*, como

²³⁰ Por exemplo, intuições deverão contribuir para a discriminação dos objetos referidos pela representação do sujeito de um juízo categórico: discriminar esses objetos entre si, discriminá-los de objetos não referidos pela representação do sujeito do juízo em questão e discriminá-los dos possíveis aspectos que lhes são atribuídos pela representação do predicado. Assim, a intuição deve possuir uma unidade que garante a representação de substâncias, unidade que está necessariamente conforme à categoria de substância.

²³¹ O que seria dado à nossa sensibilidade seria simplesmente o efeito da afecção, nenhum objeto determinado, apenas fenômeno [*Erscheinung*] enquanto objeto indeterminado da intuição [ver *KrV*. A20/B34]. Ver também p.30, n.35.

também ser capaz de fornecer *intuições formais* (§26, B160-1). Entretanto, e aqui está o ponto crucial da segunda parte da Dedução, se nossa sensibilidade dispusesse *apenas* da forma do tempo, não seria capaz de fornecer intuições formais, intuições determinadas pela unidade necessária à discriminação de objetos temporais. Para dispormos de intuições formais capazes de discriminar objetos, é necessário também a representação de objetos *espaciais*.²³² Ora, além da forma do tempo, nossa sensibilidade dispõe da *forma do espaço*. Assim, nossa sensibilidade é capaz de satisfazer as condições de unidade que, segundo a primeira parte da Dedução, são necessárias para a aplicação de conceitos a objetos e suficientes para a conformidade de tais objetos às categorias.

A reconstrução anterior demanda vários esclarecimentos. Vamos proceder retroativamente, de modo a reservar à próxima seção uma explicação sobre o princípio kantiano da apercepção transcendental, princípio que dá início ao argumento da primeira parte da Dedução-B (§16).

1) É certo que o texto da segunda parte não torna explícito que representações do que é temporal são *insuficientes* para discriminar os casos de um conceito. Esse é um ponto que é esclarecido, como pretendemos mostrar no terceiro capítulo, pelo argumento da ‘Refutação do Idealismo’. O que podemos antecipar é que essa *insuficiência* é o que Kant expressa na seção §24 da Dedução-B, quando afirma que só podemos representar o tempo mediante uma representação do que é espacial (por exemplo, uma linha).²³³ De modo geral, a questão está presente na totalidade do §24, cujo propósito central é a exposição da doutrina da *determinação do sentido interno pelo entendimento*. Ali, Kant apresenta a tese que a determinação do sentido interno é condição da representação de *todos* os objetos de nossa cognição, não apenas da representação dos estados mentais. Essa doutrina será desenvolvida apenas na ‘Analítica dos Princípios’, incluindo a ‘Refutação do Idealismo’, momento em que será esclarecido que a *determinação do tempo*, forma do sentido interno, é *necessária* para toda cognição humana.

²³² Sem a representação do espaço, poderia ocorrer que “[...] tudo se encontrasse em tal confusão que, por exemplo, na sequência da série dos fenômenos nada se oferecesse capaz de fornecer uma regra de síntese e, portanto, correspondesse ao conceito de causa e efeito, sendo esse conceito com isso inteiramente nulo e sem significação” [nosso grifo]. KrV. A90/B123.

²³³ KrV. B156. Ver também B154.

2) Conforme a reconstrução anterior, a segunda parte da Dedução-B pretende mostrar que nossa sensibilidade garante a satisfação das condições de unidade requeridas para a aplicação das categorias a objetos. Alguém poderia objetar que isso mostra apenas que nossa intuição satisfaz condições *necessárias* para aplicação das categorias, não que satisfaça uma condição *suficiente*. No entanto, prosseguiria a objeção, o que a Dedução deve mostrar é que nossa intuição satisfaz condições suficientes para a aplicação das categorias, pois isso não é senão outra maneira de dizer que categorias são necessárias para a representação de objetos no tempo ou no espaço. A resposta a essa objeção é que o argumento da primeira parte já teria estabelecido que não há representação de objetos sem conceitos e que aplicar conceitos a objetos requer o emprego das categorias. À segunda parte, portanto, restaria apenas mostrar que nossas intuições satisfazem as condições de unidade necessárias à aplicação de conceitos, o que, segundo a paráfrase sugerida, seria realizado a contento.

3) A relação do entendimento com objetos globalmente independentes da mente (isto é, independentes de qualquer representação em particular) é introduzida *claramente* apenas na segunda parte da Dedução-B. Isso porque é apenas na segunda parte que Kant considera a temporalidade e espacialidade dos objetos de nossa cognição, características que fornecem um critério simples para a distinção entre o que é mental e o que é distinto da mente. Na primeira parte da Dedução, Kant não dispõe de um método claro de distinção entre itens mentais e não mentais, muito menos entre os dois tipos de independência que destacamos anteriormente.²³⁴ Ora, se é correto, como alegamos, que o §24 pressupõe a tese que a discriminação de casos de um conceito exige mais do que representações de itens temporais, então podemos ler na segunda parte da Dedução um argumento em favor da tese que nossa cognição não está restrita à representação de estados mentais. Em outras palavras, a segunda parte indicaria, ainda que por antecipação do argumento desenvolvido na ‘Refutação do Idealismo’, que

²³⁴ Ver pp.109-11.

nossas capacidades cognitivas (entendimento e sensibilidade) estão relacionadas com objetos independentes da mente em sentido estrito.²³⁵

Não se deve concluir daí, porém, que a primeira parte da Dedução não trate de objetos globalmente independentes da mente, que os objetos que ali são considerados seriam *independentes* apenas por serem *representações* independentes de um ato reflexivo de consciência. Se a primeira parte não pudesse tratar de objetos globalmente distintos da mente porque não teria à sua disposição um método claro de distinção entre itens mentais e não mentais, pela mesma razão, não poderia tratar distintamente de itens mentais. O que se deve admitir é que o argumento da primeira parte é conduzido em um nível extremo de abstração e que a independência dos objetos deve ser tomada em sentido amplo, o que compreende a espécie de independência dos objetos não mentais.²³⁶

4) Dessa abstração decorre não apenas a dificuldade de distinguir itens mentais de itens não mentais, mas também a dificuldade de demonstrar a tese que a aplicação de conceitos demanda a discriminação de casos de conceitos. A justificativa que apresentamos em favor dessa tese baseou-se nas *condições temporais* de uso dos conceitos.²³⁷ Se, na primeira parte da Dedução, Kant abstrai das condições temporais do uso de conceitos, então a justificativa que apresentamos não pode ter aplicação naquele estágio do argumento. Todavia, se nossa paráfrase da Dedução-B está correta, a unidade da intuição requerida pela cognição seria explicada a partir do papel que a intuição desempenha na discriminação de casos de um conceito. Assim, esse conhecimento discriminatório deve ser justificado já no argumento da primeira parte.²³⁸ Devemos investigar, portanto, se há um outro argumento em favor dessa tese, um argumento mais

²³⁵ Justificação de uma relação com objetos que Kant não dispõe ainda na primeira parte da Dedução-B, nem tampouco na ‘Dedução Metafísica’. Isso explica de que maneira é possível conciliar as duas hipóteses que consideramos anteriormente sobre a relação entre Dedução Metafísica e Dedução Transcendental. Ver p.131.

²³⁶ Ver segundo capítulo, pp.110-113.

²³⁷ Ver segundo capítulo, pp.101-104.

²³⁸ A unidade da intuição deve ser justificada já na primeira parte da Dedução, caso contrário, Kant não poderia sequer apresentar a questão, que dá ensejo à segunda parte, sobre se nossa sensibilidade satisfaz as condições de unidade da intuição que devem ser satisfeitas para a aplicação de conceitos a objetos. Por essa razão, não podemos concordar com D.Henrich, quando este diz que a unidade da intuição é pressuposta (e não demonstrada) na primeira parte da Dedução-B. Sobre o papel das intuições na discriminação de casos de um conceito, ver primeiro capítulo, 1.3, item 3.

abstrato, que não poderá valer-se das condições temporais que são próprias à atividade conceitual humana. Antes, porém, de passar a essa investigação, faremos um último comentário sobre o argumento da segunda parte.

5) A constatação de que Kant está considerando, na segunda parte da Dedução-B, o uso de conceitos sob condições temporais (o que é próprio da atividade conceitual humana) permite explicar por que a *determinação do sentido interno* é condição de *qualquer* cognição, seja da representação de representações (pela apercepção empírica), seja da representação de objetos do sentido externo. A razão é que a atividade conceitual exige o conhecimento de casos paradigmáticos (dos conceitos elementares) e esse conhecimento exige a habilidade de reidentificar os casos paradigmáticos. A reidentificação, por sua vez, exige a determinação do sentido interno.

Explicemos essa última afirmação. Reidentificar é tomar aquilo que representamos em um momento como o mesmo que representamos antes. Mais exatamente,²³⁹ a reidentificação envolve uma sequência de representações R1 – R2 – R3, de tal modo que tomamos aquilo que é representado por R1 e R3 como o mesmo. Embora pressuponha uma sequência de representações, a reidentificação *não* faz *necessariamente* referência às próprias representações (não consiste em enunciar *que* o objeto representado por R1 é o mesmo que o objeto representado por R3). Observe-se, porém, que a reidentificação não faria o menor sentido se toda nossa representação fosse representação dos objetos em sua totalidade. Se uma representação fosse representação do objeto em sua totalidade, não haveria nenhum motivo ou propósito em reidentificá-lo: a reidentificação seria uma tautologia como ‘a=a’. Se há propósito na reidentificação, é porque representamos os objetos *parcialmente* e nossa atividade cognitiva de reidentificação tem isso presente (de maneira implícita ou explícita; explícita quando envolve consciência reflexiva das representações). Se há propósito em reidentificar um objeto, é porque pretendemos *determinar nossos modos de apresentação* como modos de apresentação do mesmo objeto. Ainda que implicitamente (sem referência às representações), a reidentificação tem a função de *determinar nossos modos de representação*.

²³⁹ Essa retificação da *descrição* do ato de reidentificar pretende dar conta do fato que a reidentificação não necessariamente envolve a referência às próprias representações.

Isso não quer dizer, contudo, que a determinação de nosso modo de representação seja o *propósito último* da reidentificação de um objeto. Antes pelo contrário. O propósito de determinar nosso modo de representação é o conhecimento de objetos, conhecimento que obtemos mediante reidentificação. A determinação do modo de representação é o meio que buscamos para o propósito último de conhecer objetos. Novamente, vale ressaltar que essa adequação de meios a fins não necessariamente envolve uma referência explícita às próprias representações. Nós reidentificamos objetos, determinando, assim, nossos modos de representações, porque esse é um meio necessário para o conhecimento de objetos. Isso permite compreender por que a determinação do sentido interno é uma condição de toda representação, inclusive de objetos do sentido externo.

6) Qual seria o argumento *abstrato* em favor da tese que a atividade conceitual depende da discriminação de casos dos conceitos?

Para apresentar o argumento, convém partir da situação mais concreta que examinamos anteriormente, quando consideramos a atividade conceitual sob *condições temporais*. Nossa intenção é esclarecer quais são as teses que Kant *não pode* adotar no nível mais abstrato de investigação. Desse modo, poderemos alcançar uma compreensão mais exata das premissas da primeira parte da Dedução-B.

Recapitulemos, então, o argumento que foi desenvolvido a partir das condições temporais de uso dos conceitos. Argumentamos, primeiramente, que a representação de possibilidades mediante um conceito (elementar) deve estar amparada na *efetivação presente* de algumas dessas possibilidades. Vimos, porém, que não é suficiente, para o uso de conceitos, que algumas possibilidades estejam efetivadas no presente. É preciso que tais possibilidades, se representadas, sejam representadas *porque* estão efetivadas no presente. Não fosse assim, seria possível que o mundo (ou a parte do mundo que não precisa ocorrer para que o sujeito pensante exista) *deixasse* de existir e o sujeito pensante continuasse a representar possibilidades referentes ao mundo (ou à parte do mundo em questão). Se as possibilidades são representadas *porque* estão efetivadas, então a aplicação de conceitos depende do *conhecimento* de casos paradigmáticos. A dependência da representação de possibilidades em relação à efetivação dessas possibilidades não poderia ser uma relação meramente causal, pois a mera relação causal não permite explicar a conexão interna entre as aplicações de um mesmo

conceito *ao longo do tempo*. A relação interna entre aplicações *diacrônicas* de um mesmo conceito depende do conhecimento de casos do conceito, mais precisamente, da capacidade de discriminar casos do conceito. Sobre essa discriminação, cumpre destacar duas características fundamentais. Em primeiro lugar, a capacidade de discriminação pressupõe a habilidade de *recorrer* a casos paradigmáticos do conceito. Por sua vez, a habilidade de recorrer a um caso paradigmático depende da habilidade de reidentificar o caso, o que pressupõe sua permanência (ao menos durante o tempo em que é preservada a habilidade de uso do conceito). Em segundo lugar, a discriminação de um caso do conceito depende de representações não gerais, isto é, representações que representam algo singular e *não* o que pode ser comum a várias coisas. Para nós, seres humanos, essas são as representações que envolvem o uso dos sentidos e que estão comumente associadas com expressões da categoria gramatical dos dêiticos.

Deve estar claro o que está excluído do âmbito de consideração da primeira parte da Dedução-B. Na situação *atemporal* considerada nesse estágio do argumento, coisas não podem *deixar de existir*. À primeira vista, um vínculo meramente causal entre um conceito e casos do conceito seria, então, suficiente para eliminar a hipótese de uma *separação* entre possibilidades e realidade. Na situação atemporal, não seria possível justificar que o conhecimento de casos do conceito é necessário para a atividade conceitual a partir da premissa que a dependência entre possibilidade e efetivação deve ocorrer a cada momento *presente*. Tampouco seria possível apelar à necessidade de uma relação interna entre aplicações *diacrônicas* de um mesmo conceito. Por fim, não seria possível recorrer às representações sensíveis que associamos com dêiticos temporais e espaciais para explicar como logamos discriminar casos de conceitos.

O argumento da primeira parte da Dedução deve assentar-se em outro terreno. Em razão da distância que o separa de domínios mais conhecidos, convém apresentá-lo desde o princípio (§16). Novamente, para não perder o nexo do raciocínio, vamos oferecer uma paráfrase. Depois disso, poderemos indicar as bases textuais para essa interpretação.

Suponha que dispomos de cognições de objetos. Uma cognição requer uma representação *imediatamente* relacionada com algo independente dessa representação. Se não houvesse relação imediata, haveria uma série infinita de relações entre

representações e a cognição jamais estaria relacionada com o que é independente.²⁴⁰ A representação imediata é uma intuição. O que é a realidade independente representada pela intuição não está ainda determinado. Por isso mesmo, o que podemos admitir até aqui é que essa representação imediata contém um *múltiplo*. Não está determinado se a realidade independente representada pela intuição é uma representação ou algo globalmente distinto de representações. Tampouco há uma determinação quantitativa com respeito ao que é representado pela intuição.

Ora, para qualquer representação de algo independente (cognição), deve ser possível pensar o que ela representa.²⁴¹ Em outras palavras, dada uma representação objetiva (cognição), deve ser possível aplicar um conceito ao objeto dessa representação (seja esse objeto uma representação ou algo globalmente distinto de representações). Note-se que isso não significa que toda cognição deva envolver um conceito. Por enquanto, o que está sendo afirmado é apenas a *possibilidade* de relacionar qualquer cognição com um conceito. Cognição é tudo aquilo que pode figurar como representação do sujeito em um juízo categórico. Até esse estágio do argumento, não está determinado se cognição pode ser mera intuição, mero conceito, ou se deve envolver o concurso entre intuição e conceito. Tudo o que está determinado é que, se algo é cognição, *podemos* aplicar um conceito ao objeto dessa cognição.

O próximo passo do argumento consiste justamente em mostrar que, se algo é uma cognição, *temos de* aplicar um conceito ao seu objeto. Em termos kantianos, isso seria dizer que o múltiplo da intuição está necessariamente submetido às condições da unidade sintética originária da apercepção (§17).²⁴² (Explicaremos essa terminologia mais adiante.) A *necessidade* de conceitos para a cognição é o resultado de um argumento cujo resultado é apresentado na seção §17, mas que depende de teses introduzidas apenas nas seções §§19-20, mais precisamente, da tese que a unidade sintética originária da apercepção é a unidade entre representações que constitui um *juízo*.²⁴³ Já expusemos esse argumento quando tratamos da concepção kantiana de

²⁴⁰ Ver primeiro capítulo, p.42, n.66.

²⁴¹ Essa é uma proposição analítica. A mera tentativa de negá-la (ou, equivalentemente, de pensar sua falsidade) depende de pensar o objeto da cognição. Assim, é logicamente impossível que a proposição seja falsa.

²⁴² *KrV*. B136.

²⁴³ Uma análise textual simples é suficiente para mostrar que Kant considera a unidade sintética originária da apercepção como a unidade entre representações que constitui um juízo. A relação aqui é, no mínimo,

juízo.²⁴⁴ Podemos fornecer uma exposição mais detalhada, se agora acrescentarmos as observações que fizemos sobre a função do juízo categórico.²⁴⁵

Suponha uma cognição ‘C’ qualquer. Já sabemos que deve ser possível pensar o objeto dessa cognição, isto é, deve ser possível atribuir um conceito ao objeto dessa cognição. Essa cognição é pelo menos constituída por uma intuição. A relevância de atribuir um conceito ao objeto da cognição tem como pressuposto o caráter *parcial* de nossa intuição. Se nossa intuição representasse um objeto em sua totalidade (como o faz uma intuição originária), ela já cumpriria todo o papel cognitivo possível relativo àquele objeto. Nesse caso, não haveria nenhum propósito em um ato suplementar de atribuição de conceitos ao objeto da intuição. Se há propósito na atribuição de conceitos, é porque o conceito atribuí ao objeto uma característica que não é representada pela cognição ‘C’. A relevância dessa atribuição também depende de que o objeto seja independente do conceito atribuído. Ora, vimos que a tentativa de aplicação de um conceito a uma realidade independente supõe duas possibilidades: que a aplicação seja correta e que a aplicação seja incorreta. Isso implica a possibilidade de pensar que o objeto da cognição ‘C’ possui a característica P representada pelo conceito, bem como a possibilidade de pensar que o objeto não possui a característica. Assim, a cognição ‘C’ deve ser capaz de representar a mesma realidade em duas situações distintas: quando o objeto é uma totalidade que inclui a característica P e quando o objeto é uma totalidade que não inclui a característica P. Isso supõe que a cognição ‘C’ contenha uma *regra* de identidade da referência e, portanto, um *conceito*.

Conforme o argumento anterior, toda cognição deve estar relacionada com um conceito porque toda cognição já deve *conter* um conceito. Essa não é senão uma das faces da tese da complementaridade. Visto que conceitos são usados em juízos, podemos acrescentar que cognições dependem da relação entre conceitos em juízos,

de implicação. No §19, ele define juízo como unidade objetiva da apercepção. No §20, ele esclarece que essa unidade objetiva é condição necessária da unidade sintética originária da apercepção. Essa última, segundo o §17, é condição necessária do múltiplo da intuição. A relação entre unidade objetiva da apercepção, unidade sintética originária da apercepção e múltiplo é reconhecida facilmente no entimema do §20, cuja estrutura pode ser resumida da seguinte maneira:

- 1) múltiplo da intuição → unidade sintética originária da apercepção; (§17)
- 2) unidade sintética originária da apercepção → unidade objetiva da apercepção (juízo); (§19)
- 3) logo, múltiplo da intuição → juízo;
- 4) juízo → categorias; (§10)
- 5) logo, múltiplo da intuição → categorias.

²⁴⁴ Ver segundo capítulo, pp.99-100.

²⁴⁵ Ver segundo capítulo, pp.127-130.

pelo menos da relação entre dois conceitos conforme a função de um juízo categórico. Mas o que dizer sobre a segunda face da tese da complementaridade, a afirmação que cognição implica intuição? Sobre essa tese, o que a Dedução Transcendental já teria justificado é que a cognição depende de uma representação imediata que representa um múltiplo. Desde o início do argumento (§16), Kant denomina essa representação de ‘intuição’, o que parece evidente, dada a caracterização de ‘intuição’ que encontramos em outras passagens. Todavia, é preciso observar com atenção qual é a razão que foi introduzida em favor de tal representação imediata. O exame revelará que a justificativa apresentada é ainda insuficiente para demonstrar a necessidade de uma classe de elementos cognitivos que venham desempenhar o papel que Kant reclama às intuições.

A razão apresentada consistiu na constatação de que, sem uma relação *imediate* com algo independente, não há sequer uma relação mediata com essa realidade independente.²⁴⁶ Contudo, o que se deve explicar é por que um conceito não garante a relação imediata com algo independente. O conceito ‘objeto’ não garantiria, por si só, essa relação? Com efeito, o simples uso desse conceito parece implicar a existência de objetos, pelo menos a existência do sujeito que emprega o conceito, sujeito que pode ser considerado um *objeto* porque sua realidade, ao que parece, não depende de um ato reflexivo de consciência. Além disso, mesmo admitindo que a relação *imediate* com uma realidade independente demande intuição, por que a intuição deveria envolver mais que uma simples relação causal? A resposta a essas questões depende de reconhecer (i) a necessidade da intuição para representação da *singularidade* e (ii) a necessidade da representação da *singularidade* para a cognição. Se já dispomos do resultado que conceitos são necessários para a cognição, então é possível justificar os dois enunciados anteriores, (i) e (ii), por um argumento que mostre que o uso de conceitos depende da discriminação de casos singulares de conceitos e que essa discriminação requer intuição.

²⁴⁶ Essa razão é introduzida nas primeiras linhas da ‘Estética Transcendental’. Nesse texto, é tudo o que encontramos como justificativa para a tese que cognição implica intuição. Afora isso, o que encontramos ali é constatação de que dispomos das representações de duas estruturas fundamentais com base nas quais podemos discriminar objetos: as representações do espaço e tempo únicos. No entanto, como já observamos anteriormente (primeiro capítulo, seção 4), o que Kant apresenta na ‘Estética’ é muito mais uma defesa de que as representações do espaço e tempo são suficientes à satisfação de uma condição necessária da discriminação de objetos do que uma defesa de que tais representações são, elas mesmas, necessárias para a cognição. O que Kant deve justificar é que conceitos não são suficientes para a cognição. Mas o argumento que visa esse resultado pressupõe que estejam esclarecidas as condições do uso de conceitos (dentre as quais, julgar, isto é, relacionar conceitos segundo certas funções de unidade). Em suma, a necessidade de intuições para a cognição deve ser justificada a partir daquilo que conceitos fornecem à cognição. Isso só pode ser realizado na ‘Lógica Transcendental’, depois de esclarecido como conceitos contribuem para a cognição (ver *KrV*. B160-1, §26 n.).

O argumento, vale lembrar, não pode basear-se nas condições temporais do uso de conceitos. Começemos, portanto, com a suposição que a cognição envolve a aplicação de um conceito a um objeto. É essencial ao conceito que ele represente o que pode valer para muitos objetos. Isso só é possível, se formos capazes de representar distintos objetos (aos quais pode ser aplicado o conceito). O objetivo do argumento é refutar a hipótese que conceitos sejam suficientes para essa distinção entre objetos. Assim, vamos supor, por absurdo, que conceitos são suficientes para tal distinção. Isso é o mesmo que admitir que os casos possíveis de atribuição de um conceito são distinguidos mediante diferentes combinações entre conceitos. Por exemplo, sejam ‘A’, ‘B’, ‘C’, ‘D’ e ‘E’ os conceitos de que dispomos. Para pensar que o conceito ‘E’ representa algo geral, devemos pensar aplicações de ‘E’ a distintos objetos. Se os distintos objetos são representados apenas por conceitos, deverão ser representados por combinações distintas dos conceitos ‘A’, ‘B’, ‘C’, ‘D’ e ‘E’. Um objeto pode ser representado como ‘E-A-B’, outro como ‘E-A-B-D’, outro como ‘E-B-C-D’, etc. (B134, §16 n.). Por simplicidade, admita-se que os conceitos que *não* figuram na combinação são excluídos do objeto. Ora, é possível uma combinação que agrega o máximo de conceitos, de tal modo que essa combinação seja consistente e qualquer acréscimo de outro conceito que já dominamos resulte em uma combinação inconsistente. Denominemos aquela combinação consistente de *conjunção maximal* de conceitos. Uma conjunção maximal consistente será igualmente um conceito e, portanto, uma representação geral. Pensá-la como geral é pensá-la como atribuída a vários objetos. Entretanto, como o conceito em questão é uma *conjunção maximal*, os objetos a que pode ser atribuído *não podem* ser distinguidos por conceitos que não pertencem à conjunção. Com efeito, qualquer tentativa de determinar tais objetos por um conceito que não pertence à conjunção maximal consistente resultaria em contradição. Logo, para pensar os distintos casos do conceito que é uma conjunção maximal, representações gerais (conceitos) não são suficientes, são necessárias também representações *singulares* (B137, §17 n.). Mas, se objetos fossem distinguidos *apenas* por conceitos, teríamos, em última instância, de empregar conjunções maximais. Logo, objetos não podem ser distinguidos apenas por conceitos.

Reunindo, finalmente, os resultados anteriores, pode-se concluir que toda cognição de um sujeito cognoscente finito depende de um estreito vínculo entre conceitos e intuições. A cognição depende da aplicação de conceitos segundo regras de

determinação da identidade de objetos. Essa mesma aplicação de conceitos depende da *distinção* entre objetos, o que reclama, além de conceitos, representações singulares, isto é, intuições.

Talvez o presente argumento não seja suficiente para mostrar que a cognição depende do *conhecimento* de casos de um conceito. Se isso é assim, tudo o que o argumento abstrato da primeira parte da Dedução-B lograria mostrar é a necessidade de intuições e conceitos para a *representação da possibilidade* de casos distintos de um conceito. Nessa hipótese, o esclarecimento da contribuição de intuições e conceitos para a efetiva discriminação de objetos e para o conhecimento da verdade da aplicação de certos conceitos deve esperar pela segunda parte da Dedução-B, quando finalmente são introduzidas as condições temporais do uso de conceitos.²⁴⁷ Na verdade, esse é um tema que Kant só desenvolverá com detalhe no ‘Esquematismo Transcendental’ e na ‘Analítica dos Princípios’.

7) Consideremos, agora, as bases textuais da paráfrase anterior.

Quanto à tese que a distinção de casos de um conceito depende de intuições, as evidências textuais na primeira parte da Dedução-B são muito escassas. De fato, uma referência clara ao papel das intuições na discriminação de objetos é feita apenas no §26, no texto antes indicado. Isso empresta plausibilidade à interpretação de Henrich, segundo a qual a primeira parte da Dedução *pressupõe*, mas não demonstra que cognições requerem determinada unidade da intuição. Entretanto, como observamos, se a questão que motiva a segunda parte da Dedução-B deve fazer sentido, então a primeira parte deve ter *justificado* previamente que, para aplicar conceitos, são necessárias representações singulares cuja unidade torne possível a distinção de casos dos conceitos.²⁴⁸

No entanto, há pelo menos duas passagens em que Kant parece indicar que, já no primeiro passo do argumento, está sendo justificado que a unidade da intuição é uma condição necessária da aplicação de conceitos. As duas passagens já foram mencionadas na reconstrução acima. Na primeira, a nota ao §16, Kant argumenta que a representação da generalidade de um conceito depende da relação (síntese) do conceito com uma

²⁴⁷ Ver segundo capítulo, pp.142-3.

²⁴⁸ Ver segundo capítulo, nota 238 e texto anexo.

representação distinta (um diverso, que, eventualmente, pode ser um conceito). Na segunda passagem, a nota ao §17, Kant esclarece que a relação entre representações que é condição da generalidade de um conceito (a unidade sintética da consciência) supõe, além de conceitos, representações essencialmente singulares: “[e]sta singularidade das mesmas é importante na aplicação”.²⁴⁹

Quanto à tese que conceitos são necessários para a cognição, já sugerimos que a base textual é a afirmação que o múltiplo de uma cognição dada está submetido à unidade sintética originária da apercepção. Sugerimos também que essa última afirmação é conclusão de um argumento cujas premissas incluem uma tese demonstrada apenas nas seções §§19-20. O que nos resta agora é esclarecer a terminologia kantiana, de modo a explicar por que a unidade sintética originária da apercepção é a unidade objetiva entre representações que constitui um juízo.

A expressão ‘unidade sintética originária da apercepção’ é introduzida e explicada na seção §16. Ali, Kant caracteriza a *unidade sintética* como condição logicamente necessária de outra unidade, a *unidade analítica da apercepção*. Assim, vamos esclarecer primeiramente a noção de unidade analítica da apercepção, para, então, determinar o que é a unidade sintética por ela implicada. Isso será feito na próxima seção, uma vez que a explicação sobre a unidade analítica da apercepção resulta diretamente no esclarecimento da noção de *apercepção transcendental*.

2.4. Apercepção transcendental e apercepção empírica:

Kant introduz a noção de *unidade analítica da apercepção* a partir do seguinte princípio:

²⁴⁹ *KrV*. B137 n. O que pode ofuscar a importância dessa nota é o fato de Kant tratar de tais representações singulares, não como intuições *dadas em geral*, o que concordaria mais com o caráter abstrato da argumentação, mas sim como aquelas intuições que são características de nossa sensibilidade, as representações de espaço e tempo. Além disso, no final da nota, Kant faz referência à seção §25. Entretanto, parece claro que a referência pretendida é à seção §26, já que o foco de §25 é a distinção entre consciência de si e conhecimento de si.

O *eu penso* tem de poder acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada.²⁵⁰

Qualquer representação *R* *pode* dar ensejo a um ato reflexivo de consciência em que empregamos a representação ‘eu penso’ para fazer referência à representação *R*.²⁵¹ Tal ato reflexivo de consciência é expresso pela proposição ‘eu penso: *R*’. Mais importante, se atentamos para a *possibilidade* anterior, notamos que o sujeito referido pelo pronome ‘eu’ tem uma *relação peculiar* com as representações que constituem o ato de consciência que é a atualização daquela possibilidade. Seja *R* uma representação qualquer. Atualizar a possibilidade de relacionar a representação ‘eu penso’ com a representação *R* é determinar a representação geral ‘eu penso’, de tal modo a constituir uma representação mais complexa: ‘eu penso: *R*’. Relativamente a essa determinação da representação ‘eu penso’ pela representação *R*, é necessário que o sujeito referido pelo pronome ‘eu’ seja um e o mesmo (uno e idêntico). Em outras palavras, em relação a *cada uma das representações* que constituem a representação complexa ‘eu penso: *R*’, enquanto constituem essa representação complexa, o sujeito referido pelo pronome ‘eu’ é uno e idêntico. Essa unidade e identidade do sujeito são reconhecidas como condições necessárias de uma representação complexa pela qual é determinada uma representação geral.

Tendo constatado a unidade e a identidade do sujeito pressupostas por esse ato de determinação da representação geral ‘eu penso’ por outra representação *R*, compreendemos que as mesmas unidade e identidade são condições necessárias de *qualquer* ato de determinação de uma representação geral por outra representação. Esse é o ponto de Kant na nota do §16. Qualquer conceito, na medida em que é determinado por outra representação, de sorte a constituir uma representação mais específica (um

²⁵⁰ *KrV*. B131-2.

²⁵¹ A frase anterior é analítica, pois a mera tentativa de negá-la pressupõe que se realize a consciência reflexiva em questão. Sequer é possível *supor* que a negação dessa frase seja verdadeira, já que essa suposição também pressupõe que se realize a consciência reflexiva da representação *R*. Já a proposição ‘eu penso: *R*’, que expressa não apenas a *possibilidade* de tomar consciência da representação *R*, mas mesmo a *atualização* dessa possibilidade, não é analítica. Embora toda *asserção* dessa proposição seja verdadeira, se considerarmos que o verbo ‘pensar’ é conjugado no *presente* (ou ainda, *atemporalmente*, como requer o argumento da primeira parte da Dedução-B), é perfeitamente possível *supor* que essa proposição seja falsa. Se não fosse possível *pensar* a falsidade de ‘eu penso: *R*’, não haveria distinção entre a *possibilidade* de pensar na representação *R* e o *fato* de pensar em *R*. Essa é a lição do paradoxo de Moore. Ver FÁRIA, P.F.E., ‘Uma Sombra de Dúvida: Reflexividade e Fechamento Epistêmico’ in.: Revista *Philosophos* (2009), v.14, n°2, pp.63-113.

elemento da extensão do conceito), pressupõe a unidade e identidade do sujeito desse ato de determinação. Podemos resumir esse ponto pela seguinte implicação:

(i) ato de determinação de uma representação geral \rightarrow unidade do sujeito

Essa unidade do sujeito não é ainda o que Kant denomina ‘unidade analítica da apercepção’. Para compreender essa última expressão, é preciso acrescentar mais uma observação.

Uma representação é geral (um conceito), se podemos pensar a possibilidade de sua aplicação a vários casos.²⁵² Para pensar a possibilidade de aplicação a vários casos, é preciso dispor de *outras* representações (sejam elas conceitos ou mesmo intuições). Se toda representação estivesse contida em uma representação R^* , não poderíamos pensar distintos casos de R^* . Pensamos distintas aplicações, ao determinar o conceito por outras representações. O pensamento pelo qual determinamos um conceito é um *juízo*. Dado um conceito ‘E’, determinamos um caso desse conceito a partir de outras representações (dentre as quais, digamos, os conceitos ‘A’ e ‘B’), na medida em que julgamos ‘algum A-B é E’, ou ainda, ‘algum E é A-B’. Formamos, através desses juízos, a representação de um caso do conceito ‘E’: ‘algum E-A-B’. A representação ‘E-A-B’ é um elemento da esfera do conceito ‘E’. Por exemplo, pensamos um caso do conceito ‘ciclista’ mediante o juízo ‘algum estudante brasileiro é ciclista’, ou ainda, pelo juízo ‘algum ciclista é estudante brasileiro’. Tais juízos viabilizam a formação da representação ‘um ciclista estudante brasileiro’. A representação ‘ciclista estudante brasileiro’ é um elemento da esfera do conceito ‘ciclista’.

Ora, vimos acima que o juízo pelo qual um conceito é determinado por outra representação pressupõe a unidade e identidade do sujeito que executa esse ato de determinação. Como esse ato de determinação é uma condição necessária da generalidade do conceito determinado, vemos, assim, que a unidade e a identidade do sujeito são condições da generalidade do conceito. Se não fosse um e o mesmo sujeito a realizar o juízo que determina o conceito, não haveria conceito.

²⁵² Ver segundo capítulo, p.147.

É evidente que, se *pudesse haver apenas um* juízo pelo qual fosse determinado o conceito ‘E’, digamos, o juízo ‘algum E é A’, então a representação ‘E’ não poderia ser pensada como geral, isto é, não seria um conceito. Para pensar a generalidade da representação ‘E’, devem ser possíveis pelo menos dois juízos que efetuem a determinação de ‘E’, digamos, o juízo ‘algum E é A’ e o juízo ‘algum E não é A’. Assim, teríamos como representar dois casos de ‘E’: o E-A e o E-não:A. Ora, para que um sujeito pense a generalidade do conceito ‘E’, deve ser um e o mesmo sujeito a realizar os dois atos de determinação de ‘E’. Assim, o sujeito deve ser uno e idêntico não apenas com respeito às representações que constituem um ato de determinação de uma representação geral, mas também uno e idêntico em relação aos distintos atos de determinação dessa representação, atos que devem ser distintos, porque todo conceito exige *várias* aplicações possíveis. À essa unidade do sujeito em relação aos distintos atos possíveis de determinação de uma representação geral, Kant denomina ‘unidade analítica da *consciência* [*Bewusstsein*]’.

Não por acaso, essa unidade é introduzida a partir da possibilidade de determinar um conceito por *várias* outras representações. Essa é a possibilidade expressa pelo princípio que abre a seção §16 e que foi citado acima. A possibilidade da representação ‘eu penso’ acompanhar *diversas* representações não é senão a possibilidade de determinar o conceito ‘eu penso’ por essas diversas representações.²⁵³

A unidade analítica da *apercepção* [*Apperzeption*] é a unidade analítica da consciência, na medida em que dela se tem consciência.²⁵⁴ É uma unidade da

²⁵³ Que a representação ‘eu penso’ seja um *conceito* segue-se trivialmente do fato de ser uma representação geral que pode ser relacionada a outras representações para a constituição de um juízo. O próprio Kant assim a denomina em *KrV*. A341/B399.

²⁵⁴ *KrV*. B133. A razão da qualificação ‘na medida em que dela se tem consciência’ é a distinção que Kant parece estabelecer entre duas noções de *unidade analítica*. Ambas são introduzidas no §16. Na primeira alínea, é introduzida a noção de ‘unidade ou identidade analítica da *apercepção* [*Apperzeption*]’. Já na nota, é introduzida a noção de ‘unidade analítica da *consciência* [*Bewusstsein*]’. A primeira envolve necessariamente *autoconsciência*, a segunda, não. Assim, quando dizemos que os atos de determinação de um conceito têm como condição necessária a unidade analítica, devemos ler ‘unidade analítica da consciência’; pois os atos de determinação de um conceito não implicam necessariamente a *consciência da* unidade ou identidade do sujeito. Eles implicam apenas a unidade/identidade do sujeito. Já o fato que a unidade analítica da *apercepção* implica a *consciência* de atos de determinação de um conceito parece ser exigido pelo princípio segundo o qual a unidade analítica da *apercepção* só é possível por uma síntese de representações e pela *consciência* dessa síntese. Esse princípio será discutido mais adiante. Isso não nos impede, porém, de compreender a distinção entre as duas noções de unidade analítica que aqui nos interessa. Admita-se que a consciência de atos de determinação de um conceito seja o mesmo que a consciência da síntese de representações referida no princípio aludido. Se os atos de determinação conceitual implicassem a *consciência* da unidade do sujeito, o ato de determinação conceitual implicaria a consciência desse ato. Isso porque, segundo o princípio anterior, a consciência da unidade do sujeito

apercepção, pois é aquela unidade que o sujeito tem na medida em que toma *consciência de si* como uno em relação aos distintos atos de determinação de um conceito. Ou melhor, é aquela unidade que o sujeito tem na medida em que toma *consciência de si* como uno em relação aos atos de determinação de *todos* os conceitos, conceitos que são simbolizados *esquemáticamente* no princípio geral do início do §16 pela expressão ‘eu penso’.²⁵⁵

implica a consciência do ato de determinação conceitual. Ora, o ato de determinação conceitual não implica a consciência do ato. Logo, os atos de determinação conceitual não implicam a consciência da unidade do sujeito. Assim, tais atos implicam a unidade analítica da consciência, não a unidade analítica da *apercepção*.

Há pelo menos dois indícios de que Kant entende que uma representação, por si só, não faz referência a si mesma. O primeiro é a afirmação que não é possível definir o que é representação. [ver *Logik* Ak. ix, p.34]. O segundo é a afirmação que em torno do sujeito dos pensamentos “*giramos em um constante círculo, na medida em que sempre já temos de servir-nos de sua representação para julgar qualquer coisa a seu respeito [...]*”. [KrV. A346/B404]. O ponto de Kant é o mesmo nos dois casos. Qualquer tentativa de fazer referência explícita a todas as representações, seja para definir o que é representação, seja para referir ao sujeito que é comum a todas elas, deixa sempre uma representação de fora: a própria representação que pretende referir explicitamente a todas as representações. Mais sobre esse ponto adiante, nota 269.

Sobre a afirmação anterior que o ato de determinação conceitual não implica a consciência do próprio ato, devemos acrescentar algumas palavras. Kant parece entender que o *mero uso* de uma representação não implica a consciência dessa representação. A consciência da representação exige sempre um ato reflexivo de consciência. Realizar esse ato é *usar* a representação ‘eu penso’. Ou melhor, essa é uma maneira de realizar esse ato (e qualquer ato de consciência terá algo em comum, o que representamos de maneira geral pela representação ‘eu penso’). Assim, a consciência de uma representação R qualquer ocorre quando a representação ‘eu penso’ é conectada com R, para formar a representação complexa ‘eu penso: R’. O uso da representação ‘eu penso’ é análogo, portanto, ao emprego de aspas para a referência a uma expressão. Se convencionássemos tratar as aspas como sinal do uso da representação ‘eu penso’, então afirmar que eu penso: R seria o mesmo que afirmar que ‘R’. Mas observe que essa é uma mera analogia. A convenção sobre uso de aspas pressupõe que a expressão que ocorre entre aspas esteja sendo mencionada, mas *não* usada. Não é claro, porém, que o uso da representação ‘eu penso’ como meio de tomar consciência de uma representação envolva apenas menção às e não uso das representações referidas. O juízo ‘eu penso que todos os corvos são pretos’ pode realizar duas coisas: dar *expressão* ao pensamento que todos os corvos são pretos, bem como *atribuir* esse pensamento a um sujeito.

Uma objeção a essa explicação sobre o uso da representação ‘eu penso’ para referir a representações é que estaríamos justamente a confundir *uso* e *menção*. Segundo essa objeção, para tomar consciência de uma representação R, devemos relacionar a representação ‘eu penso’ com uma *representação* de R e *não diretamente* com a própria representação R. Não vamos responder a essa objeção. Mesmo estando correta, o que importa é perceber que Kant deve compreender o verbo ‘acompanhar’ [‘*begleiten*’] no enunciado ‘o *eu penso* tem de poder acompanhar todas as minhas representações’ em um duplo sentido. No primeiro, significa tomar consciência das representações. No segundo, significa relacionar a representação ‘eu penso’ com uma representação para pensar o que ela representa. Os dois sentidos são essenciais para compreender a unidade analítica da *apercepção* e a unidade sintética que ela implica. Ver nota seguinte.

²⁵⁵ Nessa leitura, o princípio do §16 não expressaria *apenas* a unidade do sujeito em relação ao uso do conceito ‘eu penso’ para a representação *de representações*. A razão é que a unidade analítica da consciência deve introduzir a consciência da unidade sintética da *apercepção*. Essa unidade é, segundo as seções §§19-20, a unidade da síntese *judicativa*. Por sua vez, essa síntese *judicativa* é determinada, no argumento do §17, como condição necessária do múltiplo da intuição. Ora, se a síntese *judicativa* que é implicada pela unidade analítica da *apercepção* é *apenas* dos atos de consciência *de representações* segundo a forma ‘eu penso: R’, a Dedução Transcendental não seria capaz de demonstrar a validade das categorias para todos os objetos, mas apenas para as representações. Em outras palavras, se a unidade

Quanto ao fato de ser denominada uma unidade *analítica*, podemos destacar duas razões. Em primeiro lugar, observe-se que os atos de determinação de um conceito são condição para que uma representação seja geral (seja ela a representação ‘eu penso’ ou qualquer outro conceito). A relação que há entre uma representação geral com a representação que resulta de sua determinação é uma relação que é expressa por um *juízo analítico*. Pelo juízo ‘algum A-B é E’, pensamos a aplicação do conceito ‘E’ a um caso: algum A-B. Esse juízo torna possível a constituição da representação mais específica ‘algum E-A-B’. A relação entre essa representação e o conceito ‘E’ é uma relação que pode ser expressa pelo juízo ‘a representação ‘E-A-B’ é constituída pelo

analítica da apercepção não implicasse a consciência de *qualquer* síntese judicativa, tudo o que seria demonstrado na Dedução-B é que as categorias são condição necessária de uma cognição interna ou consciência reflexiva sobre as representações, não que as categorias são condições necessárias da cognição de quaisquer objetos (sejam eles o objeto do sentido interno, sejam eles objetos distintos da mente).

Esse problema é apresentado por Henrich, em *Identität und Objektivität*, p.59 e, menos claramente, por Allison, em *Kant's Transcendental Idealism* (2004), p.174. O texto de Allison exhibe maior afinidade com a solução que propusemos acima. Já Henrich parece entender que o problema não é tão fundamental para validade do argumento kantiano, pois defende que o exame das condições judicativas da cognição não é suficiente para justificar a validade objetiva das categorias. A interpretação de Henrich no livro é especialmente influenciada pela concepção quineana de enunciados de uma palavra [*one word sentences*], enunciados cuja aplicação seria prévia à introdução de conceitos que implicam um princípio de divisão da referência (*sortais*). Como a mera noção de juízo não implicaria a forma sujeito-predicado, a dedução da validade das categorias teria de adotar um outro caminho, o qual Henrich pretende encontrar em um exame da consciência que um sujeito tem da transição [*Übergang*] entre seus estados de representação. Há, porém, dois problemas na interpretação de Henrich. Em primeiro lugar, muito embora enunciados de uma palavra não introduzam *sortais*, seu uso já implica a discriminação de porções da realidade com base nas quais é possível determinar as condições de correção (verdade e falsidade) desses enunciados. Pode-se dizer, assim, que o uso desses enunciados de uma palavra já pressupõe uma distinção entre sujeito de atribuição e predicado atribuído. Esse ponto será esclarecido mais adiante [terceiro capítulo, pp.210-11 e nota 340]. Em segundo lugar, a via alternativa de dedução apresentada por Henrich acaba por esbarrar no mesmo problema (da passagem da consciência de representações à consciência de objetos distintos de representações), sem que o intérprete consiga fornecer uma solução [ver *Identität und Objektivität*, p.90].

Afirmamos acima que a expressão ‘eu penso’ *simboliza esquematicamente* todos os conceitos. Kant não diz isso nessas palavras, mas o ponto essencial é que a representação ‘eu penso’ representa o que é comum a todo uso de conceitos, a saber, a consciência intelectual de algo distinto dessa própria consciência (seja esse algo uma representação ou um objeto distinto de representações). Só assim, o princípio que abre o §16 pode permitir a introdução de uma unidade do sujeito que é comum a *todo* uso de conceitos. Note-se, porém, que a expressão ‘eu penso’ só pode ser compreendida dessa maneira naquele princípio, se admitirmos as duas leituras do verbo ‘acompanhar’ destacadas acima (nota anterior). O ‘eu penso’ expressa o que é comum a *todos* os outros conceitos, somente se dizer que a representação ‘eu penso’ pode acompanhar todas as minhas representações inclui o caso em que relacionar a representação ‘eu penso’ com uma representação R é pensar o que é *representado* por R. Ora, quando se pensa o que é representado por R, R pode ser um *juízo* ou o *elemento* de um juízo. Assim, a unidade do sujeito de pensamentos deve ser comum a *todo* juízo; pois, para todo juízo ‘p’, é possível expressar o que ‘p’ diz através de ‘eu penso que p’.

Kant começa o §16 destacando a generalidade do ‘eu penso’. Em seguida, chama atenção para a unidade do sujeito que é condição dessa generalidade. A unidade é esclarecida a partir de uma reflexão sobre a generalidade do ‘eu penso’. Mas, como a representação ‘eu penso’ (um ato de consciência intelectual) é o que há de comum a todo uso de conceito, então a unidade do sujeito é apresentada como condição de *todo* uso de conceito. O importante a notar é que o ‘eu penso’ só é comum a *todo* uso de conceito na medida em que *expressa* de maneira geral o que todo conceito faz: um ato de consciência intelectual.

conceito ‘E’, ou ainda, pelo juízo ‘algum E-A-B é E’. Ambos juízos são analíticos. A relação *analítica* entre uma representação geral e representações mais específicas depende de certa unidade do sujeito que, em virtude dessa dependência, é denominada unidade *analítica*.²⁵⁶

Em segundo lugar, a unidade é dita analítica porque é *representada* através de uma relação analítica entre representações. Para entender esse ponto, comecemos pelo exame da unidade do sujeito em relação a um ato particular de determinação de conceito. Seja esse ato o juízo ‘algum ciclista é estudante’. Quando alguém *considera* esse ato de juízo, isto é, toma consciência do ato, formula um juízo como ‘eu penso que algum ciclista é estudante’. O sujeito referido pelo pronome ‘eu’, na medida em que executa essa representação reflexiva, pode tomar consciência de sua unidade em relação às representações que constituem o ato de juízo ‘algum ciclista é estudante’. Isso é feito através de um enunciado condicional cuja estrutura básica é a seguinte: ‘se eu penso o todo, sou um e o mesmo sujeito (eu) que pensa as partes’. O sujeito toma consciência de que, se pensa que algum ciclista é estudante, então pensa em algum ciclista, pensa em algum estudante, ou, simplesmente, que pensa e que é um e o mesmo em cada um desses casos. Assim, para tomar consciência de sua unidade e identidade, o sujeito representa a relação que ‘eu penso algum ciclista’, ‘eu penso algum estudante’, ‘eu penso algum ciclista estudante’ têm com um e o mesmo ‘eu penso’. Mas representar essa relação é representar uma relação analítica entre representações, ou seja, é um juízo analítico.²⁵⁷

²⁵⁶ É denominada ‘unidade analítica da *consciência*’, se a relação é entre uma representação geral qualquer e representações específicas. É denominada ‘unidade analítica da *apercepção*’, se consideramos *todas* as relações possíveis entre representações gerais e representações mais específicas, além de sermos conscientes dessa unidade. Mas observe. Não é por ser condição de juízos reflexivos que a unidade que é pressuposta por tais juízos implica autoconsciência. Que a unidade seja condição de juízos (em especial, juízos reflexivos) não implica que tais juízos ocorram. É possível *supor* que tais juízos não ocorrem [ver segundo capítulo, nota 251]. A unidade só implica que os juízos ocorrem (e que somos conscientes disso), se for considerada como a unidade *enquanto* dela somos conscientes (a unidade *enquanto concebida* como condição de atos de determinação de conceitos). Ver nota 254.

²⁵⁷ Aqui fica claro que, embora essa representação da unidade do sujeito seja consciência de si, a própria unidade não envolve consciência de si: é simplesmente a unidade do sujeito pressuposta por um juízo como ‘algum ciclista é estudante’. Na verdade, o mesmo ponto pode ser expresso de maneira mais geral. A unidade do sujeito é a unidade pressuposta por qualquer *representação complexa* R, isto é, qualquer representação R constituída por outras representações. Tomar consciência de sua unidade em relação a R é tomar consciência de que o sujeito que pensa os elementos *representados* pelas representações que constituem R é um e o mesmo que aquele que representa o complexo *representado* por R. Por enquanto, nesse estágio do argumento da Dedução-B, alguém pode presumir que essa representação complexa fosse simplesmente uma *intuição* complexa, uma intuição que contém múltiplas representações. Só depois, quando for demonstrada a tese da complementaridade (cognição → conceito), é que compreendemos que,

Considere, agora, o caso do sujeito que toma consciência de *todos* os atos possíveis de determinação de conceito (o que somos exortados a fazer pelo princípio que abre o §16). Obviamente, nós não tomamos consciência de todos esses atos de maneira determinada. O que importa é que o sujeito, na medida em que toma consciência desses atos, pode pensar sua unidade em relação a todos possíveis atos de determinação conceitual. Isso é feito quando tal sujeito toma a consciência desses atos como contendo a aplicação de um e o mesmo conceito ‘eu penso’. O sujeito toma a representação ‘eu penso’ como *comum* a todas as representações mais específicas que podem ser formadas pela conexão do ‘eu penso’ com outras representações. Representar essa relação é representar uma relação analítica entre representações, ou seja, é um juízo analítico.²⁵⁸

se R é uma cognição, então já envolve conceito (e, portanto, pensamento). Compreendemos, então, que, se R é cognição, é possível *expressar* o que R representa dizendo ‘eu penso: R’ (‘eu penso naquela casa’).

Observe-se que, se R não contém um conceito (e, portanto, pensamento), não posso *expressar* o que R representa mediante ‘eu penso: R’. Nesse caso, a consciência de R (eu penso: R) não *expressa* o que R representa. Quando ‘eu penso: R’ expressa o que R representa, é possível pensar o que R representa. Se é possível pensar o que R representa, então o que R representa é um objeto; pois, excetuando a consciência do sujeito de pensamentos no princípio da apercepção transcendental (sujeito que é compreendido *como* o sujeito *enquanto* consciente de si), o pensamento é sempre de objetos (daquilo que é distinto de alguma representação do mesmo). Assim, se é possível pensar o que R representa, R representaria um objeto e, portanto, seria uma cognição. Se R não é cognição, o que posso pensar é R (e o que R representa não é distinto da própria representação; nesse caso, R é um objeto de representações, não é uma representação que tenha objetos). Claramente, isso não impede que o sujeito tome consciência de sua unidade em relação a R. Se R é complexa, o sujeito pode tomar consciência de que sua consciência das partes de R pressupõe o mesmo sujeito da consciência do todo (de R). Nesse caso, o ato de juízo em relação ao qual o sujeito se reconhece como uno seria o ato ‘eu penso: R’ e não um ato de juízo contido na própria representação R.

Isso explica por que, mesmo quando R não contém um conceito, a consciência da unidade do sujeito sempre implica algum juízo, seja um juízo que constitui R, seja o juízo que relaciona o conceito ‘eu penso’ com uma representação R (para pensar o objeto dessa representação, caso ela seja uma cognição, ou para pensar a mera representação, caso ela não seja cognição).

²⁵⁸ Ao ler a explicação acima, talvez alguém fosse levado a pensar que essa unidade do sujeito não é senão a unidade do conceito em relação aos conceitos mais específicos formados a partir dele. Em outras palavras, toda a unidade do sujeito que teria sido introduzida seria a unidade de um gênero em relação a espécies. Mas, como gênero e espécies são universais, toda unidade do sujeito seria resumida à unidade de um universal. Na mesma direção, seria possível pensar que a identidade do sujeito é a identidade que faz de um conceito algo comum em relação a todos os casos. Isso seria sugerir que a identidade do sujeito não seria identidade numérica.

Entretanto, essa leitura é equivocada. Primeiro, a *unidade* do sujeito não se restringe à unidade na medida em que dela se é consciente. A unidade é condição de atos mesmo quando o sujeito não toma consciência de sua unidade em relação a tais atos. Segundo, seria um grande equívoco dizer que a *identidade* do sujeito não é numérica. A razão é a seguinte.

Um conceito só é geral se admite várias *aplicações*. O que é essencial a um conceito é ser uma representação do que *pode* ser comum. Só é possível representar o que pode ser comum se é possível que a representação tenha várias aplicações. Nos casos de conceitos elementares (não introduzidos a partir de outros), o conceito não só deve poder ter várias aplicações, como deve *ter* várias aplicações. *Várias* aplicações de um conceito não podem ser uma só aplicação, embora sejam aplicações *do mesmo* conceito. As várias aplicações de um conceito são, em relação a esse conceito, aplicações *singulares*. Ora, vimos que, para representar a unidade do sujeito de pensamentos, temos de relacionar várias aplicações

Retornemos aos atos de determinação conceitual. O ato de determinação de um conceito ‘E’ que é condição de sua generalidade depende de uma relação desse conceito com representações que não o constituem (que não estão nele contidas). Se expressarmos *essa* relação por um juízo, teremos um *juízo sintético*. Podemos, assim, chamar essa relação de *síntese*. À unidade *dessa síntese entre representações* que constituem o ato de determinação de um conceito, Kant dá o nome de ‘unidade sintética originária da apercepção’. A unidade é *sintética*, pois é a unidade de uma relação sintética entre representações. É unidade da *apercepção*, pois é uma condição lógica necessária da unidade analítica da apercepção: “[...] a unidade analítica da apercepção só é possível pressupondo alguma unidade sintética qualquer.”²⁵⁹ A mesma implicação é apresentada em duas outras passagens do §16:

singulares do conceito ‘eu penso’ com o que há de comum entre elas: o conceito ‘eu penso’. A unidade do sujeito é condição de cada aplicação *singular* do ‘eu penso’. Assim, ele tem de possuir a singularidade dessas aplicações. Mais exatamente, o sujeito deve possuir pelo menos a singularidade que é determinada por uma singular conexão do conceito ‘eu penso’ com outra representação. A singularidade dessa aplicação do conceito ‘eu penso’ depende da singularidade das outras representações. Como se está a abstrair, nesse estágio do argumento da Dedução-B, das *condições temporais* de representação, as representações não são distinguidas por sua ocorrência no tempo. Assim, não dispomos dos instrumentos cognitivos necessários para distinguir duas ocorrências de um mesmo ato de juízo, digamos, duas ocorrências do juízo ‘algum ciclista é estudante’. Até aqui, a singularidade das representações pode ser *claramente* determinada apenas pela distinção entre combinações judicativas distintas em que elas ocorrem: ‘algum ciclista é estudante’ e ‘algum motorista é estudante’ são aplicações distintas do conceito ‘estudante’.

É claro que a mera combinação de representações conceituais não determina de maneira suficiente o que é um caso singular de conceitos, pois toda combinação de conceitos é ainda uma representação geral. É isso que torna tão relevante a referência ao múltiplo da intuição no início do §16. É o exame das condições da singularidade da aplicação de conceitos, essencial, como estamos defendendo, para compreensão da singularidade do sujeito de pensamentos, que levará Kant a determinar o papel cognitivo das intuições na discriminação de casos de um conceito. Já a determinação desse papel cognitivo das intuições é, como argumentamos acima, segundo capítulo, pp.146-9, imprescindível ao argumento da ‘Dedução Transcendental’. É claro também que, depois de introduzidas as condições temporais da cognição na segunda parte da Dedução-B, podemos fazer a distinção entre duas ocorrências da representação ‘estudante’ onde, antes, só podíamos contar uma ocorrência. Além disso, nesse passo do argumento, teremos uma nova maneira de determinar a singularidade e identidade numérica do sujeito de pensamentos. O sujeito será, então, tratado como determinado por condições temporais e, enquanto tal, deverá ser distinguido dele mesmo enquanto considerado abstração feita das condições temporais.

Há uma questão que, embora essencial para a compreensão da noção kantiana de identidade do sujeito da apercepção transcendental, não será discutida aqui, a saber: como é possível distinguir *dois* sujeitos da apercepção transcendental. Se tal sujeito pode ser considerado *um* sujeito (identidade numérica), devemos poder pensar em *dois*. O que vamos discutir, mas apenas no terceiro capítulo, são as condições de distinção entre dois sujeitos de consciência submetidos às condições temporais da cognição. Essa segunda questão tem relevância imediata para a compreensão do argumento da ‘Refutação do Idealismo’, em particular, para a compreensão da relação entre condições espaciais da determinação do tempo e as condições espaciais de representação de outros sujeitos de representação.

²⁵⁹ *KrV*. B133. Apesar de Kant falar de uma “unidade sintética qualquer”, o contexto deixa claro que a unidade em questão é aquela referida no título do §16 e na nota aditada ao texto citado, a saber, a unidade sintética originária da apercepção.

Dessa ligação originária [Kant está referindo-se à recém caracterizada unidade /identidade analítica da apercepção] pode-se *inferir* muitas coisas. A saber, esta identidade completa da apercepção de um múltiplo dado na intuição *contém* uma síntese de representações e *só é possível* pela consciência dessa síntese. [nossos grifos]

Este princípio da unidade necessária da apercepção é, na verdade, idêntico, por conseguinte, uma proposição analítica, mas *esclarece* [erklärt] *como necessária* uma síntese do múltiplo dado numa intuição, síntese sem a qual aquela *identidade* completa da autoconsciência não pode ser pensada. [nossos grifos]

É preciso aqui muita atenção para não confundir a ordem das implicações. Retomemos, rapidamente, o que já foi estabelecido sobre as unidades analítica e sintética da apercepção. Em primeiro lugar, vimos que a unidade analítica (da consciência) é uma condição necessária dos atos de determinação de um conceito por representações não contidas nesse conceito, ato que é condição da própria generalidade do conceito. Em segundo lugar, vimos que cada ato de determinação do conceito implica uma síntese entre representações e, portanto, uma unidade sintética entre tais representações. Por fim, vimos que a unidade sintética também é caracterizada por Kant como uma unidade da *apercepção*, pois seria condição necessária da unidade analítica da *apercepção*. As implicações anteriores podem ser abreviadas da seguinte maneira:

- (i) ato de determinação de um conceito → unidade analítica da consciência;
- (ii) ato de determinação de um conceito → unidade sintética da apercepção;
- (iii) unidade analítica da apercepção → unidade sintética da apercepção.

Já apresentamos razões em favor de (i) e (ii). Obviamente, o enunciado (iii) não pode ser inferido a partir dos anteriores. Igualmente manifesto é fato que Kant subscreve, nas passagens citadas, o enunciado (iii). Ademais, aquelas passagens são inequívocas sobre o caráter puramente lógico (analítico) dessa implicação. Sendo assim, o fundamento desse enunciado deve ser procurado onde Kant afirma que ele deve ser procurado, a saber, em uma *análise* das representações que o constituem.

Para entender a implicação (iii), convém atentar para o modo como Kant introduz a noção de unidade analítica da apercepção. Essa unidade não foi explicada *senão* como a unidade que é condição necessária dos atos de determinação de conceitos,

em especial, dos atos de determinação do conceito (reflexivo) ‘eu penso’. Qualquer outra unidade do sujeito que não seja estritamente a unidade requerida para a generalidade dos conceitos não será a unidade analítica da apercepção.

Considere o seguinte enunciado: ‘o sujeito que determina o conceito ‘ciclista’ pela representação ‘estudante brasileiro’ é *um e o mesmo* que o sujeito que determina o conceito ‘ciclista’ pela representação ‘estudante chileno’’. Se tomarmos a unidade e identidade do sujeito que está sendo expressa nesse enunciado como a unidade que deve ocorrer para que haja uma conexão temporal entre dois atos (temporalmente) distintos de determinação do conceito ‘ciclista’, então a unidade em questão não é a unidade analítica. O que faz com que o enunciado acima expresse a unidade analítica da *consciência* é a consideração dos atos de determinação do conceito ‘ciclista’ pelos conceitos ‘estudante brasileiro’ e ‘estudante chileno’ como atos que são condição do pensamento da generalidade do conceito ‘ciclista’.²⁶⁰

Assim, o que faz com que expressemos a unidade analítica da *apercepção* é a consideração dos atos de determinação de conceitos como atos que são condição do pensamento da generalidade de *todos* os conceitos, em especial, do conceito ‘eu penso’. Isso é dizer que expressar a unidade analítica da apercepção é pensar precisamente na unidade entre representações que constituem *todos* os atos de juízo pelos quais determinamos conceitos sinteticamente.²⁶¹ Em outras palavras, a unidade analítica da

²⁶⁰ Os dois atos, enquanto temporalmente relacionados, podem ser atos de uma mesma pessoa ou de pessoas distintas. Se forem atos da mesma pessoa, pode ser o caso que, quando o segundo ato ocorre, a pessoa tenha perdido toda consciência do primeiro ato. Sendo assim, *essa relação* entre os dois atos não poderia ser considerada como a relação que exige a unidade analítica da consciência. O que faz com que uma relação entre atos de determinação de um conceito demande a unidade analítica da consciência é a contribuição desses atos para a generalidade dos conceitos. Não é o caráter temporal da relação entre os atos de determinação de um conceito que contribui para essa generalidade. O que determina a generalidade de um conceito é que os atos sejam atos distintos de determinação do mesmo conceito (apreendidos, ou antes, realizados por um mesmo sujeito).

²⁶¹ Na verdade, deve-se reconhecer que a unidade analítica da consciência é condição de qualquer ato de juízo, seja o juízo sintético, seja ele analítico. Isso não quer dizer que a unidade analítica não seja estritamente condição de atos de determinação de conceitos. Podemos dizer que mesmo um *juízo analítico* serve para *determinar um conceito*, embora só faça isso, se juízos sintéticos são possíveis. O juízo analítico ‘o conceito ‘E-A-B’ está contido sob o conceito ‘E’’ determina o conceito ‘E’ na medida em que estabelece que ‘E-A-B’ é um elemento de sua esfera. Mas, se o conceito ‘E’ contivesse em si os conceitos ‘A’ e ‘B’, de sorte que fosse possível formular os juízos analíticos ‘algum A é E’ e ‘algum B é E’, ‘E-A-B’ não seria um elemento da (propriamente contido na) esfera de ‘E’.

Mas há uma dificuldade que resulta de reconhecer que a unidade analítica é condição tanto de juízos sintéticos quanto de juízos analíticos. Kant afirma que a *unidade analítica da consciência* implica uma síntese. Essa síntese não deve necessariamente ser a síntese entre a representação ‘eu penso’ e uma representação que não está nela contida. A razão, já vimos, é que a unidade analítica da consciência não envolve necessariamente autoconsciência e a síntese implicada não pode restringir-se a um ato de juízo reflexivo [ver nota 255]. Assim, se a unidade da consciência é reconhecida em relação a um juízo

apercepção implica a síntese entre representações que é necessária para a determinação de conceitos. Ora, se é essencial à unidade analítica da apercepção a *consciência* dessa unidade,²⁶² então a unidade analítica da apercepção implica não apenas a síntese entre representações, mas mesmo a *consciência* dessa síntese.

Cabe ressaltar que essa *consciência da síntese*, se é condição necessária da unidade analítica da apercepção, não é a consciência de *apenas um* ato de síntese entre representações. Se é correto, como sustentamos, que a unidade analítica da apercepção é aquela unidade comum a todos os atos de determinação conceitual, então o que ela implica é a consciência de *todos* esses atos. Isso não significa que a unidade analítica da apercepção implique a consciência discriminada de cada um dos atos de determinação conceitual. Tudo o que é implicado é a consciência *geral* de todos os atos de determinação que já é expressa pelo princípio que abre o §16: “[o] eu penso tem de poder acompanhar todas as minhas representações [...]”.²⁶³

Está claro que a síntese entre representações de que se toma consciência pela unidade analítica da apercepção é a síntese de atos de determinação de conceitos, isto é, juízos. Já observamos que os juízos que determinam um conceito ‘E’ podem ser tanto juízos que fazem referência ao conceito ‘E’ quanto juízos que diretamente aplicam o conceito a casos do mesmo. Por exemplo, o conceito ‘ciclista’ pode ser determinado pelo juízo ‘o conceito ‘ciclista’ é determinado pela representação ‘estudante brasileiro’ (de sorte a constituir a representação ‘ciclista estudante brasileiro’), ou pelo juízo ‘algum ciclista é estudante brasileiro’. Entendemos, assim, como a unidade analítica da apercepção implica a consciência da unidade entre representações que constitui um *juízo*: uma unidade entre representações que representa algo que pode ser verdadeiro.

analítico, qual seria a síntese implicada por ela? Uma resposta seria: é a síntese pressuposta para que um juízo analítico seja um ato de determinação de um conceito (ver parágrafo anterior). Podemos acrescentar o seguinte comentário a essa resposta. Mesmo um juízo analítico, na medida em que deve poder haver juízo sintético, envolve uma síntese: a síntese das representações que o constituem com objetos. A relação entre representações e seus objetos é sintética, uma vez que o objeto é *algo distinto* de sua representação. Se o que é representado por nossas representações fosse exaurido por elas, só haveria juízo analítico. Se há juízo sintético, os juízos analíticos que são construídos a partir de conceitos que relacionamos com objetos também contêm uma relação sintética de suas representações com objetos. Certamente, para determinar a verdade desses juízos, não é necessário considerar essa relação (desde, é claro, que determinar a verdade de um juízo analítico não seja compreendido como estabelecer que os conceitos que o constituem estão relacionados com objetos). Em juízos analíticos, a relação com o objeto *x* torna-se inútil: “*o x cai fora*” [KANT, *Duisburgischer Nachlass*, R. 4674; ver também R. 4676].

²⁶² Ver nota 254.

²⁶³ Ver nota 255 e texto anexo. A consciência da síntese deve ser geral e não determinada, pois deve abarcar *todos* os atos possíveis de determinação de conceitos, não apenas os atos de determinação realizados.

Dispomos, enfim, dos elementos para esclarecer a noção kantiana de *apercepção transcendental*. Trata-se da *consciência de si* enquanto sujeito uno e idêntico de todos os atos de determinação conceitual. Como anunciamos previamente,²⁶⁴ é essencial a essa consciência que ela represente a *unidade judicativa* entre representações. Agora, entendemos a razão desse fato. A unidade analítica da *apercepção* (que constitui a *apercepção transcendental*) é precisamente a consciência de uma unidade (analítica da consciência) enquanto condição logicamente necessária de todas as unidades judicativas possíveis. Em outras palavras, a *apercepção transcendental* é a consciência da unidade que é condição logicamente necessária da unidade judicativa em geral.

Transcendental é, segundo Kant, uma cognição *a priori* pela qual podemos conhecer que outras cognições são aplicadas *a priori*.²⁶⁵ Desse modo, denominar uma *apercepção* de *transcendental* é, em primeiro lugar, tomá-la como cognição (elemento cognitivo) *pura* ou *a priori*. Em segundo lugar, é afirmar que, mediante essa cognição, podemos conhecer que outras cognições são aplicadas *a priori*.

A *apercepção transcendental* é *pura*, pois sua possibilidade é determinada como uma *condição logicamente necessária* de todos os atos de determinação de conceitos. O *princípio da apercepção transcendental*, o princípio de abertura do §16, tem a seguinte estrutura condicional: *se* eu disponho de distintas representações mediante as quais posso determinar conceitos (em especial, o conceito ‘eu penso’), *então* é necessária uma unidade e identidade do sujeito de meus distintos atos de determinação dos conceitos. A *apercepção transcendental* é *pura* ou *a priori*, pois é expressa por um juízo (condicional) *analítico*.²⁶⁶

²⁶⁴ Ver segundo capítulo, 2.2, comentário 3.

²⁶⁵ *KrV*. A56/B80.

²⁶⁶ O que chamamos aqui de ‘princípio da *apercepção transcendental*’ não consiste apenas na afirmação que forma o primeiro período do §16, a saber, “[*o*] eu penso *tem de poder acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, [...] não seria nada*”. Antes, diríamos que essa afirmação é uma parte do princípio. Para esclarecer sua estrutura, comecemos justamente determinando a estrutura do enunciado citado. Quando se diz ‘o *eu penso* tem de poder acompanhar todas as minhas representações’, faz-se referência a todos os atos de determinação conceitual. Esses atos dependem de uma síntese. Essa síntese é pressuposta pelo enunciado. O enunciado é analítico e, como toda análise, pressupõe uma síntese. Ele pode ser parafraseado da seguinte maneira: supondo uma *diversidade* de representações (isto é, pressupondo que nem toda representação está contida em toda outra representação), não é possível negar que o ato de consciência *eu penso* possa acompanhar essas múltiplas representações. O próximo passo é determinar a estrutura do princípio da *apercepção transcendental*. Ao refletir sobre os atos de consciência veiculados pela representação *eu penso*, é possível extrair, como condição logicamente necessária desses atos, a unidade do sujeito de consciência. Em outras palavras, sob a *pressuposição* da diversidade de representações e de *todos* os atos de juízos que essa diversidade de representações torna possível

Vejam, agora, de que modo essa apercepção dá a conhecer a possibilidade de outras cognições *a priori*. Vimos que a determinação dos modos de unidade ou síntese judicativa entre representações é uma premissa do argumento pelo qual reconhecemos que as categorias são aplicadas *a priori* a objetos, mais precisamente, uma premissa do entimema apresentado no §20 da Dedução Transcendental.²⁶⁷ Assim, se a apercepção transcendental implica a consciência da unidade judicativa e essa consciência é uma premissa do argumento em favor da validade *a priori* das categorias, está claro por que essa apercepção é denominada *transcendental*. Mas observe que a apercepção transcendental não é uma condição do conhecimento *a priori* no sentido de ser uma *premissa* de um argumento que justifica esse conhecimento. Como vimos, a apercepção só implica a síntese porque já a pressupõe. Assim, só pode ser dita condição, porque permite esclarecer uma condição desse conhecimento *a priori*.

(primeiro período do §16), infere-se a unidade do sujeito de pensamentos. Essa inferência segue o princípio básico segundo o qual ‘quem pensa o todo pensa as partes’. Apresentando essa inferência sob a forma de um *juízo condicional*, temos o *princípio da apercepção transcendental*. Obs.: Allison chama-o de ‘princípio da unidade analítica da apercepção’ e reserva o título de ‘princípio da apercepção transcendental’ à tese que a unidade analítica da apercepção implica a unidade sintética da apercepção.

Essa análise do princípio da apercepção transcendental permite resolver a dificuldade que há em admitir que um princípio *analítico*, o princípio da apercepção transcendental, implique *logicamente* uma *síntese*. A dificuldade é que essa síntese é, pelo menos, a relação entre a representação ‘eu penso’ e uma representação R que não está contida na representação ‘eu penso’. Essa é a relação que constitui o juízo sintético ‘eu penso: R’. Ora, a apercepção transcendental e a unidade analítica da apercepção que a constitui são conhecidas por um princípio analítico. Além disso, também é analítico o princípio que a unidade analítica da apercepção implica a unidade sintética entre representações que constitui pelo menos juízos sintéticos da forma ‘eu penso: R’. Sendo assim, tudo se passa como se fosse uma verdade analítica que dispomos de juízos sintéticos da forma ‘eu penso: R’. Mas isso não é correto. Um juízo da forma ‘eu penso: R’ pelo qual tomamos consciência de uma representação R é sintético; aliás, ao menos no caso humano, é sintético *a posteriori*. A proposição ‘eu penso: R’ veicula um juízo empírico. Ora, se fosse uma verdade analítica que disponho de um juízo da forma ‘eu penso: R’, então esse juízo não poderia ser sintético. Com efeito, se reconheço analiticamente que disponho do juízo ‘eu penso: R’, reconheço analiticamente que disponho da representação R. Esse problema é evitado pela análise condicional do princípio da apercepção transcendental que propusemos acima. Nessa leitura, a síntese que está sendo implicada pela unidade analítica da apercepção *não é senão* a síntese que está sendo pressuposta no antecedente do condicional do princípio. Podemos abreviar a estrutura nos seguintes termos:

- (a) síntese entre representações para determinação de conceitos → unidade analítica da apercepção; [princípio da apercepção transcendental]
- (b) unidade analítica da apercepção → unidade sintética da apercepção (i.e., unidade da síntese entre representações para determinação de conceitos);

Não é possível inferir, a partir dos dois princípios analíticos acima, que haja uma síntese de representações. O que podemos inferir é que a síntese das representações implica a síntese de representações. Mas isso é uma tautologia para cuja compreensão os princípios acima nada contribuem.

Uma proposição analítica que é esclarecida pelos princípios acima e que pode mesmo auxiliar na melhor compreensão da terminologia kantiana [ver ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism* (2004), p.174] é a seguinte:

- (c) unidade analítica da apercepção ↔ unidade sintética da apercepção.

²⁶⁷ Ver segundo capítulo, nota 243.

Resta ainda explicar o caráter *originário* da apercepção transcendental:

Chamo-a de [...] *apercepção originária*, por ser aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso* que tem de *poder acompanhar* todas as demais e é uma e idêntica em toda consciência, não pode jamais ser acompanhada por nenhuma outra.²⁶⁸

A apercepção transcendental é a consciência de si enquanto sujeito uno e idêntico em relação a *toda* consciência, isto é, em relação a qualquer juízo. Isso inclui o próprio juízo que expressa essa autoconsciência: o princípio da apercepção transcendental. Essa unidade do sujeito é tão universal que é também condição de qualquer tentativa de expressar essa própria unidade. Daí não haver nenhuma outra representação de si (autoconsciência) que seja condição de unidade da autoconsciência que é expressa pelo princípio da apercepção transcendental.²⁶⁹ Por fim, se a unidade sintética da apercepção é condição necessária dessa apercepção originária, então também pode ser denominada uma *unidade sintética originária da apercepção*.

* * *

Com base nas explicações anteriores (seções 2-4 do presente capítulo), podemos expor, em um breve comentário, a distinção entre as noções kantianas de apercepção: ‘apercepção transcendental’ e ‘apercepção empírica’.

²⁶⁸ KrV. B132.

²⁶⁹ O caráter absolutamente universal dessa autoconsciência parece ter levado Kant a admitir certa dificuldade em sua expressão. Kant parece entender que a referência que fazemos às nossas representações não pode incluir uma remissão explícita à própria relação entre as representações que estão sendo usadas para fazer aquela referência. Em termos contemporâneos, isso seria dizer que não é possível, ao menos no caso da apercepção transcendental, *mencionar* as representações que são *usadas* para fazer menção às representações. Assim, a unidade do sujeito em relação a todas as representações jamais pode ser explicitada completamente. Toda tentativa de retratá-la em um juízo é incapaz de explicitá-la como igualmente uma condição do juízo que pretende expressar essa unidade. Podemos formular o mesmo ponto, tomando de empréstimo a distinção fregeana-tractariana entre *dizer* e *mostrar*: a unidade do sujeito *enquanto condição do próprio juízo* que expressa que essa unidade é condição de toda representação é algo que esse juízo *mostra*, mas *não diz*. É nesse sentido que entendemos a frase um tanto enigmática dos ‘Paralogismos da Razão Pura’: “[e]m torno de um tal sujeito, giramos em um constante círculo, na medida em que sempre já temos de servir-nos de sua representação para julgar qualquer coisa a seu respeito; um inconveniente que é inseparável disso, porque a consciência de si não é tanto uma representação que distingue um objeto particular, mas uma forma da representação em geral, na medida em que deva ser denominada cognição;”. [KrV. A346/B404].

A apercepção transcendental compreende a consciência da unidade judicativa entre representações, já que é a consciência da unidade e identidade do sujeito em relação aos diversos atos de juízo. Já a apercepção empírica, como vimos, é a consciência daquele aspecto das representações que não responde pelo fato de tais representações constituírem unidades representativas.

Apercepção transcendental é a consciência do sujeito uno e numericamente idêntico, cuja unidade e identidade são reconhecidas como condições necessárias da determinação conceitual. A apercepção empírica é a consciência desse sujeito, enquanto submetido às condições temporais de identidade (condições temporais que determinam, juntamente com outras condições, a singularidade desse sujeito, assim como a singularidade de suas representações).

A *apercepção* transcendental é formulada por um juízo analítico que tem uma estrutura condicional. A *apercepção* empírica pode ser formulada por um juízo sintético e categórico. Essa distinção entre duas formas fundamentais de representação do sujeito de pensamentos esbarra, contudo, em uma dificuldade. Kant parece entender que o uso do pronome ‘eu’ para expressar o *sujeito* da apercepção empírica envolve referência ao *sujeito* da apercepção transcendental. Isso demandaria uma *identificação* entre os sujeitos de ambas apercepções.²⁷⁰ O sujeito da apercepção empírica seria o sujeito da apercepção transcendental enquanto determinado empiricamente. O caráter empírico dessa determinação explicaria por que a proposição ‘eu penso’ seria uma proposição *empírica*.²⁷¹ O problema é que, se o pronome ‘eu’ na proposição empírica ‘eu penso’ faz referência ao sujeito da apercepção transcendental, como pode a referência a esse sujeito depender de um juízo condicional e analítico?

A solução da dificuldade depende de compreender que a identificação proposta por Kant envolve a passagem de uma representação abstrata do sujeito a uma representação mais determinada. A apercepção transcendental é a representação de um sujeito de pensamentos²⁷² que abstrai ao máximo das condições de determinação desse sujeito *como* algo independente da representação que esse sujeito faz de si mesmo.

²⁷⁰ Há várias passagens em que Kant identifica o sujeito da apercepção transcendental com o sujeito da apercepção empírica. Ver, por exemplo, *KrV*. B155, B277, A381-2.

²⁷¹ *KrV*. B422-3, B420, B428, B429.

²⁷² Na verdade, um *sujeito de representações*, já que a singularidade das aplicações de conceitos depende de que algo mais além de conceitos seja representação do sujeito de pensamentos.

Tanto que esse sujeito é introduzido no princípio da apercepção transcendental como *mero sujeito* de pensamentos, não como um *objeto*. Isso significa que o sujeito é considerado naquele princípio como algo cuja existência está reduzida não somente a uma condição de unidade de juízos, mas a essa condição na medida em que dela é consciente. Somente quando introduzidas as condições para representar o sujeito como objeto é que a consciência desse sujeito poderá assumir a forma de um juízo categórico. Enquanto se abstrai dessas condições, o que se pode fazer é expressar juízos analíticos sobre tal sujeito. Na verdade, condições empíricas, ao menos no caso humano, jamais deixam de ser pressupostas. Vimos que mesmo o princípio analítico da apercepção transcendental pressupõe uma síntese entre representações. Essa síntese ocorre segundo condições empíricas: a relação entre o conceito ‘eu penso’ com uma representação R não contida nesse conceito é determinada empiricamente.

A identificação entre o sujeito da apercepção transcendental com o sujeito da apercepção empírica depende de condições empíricas de determinação do sujeito de representações. Além disso, essa identificação depende de que se considere a dependência do sujeito da apercepção transcendental em relação à consciência que esse sujeito tem de si como uma característica do *modo de consideração* desse sujeito, não de sua própria natureza. Somente se tal dependência for tomada como acidental ao sujeito é que podemos identificá-lo com o sujeito da apercepção empírica, o qual é compreendido, assim como qualquer objeto no tempo, como independente da consciência que se tem desse objeto. Para representar o caráter acidental dessa dependência em relação à autoconsciência, é preciso introduzir as condições pelas quais esse sujeito pode ser representado como um objeto. Tais condições incluem as condições empíricas de determinação do sujeito da apercepção empírica.

Se o pronome ‘eu’ usado para expressar o *sujeito* da apercepção empírica faz referência ao *sujeito* da apercepção transcendental, então deve ser possível *isolar*, em seu uso, aqueles elementos cognitivos dos quais não abstraímos na apercepção transcendental. É assim que Kant pode afirmar que, embora a proposição ‘eu penso’ expresse um juízo empírico, a representação do sujeito nessa proposição é “*puramente intelectual*”.²⁷³ Nesse caso, a proposição ‘eu penso’ deve ser compreendida abstração feita das condições de *determinação* do sujeito como *um* objeto dentre *outros* objetos. Contudo, mesmo assim compreendida, a proposição como um todo depende de uma

²⁷³ KrV. B422-3.

percepção pela qual faz referência a um *objeto em geral*. O ponto de Kant é que a mera representação do sujeito mediante o pronome ‘eu’, abstração feita de toda condição empírica de determinação desse sujeito, é uma representação completamente vazia de conteúdo e uma condição meramente lógica de unidade dos pensamentos. Para pensar essa unidade, porém, supomos pensamentos com conteúdo. Assim, tal unidade que é condição dos pensamentos só poderá ser tomada como a unidade de algo singular e existente, se alguma condição empírica para a determinação da existência, por mais indeterminada, estiver sendo pressuposta.

As maneiras de representar o sujeito de apercepção transcendental são, portanto, muito limitadas. Afora a consideração desse sujeito por abstração a partir de enunciados como ‘eu penso’ ou ‘eu existo pensando’, o que resta é sua representação mediante juízos analíticos. Mediante juízos analíticos, é possível elucidar certas condições do pensamento que não dependem necessariamente da relação dos pensamentos com a sensibilidade. Um sujeito uno e idêntico cuja intuição fosse *derivativa*, mas *não sensível*, também seria condição da unidade de seus pensamentos. Essa condição de unidade, como vimos, é expressa pelo princípio da apercepção transcendental.

A verdade dos juízos analíticos sobre o sujeito da apercepção transcendental não depende da determinação desse sujeito como um objeto dentre os demais. Não depende, portanto, da identificação desse sujeito com o sujeito (objeto) da apercepção empírica. Obviamente, é possível formular juízos analíticos que expressam relações entre a unidade do sujeito e suas representações, mesmo quando *não* abstraímos completamente das condições de determinação do sujeito como objeto. Nesse caso, a relação representada é basicamente a mesma que a relação expressa no princípio da apercepção transcendental. A única diferença está no modo de representação (mais ou menos abstrato) do sujeito de representações. Para ilustrar esse ponto, consideremos as seguintes inferências (que podem ser transcritas na forma de juízos analíticos):

- 1) eu determino o conceito ‘E’;
- 2) assim, eu penso ‘algum E é A’, de modo que sou consciente de que ‘A’ não está contido em ‘E’ (ou ainda, eu penso ‘algum E é A’ e penso ‘algum E não é A’);
- 3) logo, eu sou uno e idêntico em relação a representar E e representar A (e também sou uno e idêntico em relação a representar E-A e E-não-A).

- 1*) eu determino o conceito 'E';
- 2*) assim, eu emprego 'E' duas vezes;
- 3*) logo, eu sou uno e idêntico em relação a representar E uma vez e representar E outra vez.
- 1**) eu lembro de E;
- 2**) assim, eu represento corretamente que representei E antes;
- 3**) logo, eu sou uno e idêntico em relação a representar E agora e representar E antes.

A primeira inferência expressa a unidade e identidade do sujeito em relação a um ato de determinação conceitual, em estreita proximidade com os exemplos que vimos discutindo. A segunda inferência expressa o mesmo ponto, mas de maneira mais geral. Nosso propósito em apresentá-la é simplesmente tornar explícito que a relação entre o primeiro enunciado e a conclusão segue basicamente o mesmo princípio *nas três inferências*. Todas as três expressam a relação analítica que a representação de um complexo tem com a unidade e identidade do sujeito pressupostas por essa representação. A última inferência expressa, assim, a relação que a representação complexa em que consiste uma *lembrança* tem com a identidade do sujeito pressuposta por essa relação complexa. A única diferença em relação às duas primeiras inferências é que, nessa inferência, não abstraímos do fato que o sujeito de representações é um sujeito no *tempo*.²⁷⁴

A unidade (ou identidade) do sujeito da apercepção transcendental não garante a unidade (ou identidade) de um sujeito que permanece no tempo. Além disso, a

²⁷⁴ Em *The Varieties of Reference*, p.241, Gareth Evans observa, contra S.Shoemaker e P.F.Strawson, que o caráter linguístico (ou, kantianamente falando, analítico) do fundamento da identidade do sujeito da lembrança expressa na terceira inferência não é suficiente para explicar por que a referência que um sujeito de lembranças faz a si mesmo mediante o pronome 'eu' é imune ao erro de identificação. Essa imunidade, segundo Evans, deve-se a características que são próprias à identificação que constitui a regra de uso do pronome 'eu', identificação do sujeito de lembranças com objetos no espaço (com uma pessoa) segundo condições empíricas [ver *The Varieties of Reference*, pp.208-9]. Ademais, a mesma distinção entre uma garantia linguística de identidade e condições empíricas de identificação é base para uma crítica mais abrangente, não restrita a enunciados sobre memória, que Evans dirige à explicação dada por E.Anscombe à imunidade do pronome 'eu' ao erro por má identificação [ver *The Varieties of Reference*, pp.214-5]. Há muita proximidade entre as posições de Evans e Kant a esse respeito. Em especial, as condições empíricas de identificação do referente do pronome 'eu' apresentadas por Evans coincidem, pelo menos em parte, com as condições da identificação entre o sujeito da apercepção transcendental e o sujeito da apercepção empírica. Qualquer determinação mais precisa dessa coincidência demandaria, porém, uma análise mais prolongada que foge da alçada do presente trabalho.

apercepção transcendental tem como condição necessária a apercepção empírica. As duas afirmações anteriores não são incompatíveis, uma vez que a segunda deve ser restringida ao caso de um intelecto finito (seres humanos, ao menos). Para nós, humanos, a apercepção transcendental é tributária da autoconsciência empírica. A questão da possibilidade de um sujeito de consciência que permanece no tempo deve ser respondida, portanto, a partir de um exame das condições da apercepção empírica.

Retornaremos à discussão sobre a distinção entre as duas modalidades de autoconsciência no terceiro capítulo, quando tratarmos do argumento da ‘Refutação do Idealismo’. O que foi apresentado nesse capítulo fornece uma base para a compreensão dessas duas formas de autoconsciência que é suficiente para o exame daquele argumento. A próxima seção será dedicada ao exame do argumento da ‘Primeira Analogia da Experiência’, o qual, como indicamos inicialmente, tem como resultado uma das premissas da ‘Refutação’, a tese que a determinação de fenômenos no tempo depende da representação de um permanente.

2.5. A Primeira Analogia da Experiência:

Na ‘Primeira Analogia da Experiência’, Kant pretende demonstrar o *princípio da permanência da substância*. O texto da segunda edição fornece a seguinte formulação do princípio:

Em toda mudança [*Wechsel*] dos fenômenos, permanece a substância e o *quantum* da mesma não é nem aumentado nem diminuído na natureza.²⁷⁵

Como se vê, o princípio conjuga duas teses. A primeira afirma que toda mudança depende de algo que permanece, a substância. A segunda afirma que a quantidade desse permanente não aumenta nem diminui na natureza. No presente trabalho, interessa-nos examinar apenas o que tem relevância imediata para a compreensão da ‘Refutação do Idealismo’, a saber, o argumento em defesa da primeira

²⁷⁵ *KrV*. B224.

tese. Esse é, na verdade, o argumento central da ‘Primeira Analogia’, já que a segunda tese pode ser compreendida como um simples corolário da primeira. Embora não seja o foco de nossa análise, a relação entre as duas teses ficará mais clara na sequência de nosso exame.

Antes de passarmos à exegese do texto, convém destacar uma condição fundamental para o sucesso de uma interpretação das ‘Analogias da Experiência’. O sucesso da interpretação depende de justificar por que, segundo Kant, os princípios ali pretensamente demonstrados seriam juízos sintéticos *a priori*. Ou seja, deve-se explicar (i) por que tais princípios não estariam fundados apenas logicamente, com base em uma mera relação entre conceitos e, principalmente, (ii) por que tais princípios expressariam necessidade (a qual é marca de reconhecimento de uma cognição *a priori*). Há uma dificuldade em conciliar esses dois requisitos. Em todo juízo sintético, a fundamentação da verdade depende do recurso a um conhecimento que não se reduz à mera compreensão das relações entre os conceitos envolvidos no juízo. Como a experiência é o único meio pelo qual podemos ter cognição de objetos²⁷⁶, Kant afirma que os juízos sintéticos *a priori* sobre objetos da cognição devem ser fundados, não na experiência (pois, nesse caso, seriam juízos *a posteriori*), mas no conhecimento das *condições de possibilidade* da experiência. A *dificuldade* aqui reside em mostrar por que esse conhecimento sobre a possibilidade da experiência é um conhecimento que traz a marca da necessidade. Em outras palavras, o *problema* é explicar em que medida conhecer as condições de possibilidade da experiência é distinto de um conhecimento obtido por generalização a partir do que é empiricamente constatado acerca da experiência.

Muitas interpretações não atentam satisfatoriamente para essa questão. Em consequência, procuram o fundamento da verdade de juízos sintéticos *a priori* em condições do conhecimento empírico, sem se preocuparem em justificar por que tais condições seriam condições necessárias do fundamento da verdade desses juízos. Alguém poderia objetar que essa justificativa é fornecida previamente por Kant, quando defende que “[...] as condições da possibilidade da experiência em geral são, ao mesmo tempo, condições da possibilidade dos objetos da experiência”.²⁷⁷ O contexto em que essa máxima é introduzida deixa claro que as mencionadas condições de possibilidade da experiência são as condições necessárias da cognição humana que foram reveladas

²⁷⁶ Ver *KrV*. B195 e B147.

²⁷⁷ *KrV*. B197.

na ‘Estética Transcendental’ e na ‘Analítica dos Conceitos’. Estas são as condições formais da intuição *a priori* e as condições formais do pensamento segundo conceitos *puros* do entendimento a que estariam submetidos os objetos de nossa cognição. Assim, prosseguiria a objeção, as seções anteriores já teriam demonstrado que as condições epistêmicas com base nas quais são justificados os princípios sintéticos *a priori* do entendimento, em especial, os princípios das ‘Analogias’, são condições necessárias da cognição.

Todavia, essa objeção passa ao largo da questão que estamos examinando. A dificuldade em pauta é que certas reconstruções dos argumentos das ‘Analogias’ tomam como premissa condições do conhecimento bem *mais específicas* que o requisito geral de uma conformidade dos objetos de nossa cognição às formas *a priori* da intuição e do pensamento. O problema não é admitir que a referência a condições epistêmicas mais específicas cumpre uma função naqueles argumentos. Isso parece ser mesmo exigido, dada a especificidade dos princípios que eles pretendem demonstrar. Antes, o problema dessas interpretações é não observar que condições epistêmicas específicas demandam uma justificação independente.

Para esclarecer esse ponto, consideremos o princípio da permanência da substância defendido na ‘Primeira Analogia’: “[e]m toda mudança dos fenômenos, permanece a substância [...]”.²⁷⁸ Isso é dizer que toda mudança é sempre a *alteração* de um permanente em relação às determinações variáveis do mesmo.²⁷⁹ Em outras palavras, não haveria, entre os objetos de nossa cognição, geração ou corrupção absolutas. Só haveria geração ou corrupção das determinações (acidentes) daquilo que permanece (substância) durante a mudança. Ora, o requisito geral segundo o qual os objetos de nossa cognição devem estar conformes às categorias e à forma do tempo *não* parece ser suficiente para estabelecer esse princípio. Parece estabelecer apenas que, dos objetos de nossa cognição, alguns são substâncias que permanecem na mudança, outros são acidentes. Assim, para concluir que nenhuma substância sofre geração ou corrupção absolutas, tudo indica que devemos acrescentar novas considerações. É nesse momento que o intérprete passa a considerar condições mais específicas da cognição.

²⁷⁸ KrV. B224.

²⁷⁹ Ver KrV. B233.

Algumas interpretações parecem admitir como premissa a tese que a única maneira de conhecer uma mudança (uma sucessão de estados no mundo) é através da *percepção* de seus termos (dos estados inicial e final da mudança).²⁸⁰ Uma condição necessária da percepção é que só se pode perceber o que há: não é possível perceber o que não é (o não-ser). Assim, se *percebemos* os termos de uma mudança, o que percebemos são estados reais e distintos de um mesmo permanente que sofre alteração. A sucessão entre um estado E em t1 e sua não existência em t2 não pode ser percebida. Desse modo, uma vez aceita a premissa que o conhecimento da mudança exige *percepção* dos termos da mudança, conclui-se que toda mudança *conhecida* é a alteração de um permanente em relação às suas determinações reais, alteração que ocorre quando a realidade de uma determinação dá lugar à realidade de outra. Como o princípio da ‘Primeira Analogia’ diria respeito apenas a objetos que podem ser por nós conhecidos, o intérprete conclui que os objetos de nossa cognição não sofrem geração ou corrupção em sentido absoluto.

Obviamente, a legitimidade de tal interpretação depende de justificar por que a única maneira de se conhecer uma mudança é através da percepção de seus termos. Essa justificação é tão mais urgente quando se constata que, segundo Kant, nem todo objeto da experiência é um objeto da percepção. Alguns objetos são conhecidos empiricamente porque se tem conhecimento de sua conexão com *outros* objetos, esses sim passíveis de percepção. Um exemplo são aquelas partes da matéria muito pequenas para que possam ser percebidas. A existência de tais partículas seria conhecida na medida em que são pressupostas como condições daquilo que podemos perceber. Ora, se nem todo objeto de nossa cognição pode ser percebido, não poderíamos pensar que alguns desses objetos são gerados ou aniquilados absolutamente?

²⁸⁰ Ver GUYER, P. *Kant and the Claims of Knowledge*, pp.224-230 . Outras interpretações, como a de B.Longuenesse e H.Allison, adotam como premissa a tese que a percepção dos termos da mudança é condição necessária de sua representação objetiva (cognição da mudança). Ver LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge*, pp. 335-6; ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism*, pp. 240-2. A diferença em relação à interpretação de Guyer é que, para esses autores, a ênfase do argumento kantiano não estaria nas condições de *verificação* de juízos sobre a mudança, mas simplesmente nas condições de sua *representação*. Essa representação ou cognição não seria o *mero pensamento* da mudança, já que, se esse fosse o caso, a conclusão do argumento deveria ser a *impossibilidade de pensar* uma mudança de objetos da experiência que não fosse alteração de um permanente. Mais sobre esse ponto abaixo. A despeito das diferenças entre essas interpretações, o comentário (no corpo do texto) sobre a interpretação de Guyer vale igualmente para as interpretações de Allison e Longuenesse, bastando que se substitua toda ocorrência de ‘conhecimento da mudança’ por ‘cognição da mudança’.

O intérprete poderia responder que o importante não é o que a *atual* constituição de nossas faculdades cognitivas permite-nos perceber. Em vez disso, importaria apenas que aquilo que pode ser um objeto da experiência *pode*, na situação *ideal* de um aperfeiçoamento de nossas capacidades, ser percebido. A necessidade do princípio da ‘Primeira Analogia’ estaria fundada, assim, na necessidade da tese que todo objeto da experiência *pode* idealmente ser percebido. Essa possibilidade ideal estaria subentendida em uma das premissas que Kant destaca em seu argumento, a saber, a tese que “o tempo não pode ser percebido por si mesmo”.²⁸¹ Segundo essa leitura, a impossibilidade de perceber o tempo por si estaria sendo contrastada à necessária possibilidade de perceber os fenômenos e suas características. Ademais, acrescentaria o intérprete, é certamente possível *pensar* na geração ou corrupção absolutas dos objetos da experiência, visto que os princípios das ‘Analogias’ não são proposições analíticas. O que não poderíamos pensar é que os objetos da experiência, *enquanto conhecidos pela experiência*, possam ser absolutamente gerados ou corrompidos.

Entretanto, se examinarmos com atenção essa resposta, veremos que ela não afasta a dificuldade. O que precisa ser explicado agora é por que todo objeto da experiência, ou melhor, todos os diferentes estágios desse objeto devem poder ser percebidos. Note-se que a explicação não pode ser extraída de uma simples definição de ‘objeto da experiência’. Se assim fosse, o fato de uma mudança ser empiricamente conhecida *implicaria logicamente* a possibilidade da percepção de seus termos, ainda que somente percepção em uma situação ideal. Sendo assim, como não é possível perceber o não-ser, uma mudança empiricamente conhecida *só poderia ser pensada* como a alteração de um permanente. Em outros termos, *não seria possível pensar* que uma mudança empiricamente conhecida seria geração ou corrupção em sentidos absolutos. Mas isso contraria a não analiticidade do princípio da ‘Primeira Analogia’. A única saída seria dizer que a afirmação que todo objeto da experiência pode idealmente ser percebido não é uma proposição analítica. Nesse caso, deveria ser um juízo sintético *a priori*, já que seria fundamento de um juízo sintético *a priori*. Se não é um juízo analítico, tal afirmação deve ser *fundamentada*. Ora, fundamentar a necessidade de certas condições do conhecimento empírico é precisamente o que estivemos defendendo ser um requisito básico de uma interpretação das ‘Analogias’.

²⁸¹ KrV. A183/B226; B225, B233.

Convém destacar que não estamos aqui a subscrever a afirmação que todo objeto da experiência pode idealmente ser objeto de percepção. Mesmo considerando uma situação ideal, não é claro que toda parte da matéria, por menor que seja, possa ser percebida. Nosso ponto é simplesmente chamar atenção para o que o intérprete deve esclarecer. Se uma interpretação da ‘Primeira Analogia’ toma como premissa a tese que os termos de toda mudança conhecida devem poder ser percebidos, então deve ao menos propor uma explicação de como Kant pretendia justificá-la. O mesmo vale para qualquer proposição não analítica que o intérprete identifique como premissa dos argumentos kantianos.

A interpretação que admite como premissa a tese que todo objeto da experiência pode ser percebido parece pressupor também o princípio mais geral que todas as propriedades de um objeto da cognição humana devem poder ser empiricamente conhecidas. Não fosse assim, tal interpretação seria incapaz de eliminar a hipótese que um objeto de nossa cognição tenha a propriedade de ter sido gerado absolutamente. Com efeito, a *impossibilidade de perceber* certa propriedade só seria base para concluir que o objeto *não possui* a propriedade, se fossem admitidas as duas teses a seguir: (i) se a propriedade pode ser empiricamente conhecida (e sua duração não se estende para além do limite compatível com a percepção), então deve poder ser percebida; e (ii) se o objeto tem a propriedade, então a propriedade deve poder ser empiricamente conhecida. A segunda tese é um princípio verificacionista não analítico que, igualmente à primeira, deve ser justificado.²⁸²

²⁸² Para aqueles intérpretes que, como Allison e Longuenesse, consideram que o argumento kantiano baseia-se nas condições de *representação objetiva* (cognição) da mudança e não propriamente nas condições de seu *conhecimento*, o princípio verificacionista acima deve ser substituído pela tese que toda propriedade de um objeto da experiência é uma propriedade de que podemos ter *cognição*. Essa última tese é um simples corolário da tese do idealismo transcendental e, portanto, não demanda uma justificação independente da máxima segundo a qual “*as condições da possibilidade da experiência em geral são, ao mesmo tempo, condições dos objetos da experiência*” [ver acima, nota 277 e texto anexo]. Em compensação, tais intérpretes encontram uma dificuldade maior em justificar a tese que eles formulam em lugar do enunciado (i) acima, a tese que toda propriedade representada por uma *cognição* (cuja duração não se estende para além do limite compatível com a percepção) deve poder ser percebida. Na interpretação de Allison e Longuenesse, não custa lembrar, essa tese não pode ser tomada como uma proposição analítica.

O mesmo princípio verificacionista deve ser pressuposto pela leitura que Guyer faz da ‘Segunda Analogia’, caso este pretenda que o argumento justifique adequadamente que todo evento tenha uma causa. Ver GUYER, P. *Kant and the Claims of Knowledge*, pp. 252-259, p.315. Guyer argumenta que o conhecimento de um evento depende da pressuposição de uma regularidade causal, isto é, que o conhecimento da sucessão entre as propriedades de um objeto depende da pressuposição de certas leis causais. Ora, concluir que *todo* evento tem uma causa a partir das condições sobre o conhecimento da sucessão só é válido, se pressupusermos que a sucessão de propriedades em um objeto deve poder ser *conhecida*. Não fosse pressuposta a premissa verificacionista, tudo o que o argumento da ‘Segunda

Uma tese verificacionista para a qual talvez se tenha justificção é a tese que a representação de uma mudança depende do conhecimento de um permanente. Isso é o mesmo que dizer que não seria possível representar mudanças sem que conhecêssemos *algum* permanente. A justificção poderia ser formulada nos seguintes termos. O conceito de *mudança* é um conceito básico, isto é, um conceito que não é obtido a partir de outros conceitos mais fundamentais. A aplicação de conceitos básicos requer o conhecimento de padrões de aplicação desses conceitos. Assim, para empregar o conceito de mudança, é preciso conhecer casos paradigmáticos de mudança. Ora, conhecer um padrão de mudança é conhecer um permanente. Com efeito, se um padrão não permanecesse o mesmo, não seria possível aplicá-lo novamente. Pelo menos para nós, seres cuja atividade conceitual se dá sob condições temporais, a aplicação reiterada de padrões é uma condição necessária da própria posse de conceitos. Assim, só podemos dispor do conceito de mudança, se conhecemos casos paradigmáticos de mudança que, por permanecerem os mesmos ao longo do tempo, servem de padrão para aplicação do conceito. A permanência do padrão consiste, no mínimo, na recorrência da mudança padrão; por exemplo, a regularidade do movimento dos ponteiros de um relógio, ou a regularidade do movimento de rotação da Terra (responsável pela sucessão entre dias e noites). Mas a preservação da regularidade de mudanças padrão pressupõe também a permanência de objetos, seja dos objetos que mudam (os ponteiros do relógio, os astros celestes), seja de objetos que operam como causas de uma mudança padrão. Por fim, dado o caráter fundamental do conceito de mudança e dada a tese kantiana que toda representação objetiva depende de conceitos, pode-se concluir que a representação de uma mudança depende do conhecimento de um permanente.²⁸³

Analogia' demonstraria é que leis causais são necessárias para o *conhecimento* de eventos, não que causas são condições necessárias de todo e qualquer evento.

Mais uma vez, Allison e Longuenesse defendem uma variante "semântica" dessa interpretação. Segundo esses autores, a ênfase de Kant não está nas condições de *conhecimento* de um evento ou mudança, mas sim nas condições de *representação objetiva* (cognição) de um evento. Ambos defendem que a representação objetiva da sucessão de estados de um objeto depende de uma interpretação de nossos estados perceptuais de acordo com leis causais. Ver LONGUENESSE, B. 'Kant on Causality: What Was He Trying to Prove?' in. *Kant and the Human Standpoint*, pp. 162-163; ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism*, pp. 240-2. Como antes, o caráter mais semântico que epistêmico dessa interpretação isenta-a da pressuposição de um princípio verificacionista. Em compensação, resta a dificuldade de justificar por que toda representação objetiva de um evento (sucessão de estados em um objeto) dependeria da pressuposição de uma lei causal.

²⁸³ Em *Kant's Analogies of Experience*, pp. 58-71, Arthur Melnick apresenta um argumento muito semelhante ao acima proposto. O autor argumenta que a determinação do tempo depende da pressuposição de um padrão de medida que permanece no tempo. Embora não defenda diretamente que o conhecimento de um permanente é condição da representação da mudança, sua interpretação pode ser

Deve estar claro que essa tese não é suficiente para justificar que toda mudança é alteração de um permanente, ou seja, que não há geração ou corrupção absolutas na natureza. O conhecimento de um permanente foi determinado como condição necessária de um *padrão*, não diretamente como condição da representação de uma *mudança*. Não se mostrou, portanto, que *toda* mudança que representamos com base em padrões recorrentes deva ser também a alteração de um permanente. Assim, para justificar que toda mudança é alteração (princípio de permanência da substância), tudo leva a crer que Kant deve dispor de um argumento que não esteja baseado apenas nas condições de aplicação do conceito de mudança.²⁸⁴

Uma alternativa seriam os argumentos baseados em condições *não* meramente conceituais de representação, como os argumentos anteriormente referidos que recorrem à necessária possibilidade de percepção dos termos da mudança. Como advertimos, a cogência desses argumentos depende da justificação dessa necessidade. Não vamos explorar essa via de leitura. Em vez disso, proporemos outra interpretação, baseada em uma leitura alternativa da premissa que “*o tempo não pode ser percebido por si mesmo*”

facilmente complementada para a obtenção desse resultado. Uma proposta de complementação seria a seguinte:

Se representamos uma mudança, representamos um tempo determinado em que a mudança transcorre. Um tempo determinado deve poder ser mensurado. Mais que isso, só é possível representar tempos determinados, se dispomos de algum padrão de medida do tempo. Ora, a medida do tempo depende de um padrão de medida que permanece no tempo. Logo, a representação da mudança depende do conhecimento de um permanente.

Um ponto positivo da interpretação de Melnick é indicar com precisão qual é a proposição sintética *a priori* que, por figurar como premissa do argumento da ‘Primeira Analogia’, responderia pelo caráter *sintético* da conclusão. O intérprete observa que a premissa sintética não é a tese que a substância é um permanente – segundo Kant, essa seria uma proposição tautológica [ver *KrV*. A184/B227] –, mas sim a tese que o padrão de medida do tempo deve ser um permanente. Ver *Kant’s Analogies of Experience*, pp.61-2. A exigência de que padrões de medida sejam permanentes é própria daqueles seres que empregam conceitos sob condições temporais. Talvez possamos acrescentar que também é sintética a própria exigência de que a atividade conceitual depende do conhecimento de casos padrão. Cabe lembrar que a justificação que apresentamos para essa última tese baseou-se fortemente nas condições temporais de aplicação de conceitos. Ver segundo capítulo, pp.101-4, pp.147-8.

²⁸⁴ Esse ponto é claramente apresentado por Melnick, o qual dá a entender que o argumento em favor do princípio de permanência da substância depende da premissa verificacionista segundo a qual, para toda mudança que ocorre com os objetos de nossa cognição, dispomos de um meio de determinar empiricamente se a mudança ocorreu ou não. *Kant’s Analogies of Experience*, pp. 67-71.

O problema detectado por Melnick e reproduzido por nós pode ser generalizado da seguinte maneira. Não é válido passar do fato (i) que representar um caso do conceito ‘B’ é condição necessária do conjunto das representações de ocorrências do conceito ‘A’ ao fato (ii) que cada caso representado do conceito ‘A’ é representado como um caso do conceito ‘B’. Substituindo ‘A’ e ‘B’, respectivamente, por ‘mudança’ e ‘característica de um permanente’, temos o problema específico relativo ao tema da ‘Primeira Analogia’. Se substituirmos ‘A’ e ‘B’ pelas expressões ‘evento’ e ‘ter uma causa’, teremos um problema do mesmo tipo, mas agora relativo ao tema da ‘Segunda Analogia’: o fato que regularidades causais são necessárias para distinguir uma *sucessão real* entre propriedades de objetos da *mera aparência* de uma sucessão não implica que toda sucessão real só possa ser representada pressupondo-se uma causa dessa sucessão.

e em considerações sobre as condições de *existência* dos objetos no tempo. A exposição será breve; pois, como mostraremos no terceiro capítulo, o que é relevante para a ‘Refutação do Idealismo’ não é o princípio de permanência da substância, mas somente a tese mais fraca segundo a qual a representação de fenômenos como ordenados no tempo (em relações de sucessão e simultaneidade) depende da representação de um permanente. Para essa tese mais fraca, seria suficiente um argumento baseado nas *condições de aplicação dos conceitos* de sucessão e simultaneidade.

Passemos, então, ao exame do argumento da ‘Primeira Analogia’. Kant resume o argumento na primeira alínea dessa seção, em um texto acrescentado na segunda edição [KrV. B224-5]:

1. Todos os fenômenos estão no tempo, no qual, como substrato (como forma permanente da intuição interna), podem ser representadas tanto a simultaneidade quanto a sucessão;
2. O tempo não pode ser percebido por si;
3. Logo, tem que ser encontrado nos objetos da percepção, isto é, nos fenômenos, o substrato no qual toda a mudança ou simultaneidade pode ser percebida através da relação dos fenômenos com tal substrato;
4. O substrato de todo o real, isto é, do pertencente à existência das coisas, é a *substância*, na qual tudo o que pertence à existência só pode ser pensado como determinação (acidentes);
5. Logo, em toda mudança nos fenômenos permanece a substância e o transitório (mutável) são somente meras determinações (acidentes) da substância.
6. Portanto, como o mutável é apenas uma determinação da substância, esta não sofre geração ou corrupção absolutas; ou seja, seu *quantum* não pode nem aumentar nem diminuir na natureza.

A parte central do argumento é constituída pelos passos 1 a 5. De sua conclusão, enunciado 5, é possível extrair não apenas o princípio de permanência da substância (enunciado 6), como também a tese mais fraca segundo a qual a representação de fenômenos como ordenados no tempo depende da representação de um permanente. Vamos, portanto, restringir nossa análise aos enunciados 1 a 5. Pretendemos identificar ali um argumento em favor da tese que a representação de características *temporais* de

objetos depende da representação de propriedades acidentais *não meramente temporais* dos mesmos objetos, propriedades que estão conectadas, constitutiva ou causalmente, com a *alteração* de um permanente.

A *primeira* premissa introduz a consideração sobre a objetividade do tempo, isto é, sobre a realidade do tempo enquanto característica de objetos (da cognição). Desse modo, a premissa estabelece uma passagem importante da consideração do tempo enquanto *forma da intuição*, na qual estão ordenados os diversos instantes em uma relação de sucessão, para uma consideração do tempo como aquilo pelo qual determinamos a *existência* dos objetos. O primeiro modo de representação do tempo é característico dos princípios do entendimento puro que Kant denomina *matemáticos* ou *constitutivos*. O segundo modo corresponde aos princípios denominados *dinâmicos* ou *regulativos*.²⁸⁵

Não seria possível falar de sucessão ou simultaneidade entre instantes, se não houvesse unidade no tempo, isto é, se todos os instantes não constituíssem um mesmo tempo, uma única dimensão. O problema é que, quando passamos a considerar o tempo como uma determinação objetiva pela qual é caracterizada a existência dos objetos, a unidade do tempo deve ser representada como a unidade entre *o que é*, o presente, e *o que não é*, o passado ou o futuro. Ora, faz sentido dizer que aquilo que não é *seja o mesmo* que aquilo que é? A resposta de Kant indicada na primeira premissa do argumento é que a condição da unidade entre o que é e o que não é seria a *permanência*: o que não é (enquanto algo que foi) é o mesmo que aquilo que é na medida em que permanece existindo no presente. Aquilo que é no presente é o mesmo que aquilo que não é (enquanto algo que só existirá no futuro) apenas na medida em que permanecerá existindo.²⁸⁶

²⁸⁵ Essa diferença na consideração do tempo parece corresponder à distinção, introduzida por McTaggart, entre as duas maneiras de representar o tempo, a distinção entre a série B e a série A. A série B é aquela que ordena o tempo segundo uma relação de anterioridade: o momento t é anterior ao momento t* e esse, ao momento t**. A série A é aquela em que o tempo está ordenado pela distinção dos momentos em presente, passado e futuro. A diferença entre esses dois modos de consideração do tempo pode ser evidenciada quando notamos que, a não ser pelo fato de denominarmos os termos ordenados na série B de 'momentos' ou 'instantes', essa série não é mais temporal que a série de pontos ou trechos espaciais que constituem uma reta. Ver McTAGGART, J.E. *The Nature of Existence*, cap.XXXIII. Ver também GEACH, P. *Truth, Love and Immortality*, p.90.

²⁸⁶ A observação de que a permanência do próprio tempo deve ser compreendida como a unidade do tempo enquanto a dimensão única em que são estabelecidas todas as relações de simultaneidade e sucessão é feita por Allison. Ver *Kant's Transcendental Idealism*, pp.237-8. O que Allison não destaca é

A *segunda* premissa é crucial. Cabe a ela estabelecer o elo entre a premissa 1 e a conclusão 3, a passagem da necessidade da representação de um permanente, como condição da representação da unidade do tempo, para a necessidade de representação de um permanente que seria um *objeto* no tempo, uma substância. Kant parece pressupor que, para representar a existência dos objetos em termos temporais (pela distinção entre o que é presente e o que não é), devemos representar a unidade do tempo. Para tanto, seria necessário *perceber* aquilo que fundamenta essa unidade, o permanente. No entanto, o único permanente que podemos perceber é um *objeto* no tempo, não o próprio tempo. Por si só, o tempo distingue-se em passado, presente e futuro. *Ser passado* não é nem pode ser um objeto de nossa percepção, não é uma característica que alguma realidade percebida pudesse ter. Com efeito, se fosse uma característica, deveria caracterizar não o que é presente, mas o que não é mais. Mas se fosse característica do que não é (mais), não seria característica nenhuma, pois o que não é não tem propriedades. Uma consideração análoga pode ser estendida à expressão ‘ser futuro’.²⁸⁷

O resultado das duas primeiras premissas (e expresso no enunciado 3) é, portanto, que a representação da permanência *do* tempo depende da representação do permanente *no* tempo, isto é, de um *objeto* que permanece, que é o que Kant entende pela categoria esquematizada da ‘*substância*’. É em relação a esse substrato que podem ser representadas a sucessão ou simultaneidade das realidades dos objetos no tempo.

O *quarto* enunciado introduz uma nova premissa ao argumento. Ali, Kant não apenas repete o que já foi concluído (que a existência das coisas e suas determinações temporais objetivas pressupõem uma substância), mas acrescenta uma nova informação.

que a unidade do tempo é compreendida, já nessa primeira premissa, como unidade do tempo enquanto condição da *existência* de objetos.

²⁸⁷ Não estamos dizendo que *toda* propriedade ou *toda* mudança de objetos da cognição deve ser percebida. Dizemos apenas que, se representamos o tempo enquanto característica do que é existente, então o permanente que fundamenta a unidade do tempo deve ser percebido em algumas situações. Note-se, porém, que isso é mais forte que dizer que tal permanente deve *poder* ser percebido por uma capacidade de representação empírica ideal. Perceber um permanente é uma exigência da representação do que é independente da consciência, na medida em que a independência deve ser compreendida em termos temporais. Conceber a independência de um objeto em termos temporais é conceber que o objeto poderia existir em determinado momento sem que estivesse sendo representado (momento em que não haveria consciência desse objeto). A unidade do tempo requerida para essa concepção não pode ser representada como a mera unidade entre o que é e o que não é (ser e não-ser em sentido absoluto). Deve ser representada como a unidade daquilo que é tanto ser quanto não-ser, mas em sentido relativo, isto é, no sentido em que é algo que permanece no tempo e, por isso mesmo, tanto existe no presente, quanto foi no passado (ou será no futuro). Vemos, assim, que a premissa 2 contém, ao menos em parte, a tese que a representação objetiva (cognição) que se dá sob condições temporais tem como condição necessária o *conhecimento de um permanente*. Já argumentamos acima, nota 283, que essa seria uma afirmação sintética. Donde a premissa 2 responder pelo caráter sintético da conclusão da ‘Primeira Analogia’.

Ele afirma que toda mudança ou transição entre realidades são mudanças entre determinações de um permanente. Disso se poderá concluir que não há, no domínio dos objetos de nossa cognição, geração e corrupção em sentido absoluto, mas apenas a mudança dos acidentes de uma substância (enunciado 6). Kant não explicita o fundamento da premissa 4. É nesse ponto da análise do argumento que alguns intérpretes introduzem considerações acerca das limitações de nosso conhecimento das mudanças *sem explicar por que* essas condições deveriam ser pressupostas na fundamentação de princípios que *não* tratam de nosso *conhecimento*, mas sim de *propriedades dos objetos* de nosso conhecimento. Sem essa explicação, tais considerações sobre os limites do conhecimento aparecem no argumento como elementos estranhos que comprometem a validade necessária e universal dos princípios que se pretendia demonstrar.

Na reconstrução do argumento em favor da premissa 4 que será proposta aqui, essa dificuldade desaparece. A razão é que todo apelo às condições restritivas do conhecimento humano estará fundamentado no fato que *sabemos* que os objetos de nossa cognição (aos quais a validade do princípio está restrita) são objetos *temporais*. De resto, a premissa estará fundamentada não em condições de conhecimento, mas sim nas condições de *existência* de objetos no tempo. Passemos, sem mais, à reconstrução:

- i) Sabemos que os objetos de nossa cognição estão no tempo;
- ii) Representar objetos no tempo exige o conhecimento de um permanente, de algo que permanece *no* tempo;
- iii) Se algo é um permanente no tempo, então deve haver algum período P delimitado por dois instantes A e B durante o qual esse permanente existe;
- iv) A existência do permanente durante o período P é constituída por uma sucessão de momentos presentes, de modo que o permanente percorre sucessivamente tais momentos;
- v) Se houvesse infinitos momentos presentes entre os pontos A e B, o permanente deveria percorrer esses infinitos instantes;

- vi) Não é possível que aquilo que existe no tempo percorra infinitos momentos presentes durante um período finito P;²⁸⁸
- vii) Logo, não pode haver infinitos momentos percorridos entre os pontos A e B;
- viii) Disso se segue que a *realidade* dos momentos presentes percorridos pelo permanente não é dada simplesmente pela *possibilidade* de divisão de um período entre dois pontos. Em outras palavras, a realidade dos instantes presentes que demarcam a sucessão do permanente no período P não é a sua realidade enquanto meros pontos no contínuo temporal.
- ix) Sendo assim, a realidade dos momentos presentes percorridos pelo permanente dependerá de uma realidade distinta daquilo que compõe o contínuo do tempo.²⁸⁹
- x) Se a realidade dos instantes presentes percorridos pelo permanente não pode ser encontrada no próprio tempo enquanto forma da intuição (no contínuo temporal), então deve ser encontrada naquilo que está *no* tempo. Não poderá consistir, porém, na realidade permanente, que é real não apenas nos instantes percorridos. A realidade desses instantes deve estar fundada em algo que *ocorre* apenas nos instantes presentes percorridos pelo permanente.
- xi) Ora, algo que ocorre em um instante não é mero nada. Se, além disso, não pode ser a realidade permanente, só resta uma alternativa: ser uma determinação daquilo que permanece. Assim, aquilo que demarca a sucessão do permanente é a mudança das determinações de um permanente.

Deve estar claro que esse argumento é uma reformulação da resposta de Aristóteles ao paradoxo da tartaruga de Zenão. A lição fundamental da solução

²⁸⁸ Essa impossibilidade deve ser compreendida como relativa à *existência* dos objetos. Do ponto de vista estritamente *formal*, isto é, relativo à forma sensível dos objetos, não haveria problema em caracterizar um período finito em termos da soma dos infinitos intervalos que formam uma série convergente. Mas isso seria apenas a representação *matemática* do contínuo temporal. Essa representação não determinaria suficientemente as condições da *realidade* (seja física ou mental) de objetos no tempo. Sobre a distinção entre condições de *realização* e condições de *representação matemática* de uma sequência infinita, ver HILBERT, D. & BERNAYS, P. *Grundlagen der Mathematik*, I, p.16.

A impossibilidade de percorrer infinitos instantes em um período finito diz respeito à *existência de objetos* e não à mera constituição do contínuo temporal. Talvez esse seja um motivo para admitir que a impossibilidade em questão não esteja baseada em razões estritamente lógicas. Disso se seguiria o caráter sintético da premissa 4 e, mais uma vez, o caráter sintético do princípio de permanência da substância Ver nota anterior, n.287.

²⁸⁹ E isso talvez nos dê uma outra maneira de compreender a premissa que “*o tempo não pode ser percebido por si*”. Nesse sentido, a frase significaria que a realidade de um instante não pode estar reduzida apenas ao que representamos pela forma da intuição, o contínuo do tempo.

aristotélica é inverter o modo como se pensa a realidade dos pontos espaciais (ou temporais): não seria a realidade independente dos pontos que determinaria quais são os pontos que o permanente deve percorrer; antes pelo contrário, é a realidade da mudança que ocorre nas determinações do permanente que determinaria a realidade dos instantes que ele percorre. Esse é o núcleo do argumento de Aristóteles em defesa da tese que não há tempo sem mudança.²⁹⁰ Há ainda muito que esclarecer nesse apelo ao paradoxo de Zenão para interpretar o argumento da ‘Primeira Analogia’. Por falta de espaço, contentamo-nos em acrescentar dois breves comentários.

Em primeiro lugar, é preciso explicar como ocorre a modificação das determinações do permanente. A modificação consiste na sucessão de dois estados do permanente, do estado em que ele possui uma determinação D ao estado em que ele não possui essa determinação; ou inversamente: do estado em que ele não possui a determinação D ao estado em que ele a possui. Por exemplo, a mudança de cor que ocorre quando uma fruta amadurece. Uma manga que não era rosa torna-se rosa com o amadurecimento. Antes de tornar-se rosa, a manga era verde. Obviamente, a mudança de cor da manga começa em algum momento em que a fruta ainda não é rosa. Caso contrário, sua cor já teria mudado para rosa e não poderia sequer começar a tornar-se rosa. Assim, a manga começa a tornar-se rosa no momento em que ela ainda é verde. Mas não em qualquer momento em que ela é verde. O que determina a realidade do instante em que a manga começa a tornar-se rosa? Ora, o momento em que a manga não é rosa e que demarca o início da mudança de cor não é determinado pela *não existência* da determinação que será adquirida no final da mudança (a cor rosa). Pelo argumento anterior, a realidade desse instante deve ser determinada por alguma realidade que ocupa o tempo, mas não por aquilo que já ocorria previamente àquele instante; caso contrário, a mudança de cor da fruta não teria começado naquele instante, e sim previamente. Não parece haver outra resposta para a questão acima senão afirmar que a realidade do instante em que a manga começa a tornar-se rosa é determinada pelo início da atuação sobre a manga de uma *causa* da mudança. Se isso é correto, teríamos aí um argumento em favor do princípio da ‘Segunda Analogia da Experiência’, a tese que todo evento tem uma causa.²⁹¹

²⁹⁰ Ver ARISTÓTELES, *Physics*, VIII, 8, 263^a10 – 263^b9. Ver também *Physics*, IV, 11, 218^b21 – 219^a1.

²⁹¹ Em suma, os termos (inicial e final) de uma mudança são sempre determinados por alguma realidade que ocupa o tempo. Relações causais seriam necessárias para garantir a realidade dos instantes em que

Em segundo lugar, cumpre esclarecer de que maneira a possibilidade de geração ou corrupção absolutas do permanente seria excluída pelo argumento anterior. Se houvesse geração ou corrupção absolutas de uma substância, haveria um termo da mudança em que a substância não existiria: o instante inicial da geração ou o instante final da corrupção. Nesse caso, o instante em que o objeto não existe deveria ter realidade independentemente de algo que o ocupe. Mas é justamente a suposição que instantes tenham realidade independentemente daquilo que existe nesses instantes o que engendra o regresso indicado no paradoxo de Zenão. Alguém poderia objetar que *a realidade do instante* em que uma substância começa a ser gerada (sem ainda existir) ou do instante em que foi aniquilada (deixando de existir) é determinada pela realidade de *outra* substância. Por exemplo, o instante em que uma substância S1 começa a ser gerada (mas no qual ainda não existe) é real porque seria o primeiro instante da existência de outra substância, S2, que já foi gerada. A resposta a essa objeção é que não haveria relação entre o tempo de geração da substância S1 com o tempo de existência da substância S2. Uma condição necessária da *unidade do tempo* é que a realidade dos instantes que limitam uma mudança esteja fundada na realidade de determinações conectadas entre si, seja porque são determinações de um mesmo permanente, seja porque são determinações relacionadas entre si por relações causais ou de ação recíproca.

Do argumento anterior em favor da premissa 4, podem ser extraídos imediatamente os enunciados 5 e 6. Sendo assim, encerramos aqui a discussão sobre a ‘Primeira Analogia da Experiência’, frisando que a relevância desse argumento para a compreensão da ‘Refutação do Idealismo’ não é propriamente a tese que toda mudança é alteração de um permanente, mas sim o resultado parcial que a representação de características *temporais* de objetos depende da representação de um permanente.

existe aquilo que *aparentemente* permanece sem nenhuma alteração. Aparentemente, aquilo que começa a sofrer mudança, no instante inicial da mudança, seria exatamente a mesma coisa que no momento que antecede. Segundo o argumento anterior, porém, isso não poderia ser o caso: algo novo teria de ocorrer quando a coisa começa a mudar. Como não pode ser a aquisição da propriedade que ela virá a obter com a mudança, deve ser o início de uma relação causal.

3. A Refutação do Idealismo

No presente capítulo, vamos examinar a refutação kantiana do *idealismo problemático*, tal como apresentada na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*.²⁹² Por ‘idealismo problemático’, Kant compreende a teoria segundo a qual a consciência que um sujeito cognoscente tem de sua existência enquanto determinada no tempo é mais certa que a consciência de objetos no espaço. Claramente, refutar essa tese é mostrar que a consciência que o sujeito possui de sua existência como determinada no tempo depende da consciência de algum objeto espacial. Uma leitura superficial do texto permite constatar que o argumento kantiano está fortemente amparado em um resultado da ‘Primeira Analogia da Experiência’: a tese que a representação de uma existência no tempo depende da representação de um permanente. O passo fundamental da ‘Refutação do Idealismo’ consistirá, portanto, na justificação da premissa que o permanente em questão é um objeto no espaço.

Nossa análise será basicamente uma tentativa de reconstruir o argumento em favor dessa premissa. Talvez o maior obstáculo nesse caminho é o fato de Kant ser extremamente conciso. No corpo do texto, a justificação apresentada para o caráter espacial do permanente resume-se a dois breves períodos:

Mas esse permanente não pode ser algo em mim, pois precisamente minha existência no tempo pode ser pela primeira vez determinada por este permanente. Portanto, a percepção deste permanente só é possível por uma *coisa* fora de mim e não pela mera *representação* de uma coisa fora de mim.²⁹³

Em uma nota do Prefácio’ da segunda edição, Kant é um pouco menos lacônico, já que propõe substituir o primeiro período da citação acima pelo texto a seguir:

²⁹² *KrV*. B274-279.

²⁹³ *KrV*. B275.

Esse permanente não pode, porém, ser uma intuição em mim. Com efeito, todos os fundamentos da determinação de minha existência que podem ser encontrados em mim são representações e necessitam, como tais, algo permanente distinto delas, com referência ao qual possa ser determinada a mudança das mesmas e, portanto, a minha existência no tempo em que elas mudam.²⁹⁴

O argumento tem, nesse passo, a estrutura de um silogismo disjuntivo. Kant aceita a disjunção que o referido permanente é ou bem algo que constitui o sujeito de representações ou bem algo distinto desse sujeito. Em seguida, observa que a primeira alternativa não é correta: o permanente *não* é algo que constitui o sujeito de representações. [Isso é feito na passagem do ‘Prefácio’ recém citada e também no primeiro período da citação precedente.] Daí, Kant infere que o permanente é algo distinto do sujeito e que, portanto, é algo que existe no espaço. [Consequência que é extraída no segundo período da primeira citação].

Além do mencionado laconismo kantiano, podemos acrescentar duas outras dificuldades de compreensão do argumento acima. A primeira diz respeito à noção de *sujeito de representações*. Kant parte da noção segundo a qual um sujeito de representações no tempo seria constituído apenas por características não espaciais, em especial, por representações. Essa concepção cumpre uma função específica na economia argumentativa kantiana. É graças a ela que se pode considerar o que é distinto do sujeito como aquilo que é distinto da mente e, desse modo, existente no espaço. O problema é que essa concepção não parece compatível com outras declarações do filósofo, as quais sugerem que a consciência que o sujeito de representações tem de sua existência no tempo não é independente da representação de características espaciais *do próprio sujeito*.²⁹⁵ Assim, deve-se determinar se essa incompatibilidade não é um problema para a validade da Refutação.

A segunda dificuldade diz respeito à passagem da afirmação que certo permanente deve ser algo distinto do sujeito e de suas determinações para a afirmação que esse permanente é algo espacial. Na primeira edição dos ‘Paralogismos da Razão Pura’, Kant distingue dois sentidos da expressão ‘fora de nós’, dos quais apenas um possui claramente uma conotação espacial.²⁹⁶ Em um primeiro sentido, ‘fora de nós’

²⁹⁴ *KrV*. Bxxxix.

²⁹⁵ *KrV*. B415. Ver também primeiro capítulo, nota 60.

²⁹⁶ *KrV*. A373.

significa tudo aquilo que é representado por nosso sentido externo, isto é, representado como possuindo características espaciais. Em outro sentido, ‘fora de nós’ significa uma realidade distinta do sujeito de representações, mas considerada independentemente da relação com as faculdades cognitivas, isto é, considerada como uma realidade em si mesma. Como se sabe, é tese kantiana que não se deve considerar essa realidade como possuindo características espaciais ou temporais.²⁹⁷ Assim, cabe a uma interpretação da ‘Refutação do Idealismo’ esclarecer em que sentido a expressão ‘fora de mim’ pode ser compreendida na conclusão que “[...] a percepção deste permanente só é possível por uma coisa fora de mim e não pela mera representação de uma coisa fora de mim”. É certo que a expressão deve ser entendida pelo menos no primeiro sentido. Isso é requerido pelo próprio enunciado do teorema que se pretende demonstrar: “[a] mera consciência, mas empiricamente determinada, de minha própria existência no tempo prova a existência de objetos no espaço fora de mim”.²⁹⁸ Mas alguém poderia sugerir que o argumento também demonstraria que há uma realidade absolutamente independente do sujeito de representações e subjacente a todos os fenômenos externos. É preciso, então, examinar essa sugestão.

As duas dificuldades anteriores serão discutidas na primeira seção. As demais seções, segunda e terceira, serão dedicadas ao problema da justificação da tese que o permanente necessário à representação de uma existência no tempo não é algo que constitui o sujeito de representações. Na nota do ‘Prefácio’, Kant dá a entender que justificar essa premissa depende principalmente de mostrar que o permanente não é uma representação do sujeito: “[e]sse permanente não pode, porém, ser uma intuição em mim.” Já no corpo do texto da ‘Refutação’, não é dada ênfase a uma representação do sujeito. Ali, a formulação é mais ampla, pois Kant afirma que o permanente não pode ser *algo* que constitua o sujeito. Em outras palavras, o permanente não pode ser uma representação, nem mesmo algo distinto de representações; por exemplo, um substrato aos quais elas fossem inerentes, mas que, sendo desprovido de características espaciais, pudesse constituir a realidade imaterial do sujeito. Em vista disso, é curioso que Kant proponha substituir essa formulação mais ampla pela mais restrita do ‘Prefácio’. Essa substituição não resultaria na deficiência do argumento?

²⁹⁷ Ver primeiro capítulo, seção 1.5.

²⁹⁸ *KrV*. B275.

Para responder a essa questão, vamos examinar cada um dos pontos separadamente. Na segunda seção, tentaremos reconstruir o argumento que visa mostrar que o permanente em questão não pode ser uma *representação* do sujeito. Na terceira seção, pretendemos determinar se Kant dispõe de um argumento para eliminar a hipótese que o permanente seja um substrato de representações puramente mental. É verdade que Kant afirma repetidas vezes que o sentido interno não representa nada de permanente.²⁹⁹ Mas essa afirmação deve ser justificada. Caso contrário, alguém poderia objetar que o permanente necessário para a representação de uma existência no tempo, embora distinto de representações, seria o mero substrato das mesmas: a essência ou aspecto substancial de um sujeito de representações puramente mental. Nossa intenção será mostrar que o argumento contra a hipótese que o permanente seja uma representação do sujeito é suficiente para eliminar a hipótese que o permanente seja um substrato de representações.

Antes de passar à análise da ‘Refutação’, é preciso fazer uma advertência sobre o método que adotaremos, principalmente na segunda e terceira seções. Em razão da parcimônia de Kant, optamos por procurar as justificativas para a principal premissa do argumento – a tese que o permanente cuja representação é necessária para a representação de uma existência no tempo é algo no espaço – em discussões mais detalhadas sobre o tema realizadas por outros autores. Não nos referimos aqui à literatura secundária kantiana, mas sim às investigações de certos filósofos que compartilham com Kant algumas questões e teses fundamentais. Em especial, vamos recorrer à discussão promovida por Peter Strawson e Gareth Evans sobre a questão da relação entre objetividade e espacialidade. Mais precisamente, vamos examinar um artigo de Evans que discute o argumento elaborado por Strawson em favor da tese que objetividade implica espacialidade.³⁰⁰ O que nos interessará nessa discussão é principalmente a tese apresentada por Evans segundo a qual a permanência, ao contrário da mera continuidade, depende de características espaciais. Pelo que foi dito até aqui, deve estar claro qual a razão de nosso interesse por essa tese.³⁰¹

²⁹⁹ *KrV*. A107, A350, A381, B 412-3, B420.

³⁰⁰ O argumento desenvolvido por Strawson é apresentado no segundo capítulo de *Individuals*, capítulo que leva o título ‘Sons’ [‘Sounds’]. O artigo de Evans é intitulado ‘Things Without the Mind: A Commentary upon Chapter Two of Strawson’s *Individuals*’.

³⁰¹ A mencionada parcimônia de Kant na *Crítica da Razão Pura* é, em parte, remediada por uma série de *Reflexões* sobre o idealismo problemático que compõem o *Nachlass*. Uma discussão detalhada desses

3.1. A estrutura e o escopo da Refutação:

Como anunciamos, o objetivo da presente seção é discutir duas dificuldades de compreensão do argumento da ‘Refutação’. A primeira diz respeito ao uso que ali é feito da noção de *sujeito de representações*. A segunda diz respeito à natureza da realidade que Kant demonstraria ser distinta de tal sujeito. Enquanto a resolução da primeira dificuldade envolve esclarecer a *estrutura* do argumento, a resolução da segunda permite determinar mais claramente o seu *escopo*. Começemos, então, com uma exposição geral do raciocínio:

- 1) Eu sou consciente de minha existência como determinada no tempo;
- 2) A consciência de minha existência como determinada no tempo depende da consciência de algo permanente;
- 3) Esse permanente é ou bem algo em mim (sujeito de representações) ou bem distinto de mim;
- 4) O permanente não é algo em mim;
- 5) Assim, a consciência do permanente só é possível pela consciência de um permanente fora de mim e, portanto, pela consciência de um permanente no espaço; [de 3 e 4]
- 6) Portanto, a consciência de minha existência como determinada no tempo depende da consciência de alguma coisa no espaço; [de 2 e 5]
- 7) Logo, há alguma coisa existente no espaço. [de 1 e 6]

Para compreender a estrutura do argumento, é importante frisar que se trata de *uma refutação do idealismo problemático*. Kant nomeia Descartes como o representante dessa modalidade de idealismo.³⁰² A tese cartesiana é que a consciência que um sujeito de pensamentos possui de sua existência e das determinações dessa existência no tempo

textos pode ser encontrada em Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, pp.279-329. A mera análise dos textos de Kant, no entanto, não nos pareceu esclarecer o ponto fundamental para a reconstrução do argumento da ‘Refutação’. Foi apenas através do exame da discussão realizada por Strawson e Evans que pudemos identificar possíveis fundamentos para a premissa que o permanente necessário para a representação do tempo é algo espacial.

³⁰² KrV. B274.

é mais certa que a consciência de objetos espaciais.³⁰³ Isso significa que a existência e as determinações desse sujeito são consideradas como independentes de quaisquer propriedades corpóreas ou materiais. Em termos kantianos, esse seria um sujeito de representações completamente distinto de características espaciais. O propósito de Kant é mostrar que a consciência que esse sujeito possui de sua existência e de suas representações no tempo depende da representação de objetos no espaço. Se for correta essa dependência, então a existência de objetos espaciais deve ser declarada tão certa quanto a existência de um sujeito de representações.

A primeira premissa é uma tese que Kant parece partilhar com o *idealista problemático* alvo de sua refutação. Tal idealista não questiona que um sujeito de representações tenha consciência de sua existência e das determinações dessa existência (i.e., representações) no tempo. O que gerou a dificuldade apresentada anteriormente é o fato de Kant aparentemente aceitar essa premissa. Com efeito, nela se concebe o *sujeito de representações* como distinto de objetos espaciais, como fica claro na sequência do argumento (enunciados 4 e 5). Como vimos, porém, tudo indica que essa concepção não seria compatível com outras declarações de Kant sobre o mesmo sujeito.³⁰⁴

Uma maneira de solucionar o problema é dizer que, sendo o argumento uma *refutação*, Kant não precisaria concordar com todas as noções pressupostas por seu oponente. Assim, ele empregaria a noção de um sujeito de representações puramente mental apenas para efeitos de argumentação, sem qualquer prejuízo para suas próprias concepções. Ademais, se o argumento mostrasse que a consciência que o sujeito possui de sua existência no tempo depende não apenas da representação de objetos espaciais, mas também de características espaciais do sujeito (de um corpo), então a refutação demonstraria a incorreção da própria noção aceita pelo idealista. Em outras palavras, o argumento mostraria que a concepção de sujeito admitida na primeira premissa já envolve, ao contrário do que julga o idealista, a referência às características espaciais do sujeito. Ainda que a referência a essas características não estivesse inicialmente muito *clara*, nem por isso seria menos *certa*. E é essa *certeza* que Kant pretenderia evidenciar.

Passemos, agora, à segunda dificuldade. O problema pode ser formulado nos seguintes termos. O argumento kantiano demonstraria que a consciência da existência

³⁰³ DESCARTES, R. *Méditations Metaphysiques: (Seconde Méditation)*.

³⁰⁴ Ver acima, p.184.

do sujeito de representações no tempo tem como condição a existência de objetos espaciais *distintos* de representações. Talvez seja possível acrescentar que o argumento demonstraria que tais objetos são não apenas *distintos*, mas também *independentes* de representações.³⁰⁵ Sendo assim, alguém poderia supor que demonstrar uma realidade espacial *independente* de representações é demonstrar a realidade das coisas em si mesmas, visto que fenômenos do sentido externo e coisas em si mesmas não são entidades que “habitam” reinos distintos. A demonstração de que há algo distinto e independente do sujeito de representações não seria, assim, a prova da realidade das coisas em si mesmas? Não seria a ‘Refutação do Idealismo’ uma demonstração da independência absoluta de certa realidade em relação à mente?

Um tratamento completo dessa questão só é possível quando consideradas as justificativas que Kant fornece para as premissas da ‘Refutação’, principalmente, para a premissa central (enunciado 4 da reconstrução acima). Não obstante, antecipando resultados da investigação que será realizada nas próximas seções, podemos adiantar uma resposta. Veremos que o argumento em favor da premissa 4 está intrinsecamente baseado na distinção entre características espaciais e temporais. É com base na peculiaridade dessas características que Kant justifica não apenas a *distinção*, mas também a *independência* do que é espacial (objetos físicos) em relação ao que é meramente temporal (representações). Mais importante, a independência do que é

³⁰⁵ É importante notar que *distinção* não implica imediatamente *independência*. A mera *distinção* está baseada na oposição entre o que é exclusivamente temporal e o que é espacial. Ao menos à primeira vista, parece ser possível que aquilo que é espacial, conquanto distinto do que é meramente temporal (representações), só exista na medida em que ocorrem representações. Em face disso, a relevância da refutação kantiana do idealismo problemático parece depender de mostrar que o permanente é não apenas algo distinto de representações, mas também algo que existe independentemente das mesmas. Deve-se ter o cuidado, porém, de não confundir aqui duas situações bem distintas: (1) A *primeira*, que acabamos de apresentar, é a situação em que *haveria uma realidade espacial*, mas não *globalmente* independente de representações. Isso seria supor que, caso não existissem representações, não haveria nada no espaço. Objetos no espaço seriam independentes de representações em um sentido *análogo* àquele segundo o qual dizemos que representações, por não dependerem de uma consciência reflexiva, são independentes da mente. Alguém poderia sugerir, por exemplo, que essa seria a situação de objetos espaciais, caso todo espaço estivesse reduzido ao *espaço do campo visual*. (2) A *segunda* situação é aquela, aceita como pelo menos *possível* por alguns idealistas (por exemplo, pelo sujeito da dúvida cartesiana antes da *Sexta Meditação*), segundo a qual não haveria nenhuma realidade espacial, *apenas sua aparência*. Nesse caso, toda representação do que é espacial seria *mera aparência* de uma realidade espacial. Kant não aceita nenhuma das situações. Quando ele defende que a consciência que um sujeito de representações tem de sua existência depende da representação de um permanente no espaço, ele está se referindo à representação de *um permanente no espaço*, não à mera aparência de um permanente no espaço. Além disso, pretendemos mostrar que os fundamentos de que Kant dispõe para justificar que o sujeito consciente de sua existência no tempo representa um permanente espacial distinto de representações são suficientes para mostrar que esse permanente espacial é globalmente independente de representações.

espacial em relação à mente será compreendida em termos essencialmente temporais, isto é, com base na diferença de *duração* entre itens mentais e espaciais.

Ao defender a tese do idealismo transcendental, Kant admite a possibilidade que espacialidade e temporalidade sejam meras *aparências* de uma realidade subjacente aos fenômenos. Assim, aquilo que o autoriza a afirmar a distinção e independência de objetos espaciais em relação às representações *no tempo* não autoriza a concluir a distinção e independência de uma realidade transcendental subjacente aos fenômenos externos (coisas em si mesmas) em relação a uma realidade transcendental subjacente às representações (sujeito transcendental). Em outras palavras, a ‘Refutação do Idealismo’ não fornece nenhuma garantia de que haja uma diferença numérica ou qualitativa entre as realidades subjacentes aos fenômenos externos e internos.³⁰⁶ Ora, se justificar a realidade das coisas em si mesmas não é mostrar que ela é distinta numérica ou qualitativamente da realidade de um sujeito de consciência em si mesmo considerado, então não parece haver relevância nessa justificação.

3.2. Permanência e espacialidade:

O propósito da presente seção é discutir um aspecto da questão sobre a relação entre permanência e espacialidade. Como já indicado, a premissa central da ‘Refutação do Idealismo’ reza que o permanente cuja representação é necessária para a representação de uma existência no tempo deve ser algo espacial. O primeiro passo para a justificação dessa premissa será investigar por que esse permanente não poderia ser uma representação. A partir dos resultados dessa investigação, na próxima seção, passaremos ao exame do segundo momento da justificação, o qual pretende determinar se o permanente em questão não poderia ser um substrato puramente mental de representações.

³⁰⁶ É o próprio Kant que, em diversas passagens, sugere que não dispomos de nenhum fundamento para determinar se a realidade subjacente aos fenômenos internos (o sujeito transcendental) é qualitativamente distinta da realidade subjacente aos fenômenos externos (coisas em si mesmas). Ver *KrV*. A360, A379-80, B419-20, B427-8. Ora, se não temos como determinar uma diferença qualitativa, nem tampouco determinar a realidade subjacente aos fenômenos através da limitação de uma estrutura fundamental (de modo análogo a como distinguimos fenômenos no espaço e tempo), como seria possível determinar uma diferença numérica?

Na ‘Primeira Analogia da Experiência’, Kant defende a tese que a representação de uma existência no tempo depende da representação de um permanente que sofre mudança com respeito às suas determinações (i.e., propriedades acidentais). O que queremos agora investigar é por que esse permanente não poderia ser simplesmente uma representação, por exemplo, uma *sensação* ou *sentimento* cujas qualidades seriam modificadas em um determinado intervalo de tempo.

Obviamente, nessa questão, pressupomos a noção kantiana de *representação*, bem como a explicação do filósofo sobre a subjetividade de sensações e sentimentos. Representações são determinações da mente desprovidas de características espaciais. Sensações e sentimentos são espécies de representação que possuem um *aspecto subjetivo* que não serve a nenhuma relação cognitiva com objetos. Observamos acima, na seção 2 do primeiro capítulo, que esse aspecto subjetivo das representações é o que os filósofos modernos costumaram chamar de qualidades secundárias. Se há qualidades secundárias ou ao menos aspectos das mesmas que prescindem de características espaciais, seria possível supor que algumas representações sofressem modificação precisamente com respeito à representação que fazem daquelas qualidades. Por exemplo, poderíamos supor que a representação de uma dor seria um permanente em mudança, na medida em que a dor representada mudasse de intensidade por certo intervalo de tempo.³⁰⁷ Ou ainda, poderíamos supor que o permanente em mudança seria a representação de um som de certa tonalidade e intensidade que sofresse variação de timbre.

Alguém poderia objetar que os exemplos anteriores não são adequados, uma vez que dores e sons incluem características espaciais: toda dor é sentida em determinada parte do corpo e todo som possui uma fonte ou direção espaciais. Assim, a suposta mudança de representações como sensações e sentimentos não seria independente da representação de características espaciais. Para responder a essa objeção, observemos, em primeiro lugar, que o propósito de Kant é apresentar uma *refutação*. Isso quer dizer que, quanto mais ele conceder ao oponente, mais eficaz será seu argumento. Ora, dizer

³⁰⁷ Embora Kant identifique, em diversos textos, a *representação da dor* com a própria *dor*, não se pode perder de vista que a representação tem dois aspectos, um que se pode atribuir ao sujeito enquanto cognição de seu estado (pelo menos as características temporais da representação) e outro que não serve a nenhuma cognição, nem mesmo à cognição do estado mental do sujeito. Esse segundo aspecto é, como argumentamos na segunda seção do primeiro capítulo, o aspecto subjetivo da representação, algo que pertence antes ao *conteúdo* da representação do que àquela *realidade* da mesma que pode ser atribuída ao sujeito enquanto determinação de seu estado.

que uma sensação ou sentimento passam por modificações de suas qualidades pode ser visto como uma concessão ao idealista. O que se concederia é uma alternativa para a satisfação do princípio, já defendido na ‘Primeira Analogia’, que a representação de uma existência no tempo depende da representação de um permanente que sofre mudança.

Uma possível réplica seria dizer que a concessão de uma alternativa controversa, ao contrário do que sugerimos, facilitaria o trabalho de refutação. Seguindo essa linha de raciocínio, o idealista poderia alegar que sua teoria satisfaz o resultado da ‘Primeira Analogia’ da forma mais modesta possível. Em vez de admitir que representações sofrem modificações de suas qualidades, ele aceitaria tão somente que representações têm posição temporal determinada e que é o *substrato* dessas representações o que passa por mudanças, caso uma representação seja substituída por outra. No entanto, a eficácia dessa réplica depende das *razões* de que Kant dispõe para rejeitar a hipótese que o permanente seja uma *representação*. Se as razões forem gerais o suficiente para excluir que o permanente seja *qualquer* realidade estritamente mental, então não haveria nenhum problema em conduzir a refutação a partir do exame daquela hipótese. Tentaremos mostrar que as razões kantianas possuem, de fato, essa generalidade.

Ademais, é possível acrescentar uma resposta mais direta à objeção anterior. Podemos *distinguir*, em uma sensação ou sentimento, aquilo que é representação de características espaciais do que não é representação de tais características. Aliás, é com base nessa distinção que Kant entende o que seria um sentimento ou aspecto subjetivo de uma sensação: é tudo o que é representado desconsideradas as características que poderiam ser atribuídas a objetos da cognição, em especial, características espaciais. A intensidade de uma dor seria precisamente uma das características que continuamos a representar mesmo depois dessa abstração. Talvez o mesmo possa ser dito daquelas qualidades de um som que denominamos ‘altura’, ‘intensidade (volume)’ e ‘timbre’.³⁰⁸ Desse modo, o idealista poderia propor determinada *representação* como candidato ao permanente do qual depende a consciência de uma existência no tempo. Por exemplo, a

³⁰⁸ Essa é a posição Strawson no texto já mencionado que servirá de baliza à nossa discussão. Strawson defende que qualidades de um som como altura, timbre e intensidade não seriam intrinsecamente espaciais. As características espaciais que podem estar vinculadas a um som, como distância e direção, dependeriam das “*correlações entre as variações de que um som é intrinsecamente capaz e outras características não auditivas de nossa experiência sensível*”, características representadas pelos sentidos do *tato* e da *visão*. Ver *Individuals*, p.66. Ver também FARIA, P. F. E., ‘A Escuta à Distância (A Propósito do *Prometeo* de Luigi Nono)’, pp.120-22.

representação de uma dor que varia de intensidade de um instante t_0 a um instante t_1 , quando considerados apenas aqueles aspectos da dor que não envolvem nenhuma característica espacial.

Já observamos acima que nossa discussão estará baseada no exame da tese, apresentada por Gareth Evans, que a permanência, ao contrário da mera continuidade, implica espacialidade. Evans apresenta a tese no contexto de um comentário a um argumento de Strawson sobre a relação entre objetividade e espacialidade. Para explicar como nossa discussão se relaciona com a de Evans e Strawson, o primeiro passo será uma exposição geral dos argumentos desses autores.

3.2.1. O argumento de Strawson:

No segundo capítulo de *Individuals*, Strawson defende a tese que objetividade implica espacialidade. Mais exatamente, a tese defendida é que a objetividade da experiência só é possível se os seus objetos estão no espaço ou em algum análogo do espaço. O que Strawson compreende por ‘um análogo do espaço’ é determinado apenas com o progresso do argumento. Uma breve exposição do mesmo é suficiente para esclarecer essa importante noção.

Strawson parte da questão se é inteligível uma experiência objetiva que não dependesse da experiência de objetos espaciais. Em outras palavras, a questão é se poderia haver seres cuja experiência objetiva estivesse limitada à experiência de um mundo não espacial [*No-Space world*]. A expressão ‘experiência objetiva’ é nossa, mas julgamos preservar o sentido do problema. Strawson prefere a expressão ‘consciência não-solipsista’ [*non-solipsistic consciousness*].³⁰⁹ A ideia central é que uma experiência objetiva é aquela que satisfaz as condições necessárias para que o sujeito dessa experiência seja capaz de distinguir a si mesmo e seus estados daquilo de que ele tem experiências (e que seja distinto de si e de seus estados).

Em seguida, baseado na tese que a objetividade da experiência implica a posse de critérios de reidentificação de particulares, Strawson propõe uma nova questão,

³⁰⁹ Ao longo de todo *Individuals*, a expressão ‘objetivo’ [*objective*] é empregada no sentido de *independente* em relação à consciência, por exemplo, em contextos como ‘particulares objetivos’ [*objective particulars*]. No presente trabalho, para manter proximidade com o jargão kantiano, preferimos usar a expressão ‘objetivo’ como qualificação de representações, antes que de objetos. Estipulamos, assim, dizer que uma representação (e agora, por extensão, uma experiência) é objetiva se é representação de algo independente de representações.

estritamente relacionada com a anterior.³¹⁰ Trata-se de determinar se a pretensa experiência de um mundo não-espacial satisfaz as condições necessárias para reidentificação de particulares. A justificação da tese que objetividade implica critérios de reidentificação procede em dois passos.

Em primeiro lugar, Strawson argumenta que objetividade implica a *possibilidade* de reidentificação. Uma experiência objetiva é aquela cujos objetos podem existir independentemente de serem observados. Disso se segue ser logicamente possível que tais objetos continuem a existir por um intervalo durante o qual eles não são observados. Mas isso implica ser logicamente possível que um desses objetos torne a ser observado depois de um intervalo em que não foi observado. A partir daí, Strawson infere ser logicamente possível que tal objeto seja *reidentificável*.³¹¹

A esse raciocínio, o autor acrescenta, em segundo lugar, o seguinte comentário: não só é verdade que os objetos de uma experiência objetiva são reidentificáveis, como também é correto dizer que tal experiência demanda critérios de reidentificação.³¹² Nenhum argumento é apresentado em favor dessa afirmação. A terminologia empregada sugere, no entanto, a seguinte linha de defesa. Sem critérios de reidentificação, não seria possível fazer uso da distinção entre, de um lado, o sujeito e suas experiências e, de outro, aquilo que é objeto dessas experiências. Se há uso para a distinção entre experiência e objeto, o sujeito deve, pelo menos em alguns momentos, *saber* aplicá-la. Isso exige critérios de aplicação da distinção. Mas a maneira como podemos determinar que algo x observado é independente de nossas experiências é determinar que x não foi observado por um período durante o qual continuou a existir. Por sua vez, isso só pode ser determinado se sabemos reidentificar x depois de um período em que não foi observado. Como a noção de experiência objetiva (ou consciência não-solipsista) é

³¹⁰ As questões seriam equivalentes, se fosse correta a tese inversa: que a capacidade de reidentificação implica a objetividade da experiência, ou ainda, para usar os termos de Strawson, implica uma consciência não-solipsista. Na discussão final do capítulo 2 de *Individuals*, pp.81-6, Strawson apresenta algumas objeções a essa tese.

³¹¹ *Individuals*, pp.72-3. Strawson não esclarece essa última inferência, nem tampouco a noção de uma *possibilidade lógica de reidentificação*. Uma possível interpretação é que ele não estaria falando de todas as condições necessárias da reidentificação, mas apenas daquelas que dependem *única e exclusivamente* da realidade independente do objeto. Nesse sentido, dizer que é logicamente possível que o objeto seja reidentificável é dizer que o objeto pode satisfazer as condições de reidentificação que dependem *única e exclusivamente* de sua realidade independente. Se aceitarmos essa interpretação, também devemos aceitar que o passo mais relevante do argumento não é a inferência em discussão, mas sim o segundo passo (a seguir).

³¹² *Individuals*, pp.72-3.

precisamente a de uma experiência que satisfaz as condições que permitem a seu sujeito traçar a distinção entre experiência e objeto, então a experiência objetiva implica a posse de critérios de reidentificação.

Chegamos, assim, à questão sobre a possibilidade de uma experiência restrita a um mundo não-espacial, mas que satisfaça as condições necessárias para posse de critérios de reidentificação de particulares. Há um ponto central nessa questão que é discutido muito rapidamente por Strawson (como veremos, é exatamente sobre esse ponto que incide a crítica de Evans). Na formulação do problema, Strawson faz referência à reidentificação de *particulares*. Por ‘particular’, ele entende um *singular*, isto é, algo que não poderia ser considerado como um *tipo* ou *universal* em relação a determinadas instâncias.³¹³ Apesar de admitir que se fale de reidentificação de *universais*,³¹⁴ o autor parece pressupor uma razão precisa para limitar sua questão à reidentificação de *particulares*. A razão seria que o interesse pela reidentificação de objetos teria resultado de uma investigação sobre a *objetividade* da experiência. Ao que tudo indica, Strawson entende que um sujeito de consciência só é capaz de distinguir a si mesmo e seus estados daquilo que independe de si e de seus estados, se tal sujeito dispor de critérios para a reidentificação de *particulares*. Em outras palavras, a mera reidentificação de universais não seria suficiente para a consciência de algo *como* distinto das experiências ou estados de consciência.

Qual seria a razão em favor dessa última afirmação? Novamente, o que podemos fazer aqui é tentar desenvolver um argumento que Strawson sugere, mas não explicita.³¹⁵ Para ter conhecimento da independência de algo x em relação à experiência, é preciso determinar que x pode continuar a existir enquanto não observado. Isso exige critérios para a reidentificação de x. Strawson parece supor que essa determinação seria impossível, se estivéssemos apenas a reidentificar universais. O motivo é que, se nos concentrássemos apenas na reidentificação de universais (tipos), não teríamos nenhum critério para estabelecer que o universal reidentificado continuou a ocorrer no intervalo em que dele não se teve consciência. Se estivéssemos a reidentificar tão somente universais, não poderíamos distinguir, com respeito a um *universal* observado nos

³¹³ A expressão ‘singular’ é preferencialmente usada na tradição kantiana. Por esse motivo, na análise e discussão dos argumentos de Strawson e Evans, empregaremos as expressões ‘singular’ e ‘particular’ de maneira indiscriminada.

³¹⁴ Ver, por exemplo, *Individuals*, p.70.

³¹⁵ *Individuals*, pp.69-71.

momentos t1 e t2, entre as seguintes situações: (i) a situação em que o universal teria ocorrido sem ser observado no período entre t1 e t2; (ii) a situação em que o universal não teria ocorrido entre t1 e t2. A ideia é que só haveria critério para determinar que o reidentificado ocorre em um intervalo durante o qual não foi observado, se estivéssemos a reidentificar um *singular*.

Mais adiante, voltaremos ao tema da relação entre singularidade e os critérios de distinção e identidade. Por ora, retornemos à questão sobre a reidentificação de particulares em um mundo não-espacial. Na primeira parte do argumento, como vimos, Strawson defende que a experiência objetiva de um mundo não-espacial depende de critérios de reidentificação de particulares. Na segunda parte, ele pretende mostrar que a satisfação desses critérios depende de que o mundo observado possua outra dimensão além da temporalidade. Essa outra dimensão não poderia ser o próprio espaço ou uma das dimensões espaciais, já que se está a pressupor que o mundo observado não seria espacial. Mas Strawson argumenta que a dimensão não temporal requerida deve ter uma semelhança de estrutura com uma dimensão espacial, de modo a permitir alguma noção análoga a de *distância* entre o sujeito de experiência e os objetos observados.³¹⁶ Disso se seguiria, finalmente, que uma experiência objetiva só seria possível se os seus objetos estivessem no espaço ou, caso o mundo observado não fosse espacial, que estivessem ao menos em alguma estrutura *análoga* a do espaço. Resta-nos, então, expor esse último argumento.

Uma dimensão distinta da temporalidade teria no mínimo o papel de explicar como pode um objeto não ser representado no mesmo momento em que algo é observado pelo sujeito de experiência. Se não fosse possível a coexistência entre um objeto observado e outro não observado, a única possibilidade de algo existir enquanto não representado em determinado período seria a situação em que, naquele período, não ocorreria nenhuma experiência. Ora, se essa fosse a única possibilidade de um objeto existir sem ser representado, não haveria nenhum uso para a noção de *independência* do objeto. Em outras palavras, não haveria uso para a distinção entre (i) a situação em que o objeto *existe* enquanto não observado e (ii) a situação em que o objeto *não* existe enquanto não observado.³¹⁷

³¹⁶ *Individuals*, pp.74-5.

³¹⁷ A afirmação que não haveria uso para a noção de independência pode significar, em *primeiro* lugar, que *não haveria relevância* para aquela noção. Se a única situação em que um objeto pudesse existir sem

O modelo de um mundo não-espacial apresentado por Strawson é de um mundo composto exclusivamente por sons. As razões apresentadas para o caráter não espacial de um mundo acústico são aquelas que referimos anteriormente.³¹⁸ Nesse mundo, uma dimensão distinta da temporalidade e análoga a uma dimensão do espaço teria de ser constituída a partir de características não espaciais dos sons. Segundo Strawson, tais características podem ser agrupadas em três dimensões sonoras: *altura* [*pitch*]³¹⁹, *volume* [*loudness*] e *timbre*. O exercício proposto é, então, imaginar que alguma dessas dimensões, analogamente a uma dimensão espacial, permita introduzir a noção de aproximação ou distanciamento do sujeito de experiências em relação a sons que sejam independentes desse sujeito.

A sugestão de Strawson é que tivéssemos, no mundo de sons, algo análogo à posição espacial de um objeto no mundo material: uma posição auditiva. Essa posição seria determinada pela altura de um som-padrão [*master-sound*]: um som de timbre e volume constantes, mas de altura continuamente variável.³²⁰ Cada altura do som padrão determinaria uma posição no mundo dos sons. Assim, a percepção de um som S

ser observado fosse o caso em que não haveria nenhuma experiência, a existência do objeto enquanto não observado provavelmente não exerceria nenhum papel na explicação do que observamos ou deixamos de observar. Por contraste, no caso em que um objeto não observado pode coexistir com um objeto observado, seria possível a situação em que o objeto não observado interfere no estado presente de observação; por exemplo, se esse objeto fosse a causa da existência ou de alguma característica (digamos, da posição) do objeto observado. Entretanto, a afirmação que não haveria uso para o conceito de independência pode significar algo mais forte, a saber, que *não haveria critério* para sua aplicação. É esse *segundo* sentido que parece ser visado por Strawson. Uma afirmação mais forte demanda uma justificação apropriada. Embora Strawson não desenvolva um argumento, cremos que o caminho não poderia destoar da seguinte estratégia. Só dispomos de critérios para determinar que um objeto existe enquanto não observado, se pudermos estabelecer que há uma relação entre o que efetivamente observamos e o pretense objeto não observado. Um tipo de relação que costumamos encontrar entre tais objetos é uma relação causal. Nesse caso, o objeto observado serve de indício da existência do objeto não observado – seja porque o primeiro é causa da existência do segundo, seja porque, dependendo das circunstâncias, só poderia ter sido causado pelo segundo.

Se isso é correto, pode-se concluir que somente se houvesse uma dimensão espacial ou quase-espacial, haveria critério para a noção de independência do objeto em relação à experiência. Poderíamos concluir também que somente se houvesse uma dimensão espacial ou quase-espacial, haveria critério para a distinção que não podíamos traçar enquanto estivéssemos concentrados na reidentificação de universais [ver acima pp.195-6]. Por conseguinte, somente com uma dimensão espacial ou quase-espacial é que poderíamos distinguir entre reidentificação de universais e reidentificação de singulares; em última instância, entre identidade qualitativa e identidade numérica. Mais adiante, seção 3.2.8, vamos sugerir um argumento mais direto em favor da tese que a aplicação de conceitos de independência e objetividade exige uma dimensão que comporte a coexistência entre objetos.

³¹⁸ Ver nota 308.

³¹⁹ Por ‘altura’, entenda-se a dimensão em que sons podem ser ordenados do mais grave ao mais agudo. Uma outra característica sonora que pode ser reconhecida na mesma dimensão é a *tonalidade*. Podemos falar de sons distinguidos por sua altura (posição na escala) que possuem o mesmo *tom*, digamos, um Fá mais grave e um Fá mais agudo. Faremos uso da distinção entre *tonalidade* e *altura* de um som em nossa discussão do argumento de Evans.

³²⁰ Ver FÁRIA, P. F. E., ‘A Escuta à Distância (A Propósito do *Prometeo* de Luigi Nono)’, p.122.

simultâneo a certa altura do som padrão indicaria uma posição no mundo dos sons para S. Com isso, Strawson sustenta que poderíamos dar sentido à reidentificação de uma sequência sonora singular que deixou de ser percebida por determinado intervalo:

Suponha, por exemplo, que certa sequência unitária de sons, que podemos chamar M (onde M é o nome de um universal) está sendo ouvida em certa altura do som-padrão – digamos, no nível N. E suponha, então, que o som-padrão passa rapidamente para o nível N*, voltando em seguida para N; e então ouve-se M outra vez, tendo-se perdido uns poucos compassos. Nesse caso, o particular sonoro que está sendo ouvido agora é reidentificado como a mesma ocorrência particular de M. Se, durante o mesmo tempo, o som-padrão tivesse mudado não de N para N*, e então de volta para N, mas de N para N**, então, ainda que M pudesse ser ouvido de novo (tendo-se perdido uns poucos compassos), não seria a mesma ocorrência particular de M que estaria sendo ouvida, mas uma ocorrência diferente.³²¹

3.2.2. A crítica de Gareth Evans ao argumento de Strawson:

Em ‘Things Without the Mind: A Commentary upon Chapter Two of Strawson’s *Individuals*’, Gareth Evans apresenta uma série de objeções ao argumento reconstruído acima. A crítica central é que Strawson não teria logrado justificar a tese que a objetividade da experiência implica espacialidade. Isso pode parecer óbvio a quem lembre que o argumento de *Individuals* visa demonstrar tão somente uma disjunção: que objetividade implica espacialidade *ou* algum análogo do espaço. No entanto, um olhar mais atento ao texto de Evans revela uma crítica complexa e nada trivial. No primeiro momento de nossa exposição, apresentaremos um resumo geral do argumento. Só depois, quando passarmos à discussão dos detalhes, ocuparemos-nos da correção exegética de nossa leitura.

Evans divide sua crítica em duas partes. Começamos pela segunda, já que esta é considerada pelo próprio autor como contendo a principal objeção. Trata-se da defesa da tese que somente uma estrutura *espacial* satisfaria os requisitos apresentados por Strawson para uma experiência objetiva. Isso é dizer que uma estrutura *meramente análoga* ao espaço, como a que foi proposta para o mundo de sons, não satisfaria certas condições necessárias da objetividade da experiência.

³²¹ *Individuals*, p.77 [Tradução de FÁRIA, P. F. E., em: FÁRIA, P. F. E. ‘A Escuta à Distância (A Propósito do *Prometeo* de Luigi Nono)’, p.130.].

O argumento em favor desse ponto, por ser mais simples que os demais, é o que Evans expõe com maior clareza. Como vimos, Strawson defende que a objetividade da experiência depende do domínio de critérios de reidentificação de particulares (singulares). Mais que isso: a objetividade da experiência dependeria da capacidade de distinguir entre reidentificação de particulares e reidentificação de universais. Evans acrescenta, então, o seguinte comentário. Sem a possibilidade de dois singulares simultâneos com exatamente as mesmas qualidades (propriedades intrínsecas), não haveria propriamente um problema de reidentificação de particulares (singulares). Mas uma dimensão espacial é precisamente aquela que permite distinguir dois singulares simultâneos com as mesmas qualidades (propriedades intrínsecas). Em um mundo acústico, por exemplo, dois sons qualitativamente idênticos teriam de ser sucessivos. Assim, só haveria uso para a distinção entre reidentificação de particulares e reidentificação de universais, se houvesse espaço.³²²

Uma possível objeção a esse argumento é que a razão pela qual Strawson admitiria que critérios de reidentificação de particulares são pressupostos pela experiência objetiva é distinta da razão apresentada por Evans. Para Strawson, a razão é que critérios de reidentificação de particulares seriam necessários para a consciência da independência do objeto observado. Nesse caso, o que tornaria relevante a reidentificação seria o interesse em determinar a independência do objeto, não o interesse em determinar qual de dois objetos qualitativamente idênticos se está a observar.

Antes de considerar o que poderia ser a resposta de Evans a essa objeção, é oportuno examinar a outra parte de sua crítica: a primeira na ordem de exposição. Encontramos ali dois outros argumentos contra a possibilidade de reidentificação dos itens que compõem um mundo estritamente não espacial (como, por exemplo, o universo acústico de Strawson). Comum entre os novos argumentos está o fato que ambos procuram destacar uma *diferença de estrutura* entre a identidade dos itens que compõem um mundo espacial e a identidade (ou antes, a natureza) dos itens que compõem um mundo não espacial.

O primeiro argumento põe em questão a suposição de Strawson que, no mundo de sons, haveria distinção entre identidade numérica e identidade qualitativa. O segundo

³²² Ver 'Things Without the Mind', pp. 259-60.

pretende mostrar que, mesmo havendo distinção entre singulares e universais em um mundo de sons, um som particular não poderia ser considerado como um *permanente*. Se pudesse ser considerado como permanente, então seria possível mostrar que o suposto mundo de sons dependeria de uma realidade espacial. A razão, segundo Evans, é que permanência implicaria espacialidade. Como adiantamos, aqui está o vínculo mais explícito entre a discussão de Evans e Strawson e a refutação kantiana do idealismo problemático.

Nosso interesse por essa parte da crítica de Evans não se resume, porém, a esse vínculo. Uma característica relevante dos argumentos que a compõem é o fato de estarem baseados em uma análise das *condições estruturais* da identidade dos objetos da experiência.³²³ Pelo menos à primeira vista, *alguns* desses argumentos não parecem depender da pressuposição que a experiência envolve critérios de aplicação de conceitos. Essa pressuposição pode ser constatada no argumento de Strawson, que em boa parte consiste em uma análise dos critérios de aplicação dos conceitos de independência, objetividade e reidentificação. Claramente, uma investigação que *não* parta da pressuposição que a experiência envolve o uso de conceitos é a investigação que deve ser adotada pelo não-conceitualista. Assim, um dos objetivos de nossa análise será avaliar se os argumentos de Evans favorecem uma via de interpretação não-conceitualista da ‘Refutação do Idealismo’.³²⁴

Para dar início ao exame desses argumentos, é preciso destacar um detalhe da crítica de Evans que, sem a devida advertência, pode causar confusão. Evans analisa o argumento de Strawson em duas premissas e uma conclusão, conforme o esquema a seguir:

- 1) objetividade → critérios de reidentificação
- 2) critérios de reidentificação → espacialidade (ou algo análogo ao espaço)
- 3) logo, objetividade → espacialidade (ou algo análogo ao espaço).³²⁵

³²³ A expressão ‘condições estruturais’ serve aqui para demarcar o contraste com outro domínio de condições: as condições de aplicação de conceitos pressupostas no emprego de critérios de correção. Em lugar da expressão ‘condição estrutural’, poderíamos ter usado expressões mais tradicionais como ‘condição lógica’ ou ‘condição ontológica’. Nossa escolha deveu-se ao fato que, por serem teoricamente mais carregadas, as últimas expressões dificilmente demarcariam apenas o contraste visado.

³²⁴ Ver segundo capítulo, p.122, nota 200.

³²⁵ Ver ‘Things Without the Mind’, p.252.

Como vimos, a crítica de Evans está dividida em duas partes. Cada parte corresponde a uma premissa do argumento de Strawson. A segunda parte oferece uma objeção à segunda premissa. Consiste em defender que somente uma dimensão efetivamente *espacial* satisfaria uma das condições necessárias da reidentificação de objetos. A primeira parte, por sua vez, visa mostrar que Strawson não logra justificar que a objetividade da experiência implica necessariamente critérios de reidentificação de seus objetos. O que Strawson poderia ter justificado é uma tese distinta: a proposição que a experiência objetiva implica meios de estabelecer a *continuidade* (de uma característica ou de um particular). Essa tese seria correta, enquanto a premissa 1) seria falsa.

Evans admitiria, assim, a possibilidade de uma experiência objetiva sem critérios de reidentificação. Nisso, não haveria uma grande mudança em relação à posição de Strawson; pois a reidentificação que interessa ao último seria um caso especial de *determinação da continuidade* do observado. O problema é que as mesmas formulações que confirmam essa leitura sugerem que, para Evans, a experiência objetiva poderia ser a experiência de um mundo não espacial, como o mundo acústico do segundo capítulo de *Individuals*. Ora, se isso fosse o caso, Evans negaria não apenas a primeira premissa, mas também a conclusão do argumento.

Há, no entanto, claros indícios textuais de que Evans admite a verdade da conclusão (enunciado 3). Em primeiro lugar, ainda que não seja conclusivo, na seção II de seu artigo, ele tenta construir, a partir de algumas observações de Strawson, um argumento em favor da tese que objetividade implica espacialidade.³²⁶ Em segundo lugar, Evans sugere que poderia haver alguma incoerência em pensar que a *determinação da continuidade* do que é observado pudesse ocorrer sem nenhum recurso à espacialidade de objetos. Embora essa seja apenas uma sugestão – o que lemos é que, se há tal incoerência, ela deve ser demonstrada –³²⁷, ela permite esclarecer o real sentido da crítica de Evans. Seu objetivo é mostrar que o argumento de Strawson, por tomar um atalho na noção de reidentificação, torna indevidamente mais fácil a tarefa de justificar

³²⁶ Ver ‘Things Without the Mind’, pp.267-8.

³²⁷ Ver ‘Things Without the Mind’, p.260.

que objetividade implica espacialidade. A tarefa seria mais complexa, pois exigiria mostrar que a *determinação da continuidade* implica espacialidade.

Nossa intenção, a seguir, é examinar com mais detalhe os argumentos que compõem a crítica de Evans (especialmente os da primeira parte). Como os resultados desse exame têm consequências diretas para a compreensão da refutação kantiana do idealismo problemático, discutiremos essas consequências na medida em que forem sendo extraídas. Assim, para não tornar a exposição muito obscura, vamos apresentar, desde já, um breve esboço ou índice geral da argumentação que se segue:

3.2.3. Primeiro argumento de Evans: a objetividade da experiência implica critérios para a determinação da continuidade (de características ou particulares) e não para a reidentificação de particulares.

3.2.4. Objeção ao primeiro argumento de Evans: a distinção entre universais e particulares já está garantida pela determinação da continuidade (mesmo de características).

3.2.5. Segundo argumento de Evans: mesmo havendo distinção entre singulares e universais em um mundo não espacial, um singular nesse mundo não pode ser considerado um *permanente* (coisa). Tal singular teria no máximo a identidade de um *processo* (evento). Apenas o que é permanente implica identidade numérica em sentido próprio. Mas identidade numérica só é possível com o espaço (pois só haveria identidade numérica com a possibilidade de instâncias simultâneas do mesmo universal). Logo, permanência implica espacialidade.

3.2.6. Discussão sobre o segundo argumento de Evans: se apenas o que é permanente implica identidade numérica em sentido próprio, então um mundo acústico não espacial, supostamente constituído por meros processos, não satisfaria certas condições da distinção entre singular e universal (ao contrário do que o autor teria concedido no início do segundo argumento). Tentativa de justificação dessa tese a partir de uma análise de condições estruturais da identidade numérica. Insucesso dessa via de investigação. O que Evans logra justificar é tão somente que não haveria *critérios* para determinar a identidade numérica de processos em um mundo não espacial.

3.2.7. Critérios de aplicação de conceitos e espacialidade: os resultados do exame anterior sugerem um novo caminho de investigação. A tese que objetividade

implica espacialidade pode ser defendida com base nas condições de aplicação de conceitos.

3.2.8. A ‘Refutação do Idealismo’ e os critérios de aplicação de conceitos: o argumento baseado em critérios de aplicação de conceitos fornece uma justificação para a tese que a determinação de representações no tempo depende de condições espaciais. Uma objeção: o idealista não precisaria admitir que a experiência interna envolveria objetividade no sentido pressuposto pelo argumento. Resposta a essa objeção.

3.2.9. Espacialidade e independência: o argumento baseado em critérios de aplicação de conceitos mostra que critérios dependem não apenas de espacialidade, como também de algo independente da mente em sentido global.

3.2.3. O primeiro argumento de Evans:

Evans defende que a objetividade da experiência de um mundo acústico (não espacial) como o de Strawson poderia ser explicada em termos da *continuidade* de um som que não é percebido por algum intervalo. Nesse caso, objetividade não demandaria critérios de *reidentificação*. A razão apresentada é que reidentificação pressupõe a identidade do que é reidentificado, mas continuidade não dependeria de identidade.

Na verdade, a identidade é duplamente irrelevante, pois parece não apenas que a continuidade pode ocorrer sem identidade, como também que a identidade pode ser reconhecida na ausência de continuidade – pelo menos quando se trata de processos.³²⁸

Essa passagem contém duas afirmações: continuidade não implica identidade e identidade não implica continuidade. O que nos interessa, no presente momento, é a primeira tese. Por que a identidade seria irrelevante? Seria irrelevante para explicar o mundo de sons de Strawson, mais precisamente, para descrever a situação em que um som é percebido, continua existindo enquanto deixa de ser percebido e passa a ser percebido novamente. Por simplicidade, vamos denominar essa situação de ‘reapresentação de um som’. Segundo Evans, bastaria a noção de *continuidade* para

³²⁸ ‘Things Without the Mind’, p.258.

descrever tal reapresentação: um som *continua* existindo enquanto não é percebido, isto é, continua existindo durante um intervalo limitado por períodos em que ocorrem percepções desse som. A identidade, por sua vez, não seria necessária para dar conta da *reapresentação de um som*. A razão é apresentada resumidamente nas linhas seguintes:

Parece-me que essa aplicação particular da possibilidade da divergência temporal entre fenômeno e experiência pode ser capturada com o conceito de *continuidade*, como ocorre no pensamento de que pode continuar a chover depois que alguém pega no sono, ou de que pode chover continuamente entre o tempo em que alguém pega no sono e o tempo em que desperta. Parece que a ideia de chover continuamente é anterior a e independente da ideia de uma tempestade de chuva singular; e parece ser possível enriquecer o que Strawson chama de uma ‘linguagem de incidência de características’ [*feature-placing language*] com um operador que tenha a força de ‘continuamente’ sem afetar a sua simplicidade lógica – sem introduzir quantificação sobre e reidentificação de particulares. Se isso é assim, uma teoria do mundo objetivo poderia ser expressa em uma linguagem de incidência de características [*feature-placing language*] e o conceito de identidade não desempenharia nenhum papel no argumento de Strawson.³²⁹

Continuidade não implicaria identidade porque é possível falar de continuidade usando apenas *termos de massa* [*feature-placing terms*] e um operador como o advérbio ‘continuamente’, sem necessidade de introduzir *predicados* [termos para *sortais*].³³⁰

³²⁹ Things Without the Mind’, p.257.

³³⁰ Essa distinção entre duas categorias de expressões, *termos de massa* e *predicados*, não é apresentada explicitamente por Evans no artigo. Parece claro, no entanto, que seu argumento a pressupõe. O vocabulário que escolhemos para expô-la é tomado de Strawson e de Quine, autores que também aceitam a distinção. A expressão ‘feature-placing language’ [linguagem para incidência de características] é de Strawson e, com base nela, Evans cunha a expressão ‘feature-placing term’ [termo para incidência de características]: ver ‘Identity and Predication’, p.34. No mesmo artigo, ele usa a expressão ‘predicado’ para referir à segunda categoria de expressão (ver p.37, onde Evans fala de ‘predicates of rabbits’), isto é, à categoria de expressões que envolvem, em termos quineanos, divisão da referência. Quine apresenta a distinção como a oposição entre *termos de massa* e *termos gerais*, ou melhor, entre termos de massa e termos gerais plenos [*full-fledged general terms*]: *Word and Object*, pp.90-95. Strawson não introduz diretamente uma distinção entre expressões, mais sim entre significados de expressões. Ele distingue entre, de um lado, *universais de características* [*feature universals*] e, de outro, *universais sortais* [*sortal universals*] e *universais caracterizadores* [*characterizing universals*]: *Individuals*, p.168 e p.202. É difícil traduzir Strawson nesse ponto, pois não há no português um equivalente para diferença entre ‘feature’ e ‘characteristic’. Para marcar uma diferença, traduzimos ‘feature universal’ e ‘characterizing universal’, respectivamente, por ‘universais de características’ e ‘universais caracterizadores’. Mesmo no inglês, que compreende os dois vocábulos ‘feature’ e ‘characteristic’, a distinção não fica clara simplesmente com base nas expressões usadas. É necessário recorrer ao *critério* apresentado por Strawson. O ponto essencial é que *universais caracterizadores*, assim como universais sortais, conteriam um princípio para distinção dos particulares com os quais eles se relacionam, ao passo que *universais de características* não conteriam tal princípio de distinção. Já a diferença entre universais sortais e universais caracterizadores é que os primeiros conteriam o princípio de distinção (de “divisão da referência”, nos termos de Quine), sem pressupor um princípio anterior pelo qual seriam distinguidos os particulares reunidos sob o universal, enquanto os últimos conteriam um princípio de distinção (de “divisão da referência”) apenas para particulares já distinguidos por *outro* princípio ou método de distinção (*Individuals*, p.168). Por exemplo, o universal *sortal ser um cachorro* fornece um princípio para distinção de cães (pois determina

Somente com *predicados* (e, talvez devamos acrescentar, com o aparato lógico de individuação: quantificação, artigo definido, plurais, predicado de identidade)³³¹ poderíamos expressar identidade. Mas por quê? A razão é que apenas predicados seriam expressões cujo uso envolveria a *distinção entre particulares (singulares)*. Predicados são termos que são verdadeiros ou falsos de *particulares*. Isso só é possível porque eles fornecem ou pressupõem um princípio de distinção entre os particulares aos quais eles se aplicam.³³² Um sinal de que o uso de tais predicados dependa de um princípio de distinção é o fato de podermos usar tais termos para contar particulares.³³³

o que é *um* cachorro) e, para isso, não pressupõe um outro princípio pelo qual cachorros seriam distinguidos entre si. Já o universal caracterizador *ser peludo* fornece um princípio para distinção dos particulares peludos, mas *pressupõe*, para tanto, algum princípio pelo qual tais particulares seriam distinguidos entre si. Tal universal fornece um princípio de distinção não ao determinar o que é *um* peludo, mas sim ao determinar o que é um, digamos, *animal* peludo, ou, em outro exemplo, ao determinar o que é um *cachorro* peludo. O universal *ser peludo* *pressuporia*, assim, o princípio de distinção de animais, ou o princípio de distinção de cachorros.

³³¹ Em ‘Identity and Predication’ (ver especialmente pp.33-37), Evans defende que princípios de distinção e identidade já estão pressupostos em linguagens (por exemplo, certas linguagens que comportam expressões complexas que *combinam* termos de massa diferentes) em que não foi introduzido o aparato lógico de individuação (quantificadores, artigo definido, plurais, predicado de identidade). Evans defende que se pode encontrar diferenças no comportamento verbal (assentimento e dissentimento) relacionado a expressões complexas (que combinem termos de massa) que permitiriam determinar um modo específico pelo qual um dos termos dividiria a referência. Dependendo das situações em que damos assentimento a ‘coelho branco’, por exemplo, se *não* tomamos como condição de assentimento *qualquer* sobreposição das “massas” *coelho* e *branco*, não estamos tomando os termos ‘coelho’ e ‘branco’ como termos de massa; em vez disso, estaríamos pressupondo um modo de dividir a referência de pelo menos um dos termos.

O artigo pretende mostrar que aquelas linguagens que contêm expressões complexas formadas por termos de massa e sem aparato lógico de individuação já fazem uso de predicados (ver p.37). É interessante observar que o argumento depende da suposição que tais linguagens são capazes de expressar a diferença entre negação predicativa e negação proposicional (ver pp.33-4) Com base nisso, podemos dizer que a negação predicativa cumpre, nessas linguagens, o papel de um aparato lógico de individuação.

Evans parece entender que esse argumento *não afeta* o que ele diz na passagem acima citada sobre a posição de Strawson, isto é, sobre a necessidade de dar expressão à reidentificação para expressar a objetividade. A diferença de veredicto sobre as linguagens discutidas em ‘Identity and Predication’ e a linguagem primitiva discutida em ‘Things Without the Mind’ está no tipo de complexidade que caracterizaria as expressões dessas linguagens. Nas primeiras, Evans estaria tratando de uma linguagem que *combina* termos de massa em uma mesma expressão, enquanto, na última, a combinação é apenas de um termo de massa com o operador ‘continuamente’. Note-se, porém, que dizer que uma linguagem não dispõe de recursos para *expressar* a identidade é mais fraco que dizer que a mesma linguagem não *pressupõe* identidade. No item 3.2.6, examinaremos uma leitura do argumento de Evans que teria como consequência a tese que, com termos de massa e o operador ‘continuamente’ apenas, não haveria sequer *pressuposição* de identidade ou reidentificação.

³³² Ver nota 330.

³³³ Isso é claro pelo menos no caso dos termos para universais sortais. Mas, dado que os universais caracterizadores *pressupõem* um princípio de distinção dos particulares aos quais estão relacionados e que os princípios de distinção pressupostos serão, em última instância, princípios fornecidos por universais sortais, então podemos afirmar que os predicados para *universais caracterizadores* também podem ser usados para contar os particulares. Poderíamos contar “um peludo, dois peludos, três peludos, etc.”, desde que estívéssemos tomando o universal *ser peludo* como pressupondo a distinção dos particulares aos quais se aplica, por exemplo, como pressupondo a distinção de cachorros. Assim, dizer ‘um peludo, dois

Se isso é uma explicação para o fato que identidade só pode ser expressa com o uso de *predicados*, é porque, para expressar identidade, é necessário fornecer um *princípio de distinção* de particulares. A ideia aqui parece ser a seguinte. Não é possível *reidentificar* (tomar algo que é apresentado em uma situação como algo que é apresentado em outra situação) sem *identificar* um dos termos como um.³³⁴ Mas a identificação depende de um princípio de distinção. Com efeito, não é possível reidentificar, se não temos um critério que determine o que seria a diferença entre os termos da reidentificação, em caso de ser falsa a reidentificação.

Esse critério para a diferença entre os termos da reidentificação é fornecido, *em parte*, pelo próprio princípio com base no qual tomamos um dos termos da reidentificação como *um*. Com efeito, para reidentificar, precisamos saber o que conta como *um*. Saber o que conta como *um* pressupõe saber o que conta como *dois* (o que *não* é um).³³⁵ O princípio de distinção apresentado por um predicado ‘F’ tem exatamente esse papel: ao determinar o que é *um* F, determina o que seria a diferença que faria com que tivéssemos dois Fs e não apenas um F. Mais abstratamente, se tenho um princípio que determina o que é um entre muitos, então esse princípio deve fornecer o que distingue esse *um* dos outros muitos. Se o que identificamos é um indivíduo e se indivíduo é, para lembrar a definição escolástica, *indivisum in se et divisum a quolibet alio*, então o mesmo princípio que determina o que é um indivíduo, determina o que o distingue dos demais indivíduos.

peludos, três peludos’ teria aqui a mesma força que dizer ‘um cachorro peludo, dois cachorros peludos, três cachorros peludos’.

³³⁴ Para a distinção entre *identificação referencial* e *reidentificação*, ver *Individuals*, p.31. Uma coisa é *identificar* (um referente, um caso da aplicação um termo). Outra coisa é *reidentificar* algo que é referido por um termo. A essa distinção corresponde uma distinção entre modos de expressão: uma coisa é expressar a identidade de um caso de um termo (“isso é *um* F, aquilo é *outro* F”), outra coisa é expressar a reidentificação (“aquilo a que referimos/percebemos agora é o mesmo que aquilo referido/percebido anteriormente”). Em ‘Identity and Predication’, Evans discute apenas a noção de identidade e modos de sua expressão.

³³⁵ Em outras palavras, para reidentificar, é necessário dispor de um critério para reidentificação. Esse critério supõe, por sua vez, um critério para a identidade de um dos termos da reidentificação, isto é, algo com base no qual possamos compreender aquele termo como *um* (e não *dois* ou mais). Podemos enunciar esse ponto dizendo que a *identidade como reidentificação* supõe a *identidade da referência* (ver nota anterior). Para reidentificar um cachorro como o mesmo que vimos em uma situação anterior, é necessário compreender o que é *um* cachorro (e como um cachorro difere de dois ou mais cachorros). É claro que dispor desse critério de identidade (e diferença) de cachorros *não é suficiente* para dispormos de um critério para reidentificação de um cachorro percebido como o mesmo que o cachorro percebido em uma situação anterior. Para reidentificar, precisamos, por exemplo, ter alguma ideia sobre a amplitude do espaço em que o cachorro pretensamente reidentificado circula. Não é suficiente, mas é necessário. Por isso, afirmamos no corpo do texto que o critério de reidentificação é, *em parte*, isto é, *não completamente*, constituído pelo princípio que determina o que faz de um termo da reidentificação *um* e não dois ou mais.

Ao determinar o que conta como *um* cachorro, determinamos o que *não* é cachorro. Suponha-se o enunciado (proferido na presença de cachorros): “(a) isso é um cachorro, (b) e isso, (c) e isso, etc.”. Em cada caso (a, b, c, etc.), estamos distinguindo *um* cachorro de tudo o mais. Distinguir um cachorro de tudo mais leva-nos, se tomarmos os casos em conjunto (a, b, c, etc.), a distinguir cachorros entre si. Assim, o que determina o que conta como um cachorro determina também o que conta como 2 cachorros, 3 cachorros, etc.

Voltemos aos *predicados* (ou *termos gerais plenos*). Um predicado ‘F’ é pensado como algo que necessariamente pode ser satisfeito por mais de uma coisa. Isso já está implícito no que pensamos pelo predicado. Se é assim, então o que pensamos pelo predicado já contém a noção do que distingue um caso de aplicação do predicado de outro caso de aplicação do mesmo predicado, o que distingue uma instância de outra.³³⁶ Obviamente, com isso não se quer dizer que, para efetivamente distinguir certa instância particular do predicado ‘F’ de outra instância particular, não precisemos reconhecer *propriedades ou características* dessas instâncias que não são significadas pelo predicado ‘F’. No exemplo da distinção de cachorros acima, é razoável supor que a distinção das regiões espaciais ocupadas pelos diferentes cachorros só possa ser feita efetivamente com base em certas características (acidentais) daquelas regiões.

Podemos agora retomar o primeiro argumento de Evans. Vimos que Evans afirma que a identidade seria irrelevante para expressar a reapresentação de um som (reapresentação cuja expressão seria condição para expressarmos a objetividade do mundo de sons). Essa é a conclusão do argumento. Para justificar essa afirmação, Evans observa que, embora a noção de continuidade seja suficiente para esclarecer a noção de reapresentação, não é suficiente para esclarecer a noção de identidade. Para justificar essa última afirmação (que a noção de continuidade não é suficiente para esclarecer a noção de identidade), ele introduz a discussão sobre termos de massa, em especial, a tese que podemos expressar a continuidade usando tão somente termos de massa e um

³³⁶ Por exemplo, o que pensamos pelo predicado ‘ser um cachorro’ já contém a noção do que faz um cachorro ser diferente de outro cachorro. Nesse exemplo, como em vários outros exemplos de predicados para objetos materiais, a diferença parece se dar entre os limites espaciais ocupados pelos objetos. O predicado ‘ser um cachorro’ estabelece certos limites espaciais como limites de um cachorro. Ao *aplicar* o predicado, distingo uma região determinada por aqueles limites de todas as demais regiões. Distingo, assim, um cachorro de tudo o mais. Um conjunto de aplicações do predicado compreende a distinção entre diferentes regiões limitadas conforme o modo de ocupação do espaço apropriado a cachorros. Assim, o conjunto de aplicações do predicado envolve ou pressupõe a distinção de cachorros entre si.

operador equivalente ao advérbio ‘continuamente’. A estrutura do argumento é a seguinte:

1. continuidade → reapresentação
2. termos de massa + operador ‘cont.’ → continuidade
3. não é o caso que: termos de massa + operador ‘cont.’ → predicados (termos gerais)
4. identidade → predicados (termos gerais)
5. não é o caso que: termos de massa + operador ‘cont.’ → identidade / de 3 e 4
6. não é o caso que: continuidade → identidade / de 2 e 5
7. não é o caso que: reapresentação → identidade / de 1 e 6

Para tornar o argumento mais claro, podemos ainda acrescentar ao argumento, com base na distinção não destacada por Evans entre identidade e reidentificação,³³⁷ os seguintes passos:

8. reidentificação → identidade
9. não é o caso que: reapresentação → reidentificação / de 7 e 8

Evans quer argumentar que a espacialidade que Strawson defende ser uma condição da objetividade é uma espacialidade contrabandeada pelo conceito de reidentificação. Para isso, argumenta que a noção de reidentificação implica, de fato, a de espacialidade, mas que a *reapresentação* cuja expressão seria necessária para a expressão da objetividade do mundo de sons não precisaria ser formulada em termos de identidade (ou em termos de reidentificação) [ver enunciado 9 do argumento anterior].

3.2.4. Objeção ao primeiro argumento:

A objeção que vamos apresentar é uma crítica à proposição 5 do argumento anterior: ‘termos de massa (juntamente com o operador ‘continuamente’) não seriam

³³⁷ Ver nota 334.

suficientes para a expressão da identidade'. A objeção explora uma sugestão de Strawson no segundo capítulo de *Individuals*: que seria possível distinguir, no mundo de sons, particulares de universais com base na distinção entre ocorrências contínuas e descontínuas de sons.³³⁸

Evans admite que, com termos de massa (+ operador 'cont. '), poderíamos expressar a situação que chamamos de 'reapresentação', isto é, a situação em que uma característica percebida anteriormente continua ocorrer por um intervalo em que não é percebida, até ser percebida novamente. Ora, se isso é correto e se dispuséssemos de um operador de negação, poderíamos expressar a situação em que a característica atualmente percebida *não* ocorre continuamente no intervalo que separa a percepção atual da última percepção. Assim, teríamos como distinguir a situação em que temos *uma* ocorrência contínua da característica da situação em que temos *duas* ocorrências (contínuas em si, mas descontínuas entre si) da característica.³³⁹ Não teríamos, assim, uma maneira de expressar a identidade de ocorrências contínuas de uma característica C? Ademais, se a resposta for positiva, não poderia a noção de continuidade ser suficiente para expressarmos a ideia de identidade, ao contrário do que é afirmado no enunciado 6 do argumento?

A resposta canônica que tanto Evans, quanto Strawson e Quine estariam dispostos a oferecer é que termos de massa não seriam suficientes para introduzir o *princípio de distinção* (de divisão da referência) necessário para falarmos de *um* indivíduo (por oposição a dois ou mais). É justamente nisso que residiria a diferença entre termos de massa e predicados. Ademais, mesmo que acrescentássemos o operador 'continuamente' e um operador de negação aos termos de massa (seguindo a proposta de Evans desenvolvida na nota precedente), o máximo que poderíamos expressar é que a ocorrência de certa característica C foi contínua ou que não foi contínua. Uma linguagem primitiva *L* que contivesse apenas termos de massa e os referidos operadores

³³⁸ *Individuals*, p.69.

³³⁹ Poderíamos convencionar o seguinte modo de expressão. Se quisermos dizer que a ocorrência da característica C que é percebida agora é a continuação da ocorrência anterior, enunciamos 'Cont: há mais C'. Se quisermos expressar que a ocorrência da característica C que é percebida agora *não* é a continuação da ocorrência anterior, enunciamos 'Não-Cont: há mais C'. ['Agora está Φ (ndo)' e 'Há Φ aqui' são esquemas de enunciado para incidências de características [*feature-placing statement*] apresentados por Strawson, *Individuals*, p.202. O esquema típico de enunciados para aplicação de termos de massa apresentado por Quine é 'Mais Φ !', *Word and Object*, p.92.]

não teria a capacidade de expressar que algo é *uma* ocorrência e algo é *outra* ocorrência. Para isso, faltaria um predicado, por exemplo, o termo sortal ‘ocorrência’.

Há um ponto irretorquível nessa resposta. De fato, na linguagem primitiva *L* contendo apenas termos de massa, o operador ‘continuamente’ e um operador de negação, *não* somos capazes de expressar que algo é *uma* ocorrência e algo é *outra* ocorrência de uma característica *C* significada por um termo de massa. No entanto, isso não quer dizer que a aplicação do termo de massa juntamente com aqueles operadores não dependa da *distinção* entre ocorrências da característica *C*. Ao determinar uma ocorrência como contínua [‘Cont: há mais *C*’] e determinar uma ocorrência como descontínua [‘Não-cont: há mais *C*’], estamos *distinguindo* ocorrências. Ao aplicar as expressões ‘Cont: há mais *C*’ e ‘Não-cont: há mais *C*’, distinguimos a ocorrência de *C* significada pela primeira de pelo menos uma das ocorrências significadas pela segunda. Distinguimos ocorrências, já que determinamos diferenças entre elas (no primeiro caso, temos uma ocorrência contínua, no segundo, ocorrências descontínuas). Em poucas palavras, *discerníveis não são idênticos*. Além disso, se distinguimos as ocorrências, *identificamos* (no sentido de referência identificadora) cada uma das ocorrências.

Teríamos um caso análogo na aplicação de um termo de massa a porções de uma mesma característica (massa/material) que ocorrem simultaneamente. Nesse caso, a aplicação de um termo de massa ‘*M*’ envolve a distinção entre as *porções* da característica (massa/material) em questão. Isso pode ser constatado pelo exame do *uso dos termos* de massa. Quando aplicamos o termo (ou, na terminologia de Quine, o ‘enunciado de ocasião’) ‘água!’, aplicamo-lo a *uma* porção de água, distinguindo certa porção de tudo mais. Dada uma outra porção de água, pode-se aplicar o termo de modo a distingui-la de tudo mais. Essas duas porções de água podem ser reunidas em (consideradas como) uma nova porção. Caso isso seja feito, podemos aplicar o termo de massa de modo a distinguir *essa* nova porção de tudo mais. O que temos aqui, portanto, são três aplicações distintas do termo de massa a três porções distintas da “massa”. Se não distinguíssemos as porções a que aplicamos os termos, não poderíamos distinguir a porção a que aplicamos o termo em um dos casos (digamos, no primeiro) de tudo mais; pois, em *tudo mais*, haveria algo de que não distinguimos a primeira porção. Pretender distinguir uma porção da característica *C* de tudo mais, sem distingui-la de outra porção da característica *C*, é querer tomar *C* como não fazendo parte em um todo *BC*. Assim,

distinguiríamos algo de tudo mais, mas não distinguiríamos esse algo de tudo mais, o que é uma *contradição!*³⁴⁰

Voltemos ao caso da linguagem *L* contendo apenas termos de massa, o operador ‘continuamente’ e o operador de negação. Não poderíamos dizer que essa linguagem, quando usada para falar do mundo de sons de Strawson, determinaria o que conta como *um* som e o que conta como *dois* sons? Por exemplo, se tivéssemos a expressão ‘Fá!’, não poderíamos dizer que ela introduz *uma* ocorrência do som Fá [ou, para usar o vocabulário de Strawson em *Individuals* (p.203), uma “*incidência do universal de características*” *ser Fá*], e, ao mesmo tempo, introduz um *princípio de distinção* entre ocorrências (de tal modo que algo é *uma* ocorrência daquele som, se apresentar continuidade temporal; *duas* ocorrências, se houver descontinuidade, isto é, um intervalo de tempo em que o som não ocorre separando intervalos em que o som ocorre)? Além disso, se essa linguagem permite introduzir um princípio de distinção entre ocorrências (baseado em sua descontinuidade), não estaríamos reidentificando uma mesma ocorrência no momento em que enunciássemos ‘Cont: há mais C’?³⁴¹ Se esse fosse o caso, Evans *não* teria razão em dizer que a situação de *reapresentação* que pode ser descrita pela linguagem primitiva *L* seria insuficiente para efetuarmos uma reidentificação.

3.2.5. O segundo argumento de Evans:

No segundo argumento, Evans parece acatar a sugestão de Strawson que, em um mundo acústico não espacial, haveria distinção entre particulares (singulares) e universais. Com isso, poderíamos falar de identidade e reidentificação de um som particular. Evans distingue, no entanto, entre 1) reidentificação de coisas e 2) reidentificação de processos. Em seguida, dá a entender que um item no mundo de sons poderia satisfazer apenas a segunda modalidade de reidentificação, ou ainda, que um som possuiria no máximo a identidade de um processo, não a identidade de uma coisa.

³⁴⁰ Esse último parágrafo é uma tentativa de desenvolver um argumento em favor da tese que o uso de termos de massa já envolve uma distinção entre porções a que o termo se aplica. Devo a Alexandre Noronha Machado a sugestão não apenas da tese como também da parte central desse argumento.

³⁴¹ Reidentificando de fato, caso o enunciado ‘Cont: há mais C’ fosse verdadeiro. Se fosse falso, estaríamos *pretendendo* reidentificar. Mas o que importa como objeção a Evans é que a linguagem primitiva *L* seja suficiente para pretendermos reidentificar.

Para compreender de que maneira isso pode ser usado como uma crítica a Strawson, a primeira tarefa é esclarecer como Evans entende a distinção entre *coisas* e *processos*, bem como a distinção conexa entre os dois tipos de reidentificação:

[H]á uma preocupação que surge mesmo quando supomos que o Ouvinte [isto é, o sujeito de experiências do mundo acústico de Strawson, ‘Hero’ nos termos de Evans], de fato, expressa a ideia de um som contínuo usando o conceito de identidade. Vamos supor que o Ouvinte registra a independência do mundo ao permitir a possibilidade que haja posteriormente partes não ouvidas de um mesmo som do qual ele teria ouvido uma parte anterior e, portanto, a possibilidade de ouvir partes ainda mais posteriores do mesmo som do qual, antes de ter havido uma interrupção, ele ouviu uma parte anterior. Isso ainda não é pensar em um *item* auditório que *persiste através do tempo*, mas sim em um processo auditório que *é estendido no tempo*. Se o conceito de reidentificação for usado em conexão com processos, deve-se entender que ele está sendo usado em um sentido diferente daquele que ele possui em conexão com coisas. Nós reidentificamos um processo quando afirmamos que uma ocorrência encontrada em um tempo *é parte do* mesmo processo que uma ocorrência encontrada em outro; mas é uma característica distintiva de nosso esquema conceitual de corpos materiais que nós suponhamos que um objeto tanto esteja presente *como um todo* em uma ocasião, como também seja literalmente idêntico a um objeto presente como um todo em outra ocasião.³⁴²

A noção de reidentificação de coisas suporia a noção de *permanência* (persistência). A ideia é que coisas podem permanecer e que permanecer é distinto de simplesmente ter continuidade. Processos não são capazes de permanência e possuem, no máximo, continuidade. No máximo, pois não é necessário que um processo, para ser *um* processo (para ter identidade), seja contínuo. Uma partida de xadrez é um processo que tem identidade, mesmo que seja interrompida e retomada posteriormente. Essa tese é apresentada por Evans na continuação da passagem já citada anteriormente:

[I]dentidade pode ser reconhecida na ausência de continuidade – pelo menos quando se trata de processos. Pode-se razoavelmente sustentar que ocorrências posteriores são partes do mesmo jogo estendido que ocorrências anteriores às quais aquelas não estão ligadas por nenhuma série de estágios contínuos do jogo.³⁴³

Qual é a diferença entre *permanência* e *continuidade*? Evans dá a entender que o que distingue o *permanente* é que ele *é está todo em* um momento de sua existência, independentemente dos outros momentos em que existe. É preciso esclarecer essa noção

³⁴² ‘Things Without the Mind’, pp.257-8.

³⁴³ ‘Things Without the Mind’, p.258.

de independência. O que se quer dizer *não* é que o fato de o permanente ter certas características em um momento de sua existência (dentre outros momentos em que ele existe) não dependa do fato que ele as possua em outro momento (pois essa relação de dependência pode ocorrer; poderia ser uma relação causal, por exemplo), mas sim que aquilo que permite contarmos o permanente como *um* (a identidade do permanente) não é dependente da totalidade do tempo em que o permanente existe. Aquilo que faz um cachorro ser um cachorro não é dependente da totalidade da existência do cachorro (da totalidade do tempo em que o cachorro existe). O cachorro é, como um todo, um cachorro em um dos momentos de sua existência. Não falta nada a um filhote de cachorro, enquanto filhote, para ser *um* cachorro.

A *continuidade*, por outro lado, não exige que o que é contínuo tenha a sua identidade em um momento de sua existência. Um processo como a ação de subir em uma árvore é contínuo, mas não existe como um todo em um momento do período em que a ação ocorre – por exemplo, no momento em que se está com um pé no chão e o outro já em uma cova da árvore. Naquele momento, uma pessoa ainda não subiu na árvore, de modo que é apenas *parte* da ação de subir em uma árvore o que teria ocorrido. O processo, no entanto, é contínuo. Não há nenhum intervalo de tempo durante a ocorrência do processo em que a pessoa não esteja subindo em uma árvore.

Isso ajuda a esclarecer de que modo a identidade de processos seria distinta da identidade de coisas. Coisas teriam a identidade de um *permanente*. Já a identidade dos processos dependeria da totalidade da existência do processo, da totalidade do tempo em que o processo ocorre.³⁴⁴

³⁴⁴ Alguém poderia supor que a essa distinção entre a identidade de um *processo* e a identidade de uma *coisa* corresponderia uma distinção entre dois sentidos da palavra ‘identidade’ (ou da palavra ‘reidentificação’). A distinção seria apresentada da seguinte maneira.

A reidentificação de um *processo* se dá necessariamente por aquilo que se convencionou chamar de *identidade absoluta*, isto é, a identificação em que os termos são absolutamente idênticos. Identificamos um processo com base nas partes do processo. Isso ocorre quando tomamos uma parte como parte do mesmo processo que outra parte do processo. Dessa relação de equivalência *ser parte do mesmo processo que*, obtém-se uma relação mais abstrata, que é a relação de identidade: dizemos, por exemplo, que isso aqui (apontando para um estágio ou parte espaço-temporal do Rio Ganges) *é o mesmo que* aquilo lá (apontando para outro estágio ou parte espacial do Rio Ganges). Os termos da identidade são absolutamente idênticos, é o mesmo rio (com todos seus estágios ou partes), ainda que, em cada caso, referido de maneira distinta (ora apontando para uma parte, ora para a outra). [Cf. QUINE, W. O. ‘Identity, Ostention and Hypostasis’]

Por contraste, Evans estaria dizendo que a reidentificação de *coisas* ocorreria por *identidade relativa* [cf. GEACH, P. *Mental Acts*, pp.69-71; ‘Identity’, in. *Logic Matters*, pp.238-47]. Quando se reidentifica uma coisa, os termos do enunciado de identidade não são absolutamente idênticos (ou, pelo menos, não necessariamente). Nós supomos, para usar as palavras de Evans: “*que um objeto tanto esteja presente como um todo em uma ocasião, como também seja literalmente idêntico a um objeto presente*

Vejamos, agora, como a distinção anterior é empregada na objeção ao argumento de Strawson:

Ora, um conceito de reidentificação pode ser usado em conexão com processos e a discussão detalhada de Strawson sobre o universo auditório torna claro que esse é o conceito que ele visa. Contudo, na ausência de qualquer explicação ou qualificação, o uso do conceito de reidentificação que foi introduzido originalmente na descrição de nosso esquema conceitual de corpos materiais carrega consigo a sugestão de um paralelo entre aquele esquema e o esquema do universo auditório que é maior do que estritamente é garantido – um paralelo que só se compra ao custo de ignorar a diferença considerável entre coisas e processos.³⁴⁵

A passagem indica que a identidade de um som no mundo acústico de Strawson poderia ser compreendida simplesmente como a identidade de um *processo*. Isso porque sons não precisariam ser contínuos para terem identidade ou serem reidentificados. A identidade ou a reidentificação de *coisas* exerceriam um papel na descrição do universo de objetos materiais, não na descrição do mundo de sons. Assim, a noção de um estreito paralelo entre os dois universos, contida na ideia strawsoniana de um “*análogo do espaço*”, só poderia ser resultado de uma confusão entre os dois tipos de reidentificação.

como um todo em outra ocasião.” Em outras palavras, o que identificamos é uma coisa em um momento de sua existência com a mesma coisa em outro momento de sua existência. Os termos da identidade não são ou não precisam ser absolutamente idênticos (diferem quanto ao tempo, ou, se isso não é uma diferença genuína, podem diferir com respeito a outras características). A identidade se dá em função de certas características que são *comuns* aos termos da identidade. Assim, o cachorro adulto é o mesmo que o outrora filhote de cachorro por *ser o mesmo cachorro* que o filhote. Aqui, ‘*ser o mesmo cachorro que*’ não significa o mesmo que dizer ‘*ser parte do mesmo cachorro que*’, já que o cachorro em questão é o cachorro que é (tem sua identidade) em um momento de sua existência (independentemente dos outros momentos de sua existência).

Todavia, há uma *confusão* nessa última frase. Embora seja correto dizer que o cachorro tem sua *identidade* em um momento de sua existência (independentemente dos outros momentos em que existe), isso explica a identidade que um cachorro tem naquele momento de sua existência, não explica a identidade que esse cachorro tem consigo em outro momento de sua existência. Quando dizemos que um cachorro adulto é o mesmo que um cachorro filhote que tivemos oportunidade de ter conhecido, estamos pensando que eles são o mesmo porque há certo elo contínuo que liga o cachorro filhote ao cachorro adulto. Para identificar o cachorro adulto com o filhote, estamos levando em conta toda a existência (ou um período considerável da existência) do cachorro. Estamos, de fato, pensando que são o mesmo cachorro porque são *partes* da mesma “salsicha temporal” de cachorro. Uma coisa é o que faz um cachorro ser o cachorro que é em um momento de sua existência (isto é, o que faz com que ele seja distinto de outros possíveis cachorros naquele momento). Outra coisa é o que faz um cachorro ser o mesmo que um cachorro conhecido anteriormente (isto é, o que faria com que o cachorro que percebemos agora fosse/ou não fosse o cachorro que havíamos conhecido).

Esse fato, que tanto a reidentificação de processos como a reidentificação de coisas dependem de considerar as partes como pertencentes a um todo estendido no tempo, não afeta a objeção de Evans. O que interessa à crítica é a distinção entre a identidade dos *processos* e a identidade de *coisas* (*permanentes*). O ponto central, como veremos adiante, é que, em um mundo sem coisas (*permanentes*), não haveria distinção entre singular e universal, ou, ao menos, não haveria critério para tal distinção.

³⁴⁵ ‘Things Without the Mind’, p.258.

Entretanto, se toda objeção de Evans estivesse baseada na afirmação que a identidade de um som *pode* ser descrita apenas como identidade de um processo, a réplica seria trivial. Strawson poderia responder que, embora a identidade de um som no mundo acústico pudesse ser construída como a identidade de um processo não contínuo, também poderia ser construída como a identidade de um *processo contínuo*. Mas é precisamente a segunda possibilidade o que autorizaria a analogia entre o mundo de sons e um mundo espacial.

Isso mostra que, se Evans pretende rejeitar a analogia, sua objeção deve estar baseada em uma tese *mais forte*. Na leitura que vamos explorar, a tese que serviria de base para a objeção é a seguinte: a identidade de um item no mundo de sons *não poderia ser* a identidade de uma coisa (um permanente), poderia ser *no máximo* a identidade de um processo contínuo. A primeira tarefa é esclarecer de que maneira essa tese implicaria que a analogia proposta por Strawson não é adequada.

Para desenvolver o argumento, vamos seguir duas indicações presentes no texto de Evans. Em primeiro lugar, a afirmação que identidade em sentido próprio ou literal é a identidade de um permanente (de uma coisa): “[...] *um objeto [...] presente como um todo em uma ocasião [...] seja literalmente idêntico a um objeto presente como um todo em outra ocasião*”.³⁴⁶ Em segundo lugar, a tese que identidade numérica depende da possibilidade de duas instâncias simultâneas de um universal: “*neste modo de pensar rudimentar [Evans refere-se aqui à descrição da experiência de um mundo que não admite instâncias simultâneas de um mesmo universal] não há [...] nenhum análogo da distinção entre identidade qualitativa e numérica ...*”³⁴⁷.

Seguindo as indicações acima, a objeção a Strawson teria por base a relação entre *permanência* e as condições estruturais da *identidade numérica*. Em primeiro lugar, Evans justificaria que somente a permanência garantiria a identidade numérica. Em um mundo constituído por meros processos, isto é, sem a existência do que é permanente (coisas), não haveria lugar para a distinção entre identidade numérica e identidade qualitativa. Em um mundo constituído apenas por processos, mesmo que esses fossem contínuos, não haveria propriamente como distinguir singulares de universais. Em segundo lugar, seria demonstrado que a identidade de um item no

³⁴⁶ ‘Things Without the Mind’, p.258.

³⁴⁷ ‘Things Without the Mind’, p.260.

mundo de sons seria *no máximo* a identidade de um processo. Com isso, estaria explicada a dessemelhança entre a estrutura do universo dos objetos materiais e a estrutura de um mundo de sons não espacial: a analogia de Strawson seria traçada desconsiderando-se precisamente uma condição necessária da identidade numérica, a saber, a possibilidade de instâncias simultâneas do mesmo universal. Abaixo, segue-se uma exposição esquemática do argumento:

- i) permanência → identidade numérica;
- ii) identidade numérica → possib. de instâncias simultâneas de um universal;
- iii) meros processos → não possib. de instâncias simultâneas de um universal;
- iv) meros processos → não há identidade numérica; / de ii e iii
- v) meros processos → não há permanência; / de i e iv

Finalmente, se fosse possível mostrar que a simultaneidade entre instâncias de um mesmo universal depende do espaço, poderíamos acrescentar ao argumento anterior as seguintes linhas:

- vi) possib. instâncias simultâneas de um universal → espacialidade
- vii) permanência → espacialidade / de i, ii e vi

Como se vê, além de uma crítica a Strawson, o argumento anterior forneceria uma defesa da tese que permanência implica espacialidade. Teríamos aí uma justificação da tese kantiana que o permanente cuja representação é necessária para a determinação de uma existência no tempo é espacial. Uma peculiaridade do raciocínio é que o vínculo entre permanência e espacialidade seria estabelecido a partir de uma análise de condições necessárias (premissa ii) e de condições suficientes (premissa i) da identidade numérica. A cogência do argumento depende, obviamente, de uma justificação das premissas. A discussão que se segue é, em parte, uma tentativa de desenvolver essa justificação.

3.2.6. Discussão sobre o segundo argumento:

Vamos discutir a seguir duas premissas do argumento anterior: as premissas (ii) e (vi). Tentaremos justificar a premissa (ii) pela contrapositiva: se não são possíveis duas instâncias simultâneas do mesmo universal, então não há identidade numérica. Em linhas gerais, a estratégia que adotaremos será a seguinte: vamos supor um universo em que não sejam possíveis duas instâncias simultâneas do mesmo universal. Um mundo acústico como o de Strawson seria um caso exemplar de tal universo. A partir do exame desse exemplo, serão avaliadas razões pelas quais não haveria em um mundo acústico identidade numérica, ou distinção entre singular e universal. Como adiantamos, caso confirmadas essas razões, o argumento de Evans terminaria por suprimir a concessão que teria sido feita inicialmente, a saber, que um mundo de sons não espacial comportaria a distinção entre singulares e universais.

Para justificar, no entanto, que o mundo acústico de Strawson não permite duas instâncias simultâneas do mesmo universal, será preciso determinar mais exatamente qual é a noção de *instância* que é empregada no argumento. Esclareceremos essa noção a partir do exame da premissa (vi). Por isso mesmo, começaremos nossa discussão propondo uma justificação dessa última premissa.

Considere-se um mundo de sons não espacial. Queremos justificar que, por não haver espaço nesse mundo, é impossível que haja duas instâncias simultâneas de um mesmo som universal. Ora, nada impede que haja nesse mundo duas ocorrências de um mesmo universal, digamos, o som de tonalidade *Fá*. As duas ocorrências poderiam ser distinguidas pelo fato de serem ocorrências descontínuas da tonalidade *Fá*. Nesse caso, estaríamos pensando que as duas ocorrências seriam sucessivas. A questão que nos interessa, porém, é se poderia haver duas ocorrências sonoras *simultâneas*.

Alguém poderia propor que ocorrências *simultâneas* fossem distinguidas pela diferença de altura dos sons: um *Fá* mais grave e outro mais agudo. De fato, não parece haver nenhum problema nessa proposta. Mesmo com a exigência que a identidade de um som fosse determinada, como um processo, pela totalidade do tempo em que o som ocorre, poderíamos distinguir duas ocorrências simultâneas de certa tonalidade – por exemplo, ocorrências contínuas e simultâneas da tonalidade *Fá*, mas distintas pela

altura. Poderíamos ainda complicar nosso esquema e introduzir a distinção entre duas ocorrências contínuas e simultâneas de uma mesma altura da tonalidade Fá (digamos, da oitava mais grave), mas distintas pelo timbre (ou pelo volume). Não teríamos, assim, distinguido instâncias simultâneas de um mesmo universal no mundo acústico?

A resposta exigida pelo argumento de Evans é que as instâncias simultâneas de um universal devem ser *instâncias singulares*, algo que não poderia ser considerado como universal em relação a outras instâncias. A noção de instância pressuposta pelo argumento está vinculada à noção de identidade numérica (ver premissa ii) e Evans dá a entender que identidade numérica é a identidade de um singular. Na proposta anterior, as instâncias simultâneas da tonalidade Fá não eram singulares. Isso fica claro pelo fato que o acréscimo de novas qualificações (por exemplo, características como timbre e volume) permitiam considerar como um tipo aquilo que inicialmente foi tratado como instância.

De maneira geral, podemos caracterizar um singular (particular) como aquilo cuja distinção em relação a outros singulares não está baseada apenas em uma diferença qualitativa, isto é, em uma característica que mais de uma coisa poderia possuir no momento em que se dá a distinção. Em outras palavras, singular é aquilo que não pode passar a ser considerado como um tipo [*type*] em relação a instâncias [*tokens*] por uma extensão de nossa teoria (pelo acréscimo de novas distinções). Uma teoria T que permita distinguir tonalidades de som (dó, ré, mi, etc.) pode ser estendida a uma teoria T* que contenha predicados para a distinção da altura de sons. Desse modo, na teoria T*, poderíamos distinguir vários Fás, ao passo que, na teoria mais fraca T, só temos um Fá, ou melhor, só temos o Fá e sua distinção em relação aos sons Dó, Ré, etc. De modo análogo, a teoria T* poderia ser estendida a uma teoria T** que permitisse distinguir timbres. Nesse caso, aquilo que era considerado na teoria T* uma instância, digamos, uma ocorrência de Fá na oitava mais grave, passa, na teoria T**, a ser considerado como um *tipo* comum a duas ocorrências sonoras de timbres distintos.

A caracterização da noção de singularidade ainda não é suficiente para justificar a premissa (vi). Sua verdade depende de mais uma qualificação. Caracterizamos um singular como aquilo cuja distinção não depende apenas de diferenças qualitativas. No mundo acústico de Strawson, não podemos recorrer a características espaciais para distinguir sons singulares. Resta a alternativa de distingui-los por características temporais. Foi assim que propusemos anteriormente (3.2.4) distinguir ocorrências de

sons por sua descontinuidade. Ora, se a descontinuidade é condição da distinção entre ocorrências singulares de sons, deveríamos concluir que sons singulares do mesmo tipo não podem ser simultâneos? A resposta é negativa. Se admitirmos que uma ocorrência contínua de um som de certa tonalidade, altura, volume e timbre é um item singular no mundo acústico, poderíamos dizer que duas ocorrências singulares simultâneas são instâncias de um mesmo universal. Considere-se, por exemplo, duas ocorrências contínuas simultâneas da tonalidade Fá, pertencentes à oitava mais grave e com o mesmo volume, mas distintas por seu timbre. Tais ocorrências singulares satisfazem o mesmo universal *ser um som de tonalidade Fá*.

A qualificação exigida pela premissa (vi) é que, por ‘instâncias simultâneas do mesmo universal’ deve-se entender instâncias singulares que possuam todas as qualidades em comum. A possibilidade que singulares tenham todas as qualidades em comum já está contida na própria noção de singular: aquilo para cuja distinção não bastam as diferenças qualitativas. Isso porque qualquer conjunção de qualidades é sempre um universal, algo que sempre pode ser satisfeito por mais de uma instância.

Feita essa qualificação, é fácil entender por que a simultaneidade de instâncias singulares contendo todas as qualidades em comum dependeria de condições espaciais, não apenas de condições temporais. Suponha-se, para simplicidade de argumentação, que as únicas qualidades que podemos atribuir a sons no mundo acústico de Strawson seriam determinações de altura, volume e timbre. A única maneira de distinguirmos duas ocorrências *simultâneas* de sons com a mesma altura, volume e timbre envolveria o recurso a distinções espaciais, digamos, à diferença na fonte de emissão de tais ocorrências sonoras. Uma diferença entre ocorrências sonoras de mesma altura, volume e timbre que estivesse baseada apenas em características temporais seria necessariamente uma diferença entre ocorrências sucessivas.³⁴⁸

Passemos, agora, à discussão da premissa (ii): a identidade numérica tem como condição necessária a possibilidade de instâncias singulares simultâneas que possuam as

³⁴⁸ O argumento anterior supõe que determinações de altura, volume e timbre são *todas* as qualidades de sons no mundo acústico. Essa suposição *não* é essencial ao argumento. Poderíamos reformulá-lo supondo que é sempre possível introduzir uma nova qualificação sonora não espacial (o que seria dizer que, no mundo de sons, não há espécie ínfima). O que importa ao argumento é que sempre podemos pensar que dois singulares possuam todas as qualidades em comum. Isso é exigido pela noção de singularidade, ou antes, pelo caráter universal das qualidades das quais singulares são instâncias. Ora, para pensar como simultâneas duas ocorrências sonoras contendo as mesmíssimas qualidades, é preciso distinguir tais ocorrências por características espaciais.

mesmas qualidades (satisfaçam os mesmos universais). Nossa intenção é explorar um argumento em favor da premissa (vii), a tese segundo a qual permanência requer espacialidade, que não dependa do *princípio* que a experiência envolve a aplicação de conceitos. Claramente, isso implica que o princípio não poderia ser empregado na justificação das premissas do argumento. Na proposta desenvolvida a partir do texto de Evans, as premissas estabeleceriam a relação entre permanência e espacialidade com base na noção de identidade numérica. Sendo assim, o que buscamos é uma justificação da premissa (ii) que dependa, do mesmo modo que a justificação anterior da premissa (vi), apenas de *condições estruturais da identidade*.³⁴⁹

Por que razão a possibilidade de singulares simultâneos com as mesmas qualidades seria condição necessária da identidade numérica? Por que motivo um mundo em que tais instâncias simultâneas não são possíveis não comportaria identidade numérica? Se atendermos à exigência de responder a essas questões com base apenas nas condições estruturais da identidade, não vemos outra alternativa que propor a seguinte *resposta*: a razão pela qual a identidade numérica (ou a distinção entre singular e universal) depende da possibilidade de instâncias singulares *simultâneas* é que aquilo que determina a identidade de um singular deve ser simultâneo ao que determina a distinção desse singular com outros do mesmo tipo. Em outras palavras, os princípios de identidade e distinção de um singular deveriam ter aplicação no mesmo momento.

Isso significaria que um item no mundo acústico não poderia ser numericamente idêntico ou singular. Como vimos, para que um item no mundo de sons fosse um singular, sua distinção em relação a outros itens com as mesmas qualidades deveria estar fundada em condições temporais, mais exatamente, na descontinuidade entre as ocorrências sonoras. Ademais, a identidade desse suposto singular dependeria da totalidade de sua ocorrência. Assim, a distinção desse singular em relação a outro que fosse qualitativamente idêntico (distinção cuja possibilidade é condição para pensarmos um singular) seria a distinção em relação a um singular que não poderia ocorrer no mesmo momento. Assim, o período de que depende a identidade desse singular – o período de sua ocorrência – não poderia ser o período em que se dá a distinção desse singular com um outro qualitativamente idêntico. Desse modo, se a resposta apresentada no parágrafo anterior é correta, um som no mundo acústico não poderia ser um singular. A razão é que, para termos um singular, não só deveria ser possível distingui-lo de

³⁴⁹ Sobre a expressão ‘condição estrutural’, ver p.200, nota 323.

outros, como essa distinção deveria ocorrer no período de que depende a identidade do singular.

Entretanto, o argumento do parágrafo precedente não parece ser válido. Ainda que seja correta sua última afirmação (em poucas palavras: que a distinção seja simultânea à identidade), não parece se seguir daí que os termos da distinção devam poder ser simultâneos entre si. Mesmo que os termos da distinção fossem necessariamente sucessivos, como deveria ser o caso no mundo acústico, é possível afirmar que, no período ao qual está vinculada a identidade de um singular, já está determinada a distinção desse singular em relação a outros do mesmo tipo. Isso porque o período da ocorrência de um singular pressupõe outros períodos. O período da ocorrência de um singular tem seus limites definidos precisamente por sua distinção em relação à ocorrência de outros singulares. A determinação de um período depende de outros períodos que servem de limites do primeiro.

Outra objeção é que o argumento envolveria uma confusão entre dois sentidos da palavra ‘distinção’. Em um primeiro sentido, ‘distinção’ significa algo nas próprias coisas. No segundo sentido, ‘distinção’ significa o ato lógico ou cognitivo de distinguir. A diferença de sentido fica clara se contrastarmos as seguintes afirmações:

- (a) só é possível distinção entre singulares qualitativamente idênticos, se os singulares distintos forem simultâneos;
- (b) só podemos distinguir singulares qualitativamente idênticos, se os singulares distinguidos forem simultâneos.

Ao que tudo indica, a afirmação (b) é verdadeira. Ali, toda referência à *distinção* entre singulares deve ser compreendida no segundo sentido do termo. A afirmação (a) é falsa, caso tomemos ‘distinção’ no primeiro sentido. A afirmação (b) trata de condições do ato de distinguir singulares, vale dizer, da aplicação de critérios de distinção. Do fato que só podemos aplicar critérios para a distinção [segundo sentido] entre singulares qualitativamente idênticos se tais singulares forem simultâneos não se segue a impossibilidade de singulares qualitativamente idênticos e *sucessivos*. Mais importante, não se segue a impossibilidade de um mundo em que singulares qualitativamente idênticos fossem *necessariamente* sucessivos (não pudessem ser simultâneos). Tudo o

que se seguiria é que um sujeito cujas capacidades cognitivas estivessem restritas a representar itens desse mundo não seria capaz de distinguir singulares qualitativamente idênticos. Tal sujeito não disporia de critérios para a distinção. Mas isso não significa que *nós*, que não habitamos nesse mundo, não sejamos capazes de pensá-lo.

A segunda objeção consiste na acusação de que o argumento em favor da premissa (ii) comete a falácia descrita acima: inferir, a partir da afirmação (b), a impossibilidade de um mundo em que singulares qualitativamente idênticos fossem *necessariamente* sucessivos. Essa objeção é importante não apenas por refutar um argumento pretensamente baseado apenas em condições estruturais da identidade. Sua importância também se deve ao fato de revelar qual é a natureza das restrições que Evans poderia ter à ideia de um mundo acústico não espacial. As razões para a sugestão do autor³⁵⁰ de que haveria uma incoerência na noção de experiência objetiva de um mundo não espacial estariam baseadas em uma consideração sobre *critérios de aplicação de conceitos*.

Seguindo essa linha de análise, teríamos uma abordagem inteiramente nova do segundo argumento de Evans. A ênfase não estaria nas condições de identidade dos itens que constituiriam um mundo não espacial, mas sim nos critérios de aplicação de conceitos pressupostos por uma experiência objetiva. Isso acabaria por aproximar as duas partes da crítica de Evans a Strawson, uma vez que a segunda parte (na ordem da exposição) explicitamente considera as condições de uso do conceito de identidade numérica.³⁵¹ Conforme destacamos, essa parte da crítica enfoca o problema da *relevância* da distinção entre identidade numérica e identidade qualitativa. É possível mostrar, no entanto, que não apenas a relevância, mas o próprio *domínio de critérios* da distinção depende da capacidade de contrastar singulares qualitativamente idênticos. Ora, se pudermos mostrar que os critérios de aplicação do conceito de identidade numérica ou do conceito de singularidade fornecem, ao mesmo tempo, critérios para o conceito de independência em relação à mente, então teremos nesse novo argumento uma resposta à objeção que anteriormente apresentamos à segunda parte da crítica de Evans.³⁵²

³⁵⁰ Ver nota 327 e texto anexo.

³⁵¹ Ver 3.2.2, p.199.

³⁵² Ver 3.2.2, p.199.

Convém, agora, resumir o caminho da investigação percorrido até aqui. Nosso propósito inicial era examinar a possibilidade que o permanente cuja representação seria condição da determinação de uma existência no tempo fosse uma *representação*. Recorremos à análise do texto de Evans, o qual parecia fornecer um argumento geral contra a possibilidade que um item *não espacial* fosse um permanente. Tudo parecia indicar que o argumento de Evans dependeria apenas de um exame das condições estruturais de identidade. Entretanto, uma consideração mais detida do raciocínio revelou que essa estratégia não é adequada. Restou, assim, a alternativa de compreender a argumentação como baseada nas condições de aplicação de conceitos.

Nesse caso, a contribuição de Evans para a compreensão da refutação kantiana do idealismo problemático seria resumida da seguinte maneira. Para tomar consciência de uma representação como algo que permanece no tempo, seria necessário determinar essa representação como um *singular*. Com efeito, o que permanece a despeito das modificações de suas propriedades é um singular. (Lembremos que uma suposição que Kant pretendia refutar é que o permanente necessário para a determinação do tempo fosse uma representação que sofreria alteração de suas propriedades; por exemplo, a representação de uma dor que variasse de intensidade, ou de um som que variasse de timbre.) Mas Evans esclarece que não haveria critérios para a distinção entre singulares e universais em um mundo não espacial. Por conseguinte, na hipótese idealista de uma experiência restrita a um mundo não espacial de representações, não haveria critério para determinar uma representação como singular. Em suma, o problema em tomar uma *representação* como permanente estaria no fato que, em um mundo não espacial, não haveria critérios para a identidade numérica.

Doravante, deixaremos de lado o exame explícito do argumento de Evans. Se o argumento pressupõe inevitavelmente que uma experiência objetiva envolve a aplicação de conceitos, então é possível simplificar o caminho de investigação. Partindo dessa mesma pressuposição, pode-se apresentar uma justificação mais direta da tese kantiana que o permanente cuja representação é condição da determinação de uma existência no tempo é espacial. Para expor a nova estratégia argumentativa, vamos retomar o tema (e os exemplos) da investigação anterior. Nossa intenção é destacar, na discussão sobre as condições da distinção entre identidade qualitativa e numérica, o que de fato importa para a demonstração da tese kantiana.

3.2.7. Critérios de aplicação de conceitos e espacialidade:

Considere-se inicialmente a tese que o domínio de critérios para a distinção entre identidade numérica e identidade qualitativa depende da capacidade de contrastar singulares qualitativamente idênticos. Uma justificação dessa tese poderia ser desenvolvida nos seguintes passos.

O conceito de identidade numérica é um conceito fundamental.³⁵³ Devemos, portanto, dispor de critérios para sua aplicação. Ademais, para pensar a distinção entre identidade numérica e identidade qualitativa deve ser possível *pensar* que dois singulares sejam qualitativamente idênticos. Essa possibilidade é uma condição necessária da posse do conceito de identidade numérica (ou ainda, do conceito de singular). Disso se segue que os critérios para aplicação do conceito de identidade numérica dependem da capacidade de distinguir dois singulares qualitativamente idênticos. Logo, o domínio de critérios para a distinção entre identidade numérica e identidade qualitativa depende da capacidade de contrastar singulares qualitativamente idênticos.³⁵⁴

Se, agora, acrescentarmos ao argumento anterior a tese que a capacidade de contrastar singulares qualitativamente idênticos depende do fato que tais singulares sejam simultâneos, então poderemos concluir que o domínio de critérios para a distinção entre identidade numérica e qualitativa depende do espaço. Com efeito, vimos

³⁵³ Sobre a noção de *conceito fundamental*, ver primeiro capítulo, pp.49-50.

³⁵⁴ Uma objeção é que, para dispor do conceito de número e, desse modo, dos conceitos de diferença e identidade numéricas, bastaria uma definição de número em termos de classes, por exemplo, a definição que Frege propõe em *Die Grundlagen der Arithmetik*, §§68-77. [Começaríamos com o conceito de um objeto distinto de si mesmo, cuja extensão seria uma classe vazia. Dada essa classe, poderíamos obter uma classe de equivalências que seria associada ao número zero. A partir daí, obteríamos os outros números. O número 1, por exemplo, seria obtido a partir do conceito de uma classe que contém a classe vazia inicial.] Em resposta a essa objeção, cabe observar, em *primeiro* lugar, que, quando falamos acima, no corpo do texto, de critérios para identidade numérica, estávamos falando de critérios para distinguir numericamente entidades concretas (objetos da experiência) e não entidades abstratas como classes. Em *segundo* lugar, deve-se também observar que mesmo a definição de número em termos de classes pressupõe o domínio das condições de aplicação do conceito de *objeto*, uma vez que o número zero foi definido a partir do conceito de *objeto distinto de si mesmo*. Ora, devemos explicar o que nos permite distinguir casos singulares do conceito original pelo qual introduzimos o número zero. Os casos do conceito original *não* podem ser introduzidos primeiramente a partir da definição de número. Não parece haver outra saída que admitir que só dominamos o conceito de *objeto*, se formos capazes de discriminar casos singulares de conceitos com auxílio de nossos sentidos.

acima que singulares qualitativamente idênticos só podem ser simultâneos se estiverem dispostos no espaço.

Consideremos, mais uma vez, a situação de um mundo acústico não espacial. Observamos que um sujeito cuja experiência estivesse limitada a representar itens desse mundo não seria capaz de dominar o conceito de *identidade numérica* ou de *singular*. Ora, se é correta a afirmação de Strawson que a aplicação dos conceitos de *objetividade* e *independência* depende da aplicação do conceito de *reidentificação de singulares*, então podemos concluir que um sujeito cuja experiência estivesse limitada a um mundo não espacial não seria um sujeito de experiências objetivas. Ademais, se aceitarmos que toda experiência pressupõe a aplicação de conceitos e que essa aplicação garante a consciência da distinção entre representação e representado, então podemos afirmar que toda experiência é *objetiva* (conforme o sentido strawsoniano de ‘objetividade’)³⁵⁵. Nesse caso, também poderíamos concluir que a suposta experiência de um sujeito confinado a um mundo não espacial não seria, de fato, experiência.

Essa última conclusão pode ser obtida por outra via. Em comum com a argumentação anterior, está o fato que a via alternativa apoia-se no exame das condições da aplicação de conceitos. Sua vantagem é tornar mais claras as condições concretas da aplicação de critérios de correção.

Suponha-se, para efeitos de argumentação, que um sujeito cuja experiência seria limitada a um mundo não espacial pretenda determinar que um item desse mundo possui determinada qualidade. Por exemplo, que um som no mundo acústico tem certa tonalidade, digamos, *Fá*. Está-se supondo, assim, que esse sujeito dispõe de critérios para distinguir tonalidades. Nesse caso, o que poderia indicar que a determinação proposta pelo sujeito – do som como uma ocorrência da tonalidade *Fá* – seria correta? O que poderia servir aqui de padrão de correção? Alguém poderia alegar que uma outra ocorrência sonora de tonalidade *Fá*, digamos, de uma oitava mais abaixo, serviria de padrão. Consideremos, então, essa nova ocorrência. Está-se supondo que o sujeito em questão é capaz de distinguir alturas de sons (sons mais graves de mais agudos). Assim, a pergunta se renova: qual é o critério com base no qual esse sujeito é capaz de distinguir a altura de um som? Na mesma linha da resposta anterior, poder-se-ia propor que um som seja o padrão de determinada altura, mas distinguido de outros sons por

³⁵⁵ Ver 3.2.1, p.193.

outras qualidades sonoras, digamos, pelo seu timbre. Já deve estar claro onde esse raciocínio vai chegar. Em algum momento, teremos uma ocorrência sonora com determinada altura (o que inclui certa tonalidade), volume e timbre. Tais determinações (altura, volume e timbre) seriam qualidades sonoras para cuja distinção o sujeito de experiência disporia de critérios. Sendo assim, poderíamos perguntar: o que poderia ser um padrão para uma ocorrência sonora de determinada altura, volume e timbre?

A resposta é que nada poderia ser um padrão dessa ocorrência em um mundo não espacial. O padrão de uma qualidade é uma instância ou caso paradigmático que deve poder ser comparado com outras instâncias. Essa comparação, no entanto, depende de que as instâncias sejam ou pelo menos possam ser *simultâneas*. No mundo acústico de Strawson, não há como *comparar* duas ocorrências sonoras que tenham a mesma altura, volume e timbre. O sujeito de experiência do mundo acústico *não é capaz de distinguir* duas ocorrências sonoras *simultâneas* com a mesma altura, volume e timbre. Com efeito, para distinguir ocorrências sonoras simultâneas, tal sujeito dispõe apenas de qualidades. Ora, se a caracterização complexa de um som compreende uma conjunção maximal consistente de conceitos para qualidades sonoras³⁵⁶, então não restaria nenhuma qualidade pela qual o sujeito poderia distinguir dois casos da caracterização complexa (ou conjunção maximal consistente).³⁵⁷

Uma objeção ao argumento anterior é que o sujeito de experiência do mundo acústico não precisaria dispor de padrão para um conceito complexo formado por tal conjunção maximal consistente. Para poder usar os conceitos que compõem tal conjunção, seria necessário apenas que o sujeito tivesse acesso a padrões para cada um dos conceitos tomados isoladamente. Se houvesse padrões para os conceitos parciais, não seria necessário um padrão para o conceito mais complexo.

A resposta a essa objeção, em poucas palavras, é que, embora possa não ser necessário, não pode ser impossível. Há um problema na ideia de um conceito para o qual seja *impossível* dispor de um padrão. Mas é exatamente essa a situação que se configura no caso da experiência de um mundo acústico não espacial. Se o sujeito de experiência dominasse critérios de aplicação para cada um dos conceitos que constituem

³⁵⁶ Sobre a noção de conjunção maximal consistente, ver segundo capítulo, p. 147.

³⁵⁷ Está claro que o argumento acima *não* depende da suposição que o número de qualidades sonoras em um mundo acústico não espacial seja limitado. A pressuposição é tão somente que os conceitos de que o sujeito de experiência dispõe (ou antes, os critérios de correção desses conceitos) sejam em número finito.

uma conjunção maximal consistente, poderia afirmar que um som possui cada uma das qualidades sonoras significadas por tais conceitos. Entretanto, o sujeito *não poderia pensar* na correção dessa afirmação, já que um padrão de correção seria impossível. O sujeito que dominasse critérios para distinção da altura, volume e timbre de sons não poderia pensar na correção da afirmação que a ocorrência sonora possui determinada conjunção de altura, volume e timbre, já que, no mundo acústico, não seria possível um padrão para determinada conjunção de altura, volume e timbre.

Há um segundo problema na objeção anterior. Ali é suposto que uma ocorrência sonora possa servir de padrão de certa *qualidade* como, por exemplo, a tonalidade *Fá*. Em outras palavras, a ocorrência sonora é padrão de um *tipo* de som. O som-padrão serviria de critério para determinar, com respeito à outra ocorrência sonora, se esta também seria uma instância da tonalidade *Fá*. As duas ocorrências devem poder ser simultâneas; caso contrário, uma não seria padrão do tipo que pode ser instanciado pela outra. Entretanto, o som-padrão não poderia ser um singular. A razão é que o uso de um padrão não se resume a uma única ocorrência do som. Um padrão deve poder ser usado várias vezes. Tais usos implicam ocorrências sonoras descontínuas e, portanto, distintas (nem todo padrão poderia ser uma ocorrência contínua; do contrário, haveria uma indistinção completa de sons). Ora, se o som-padrão é um universal, que garantia teríamos de que ele preserva as mesmas qualidades sonoras ao longo do tempo?

Talvez se queira responder que, se o som é um *padrão*, não importa que ele sofra alguma alteração em suas qualidades. Enquanto ele continua sendo um padrão de determinada qualidade, é a constituição do som o que determina qual é a qualidade e não o inverso. Se alguma alteração das propriedades de um objeto levasse-nos a recusá-lo como padrão de uma qualidade, é porque o padrão que temos para a mesma já é outro objeto.

Ainda que isso esteja correto, não parece ser uma resposta à questão anterior. O problema é que há uma exigência de *regularidade* dos padrões. Mesmo no caso em que um objeto permanece sendo tomado como padrão, apesar de suas alterações, há uma pressuposição de que certa regularidade se mantém. Se o caos imperasse, não haveria padrão. É justamente a pressuposição de regularidade que é abalada com a ideia de um som-padrão universal. Podemos encontrar garantias de que um universal é instanciado em dois períodos, *P* e *P**, na relação que esse universal mantém com singulares: se estamos falando de um universal instanciado por um *mesmo* singular que continua a

existir durante os dois períodos, ou de um universal instanciado por singulares que mantêm entre si uma *outra relação* além de serem instâncias do mesmo universal – por exemplo, uma relação causal. Mas o som universal que pretensamente serviria de padrão no mundo acústico não é pensado dessa maneira. Assim, em uma experiência desse mundo, não haveria garantia de que o mesmo universal tornasse a ocorrer quando se quisesse usá-lo como padrão.

Ademais, a suposição de que o universal ocorreria *continuamente* não acrescenta nenhuma garantia de regularidade. Isso porque um caso particular da dificuldade que estamos considerando é que não haveria nenhuma garantia para a continuidade da ocorrência do universal. Indícios para a continuidade de um universal costumamos encontrar na continuidade dos singulares que o instanciam, ou ainda, em uma relação causal entre tais singulares.

Continuidade pode ser indício de regularidade quando tratamos de singulares. Mas isso é porque temos indícios da continuidade dos mesmos. É verdade que não temos nenhuma garantia absoluta. Muitas vezes falhamos na tentativa de reidentificar singulares. Também falhamos ao supor que as propriedades de um singular contínuo mantêm-se constantes. Mas essa situação é radicalmente distinta do caso de um sujeito limitado a representar um mundo não espacial. Nesse caso, sequer o erro seria possível. A razão é que uma condição mínima da regularidade não é satisfeita: não encontramos nenhum fundamento para a recorrência dos universais na realidade dos singulares que os instanciam.

O que isso mostra é que padrões são singulares, não universais. Mais exatamente, padrões são singulares que podem ser e são usados reiteradamente, o que supõe a sua continuidade mesmo enquanto não observados. *Singularidade* e *continuidade* são características que tanto Evans quanto Strawson reconheceram como fundamentais para explicar a *objetividade* da experiência, vale dizer, a *independência* de seus objetos. O que vemos agora é que singularidade e continuidade são características essenciais de um padrão de correção conceitual.³⁵⁸

³⁵⁸ O presente argumento em favor da singularidade e continuidade dos padrões tem como corolário a tese strawsoniana que objetividade implica reidentificabilidade. A tese de Strawson é um caso específico do princípio que, para haver critérios de correção de conceitos, deve haver padrões *singulares* que, por serem empregados reiteradamente, são *contínuos* e *reidentificáveis*. Para aplicarmos corretamente o conceito de *objetividade da experiência* (ou o conceito de *independência do objeto da experiência*), necessitamos de critérios. Tais critérios exigem um padrão que é um objeto singular, contínuo e reidentificável.

A continuidade dos padrões é pressuposta pelo próprio fato de operarmos com padrões. Isso não quer dizer que a qualidade (universal) para a qual um padrão serve de padrão deva ocorrer continuamente. Muitas vezes, o que precisamos é simplesmente do conhecimento de uma regularidade de ocorrências do universal. Mas esse conhecimento pressupõe a continuidade de algum singular. Para determinar, por exemplo, que uma emissão sonora é uma instância da tonalidade *Lá*, não é necessário que haja uma ocorrência contínua dessa tonalidade. O que normalmente fazemos é usar um diapasão. Um procedimento alternativo é tirar o telefone do gancho para ouvir o som de chamada. O que precisamos é apenas a garantia de que, quando vibrarmos o diapasão ou ouvirmos o som de chamada, o *tipo* de som produzido será o mesmo. Nos dois casos, conhecemos uma regularidade causal. O conhecimento dessas regularidades, no entanto, pressupõe a continuidade de certos objetos: do diapasão, em um caso, do telefone e de objetos que produzem o som de chamada, no outro.

Além de singulares e contínuos, padrões também podem ser ditos *permanentes*. No sentido apresentado por Evans, ‘permanência’ é a característica de um singular que está presente *como um todo* em um momento de sua existência. Essa certamente é uma característica de um padrão. Um padrão é um singular que deve poder ser identificado em um momento de sua existência, independentemente de outros momentos em que continua existindo. Esse singular possui certa característica *C* em razão da qual ele pode servir de padrão para uma qualidade, seja a própria característica *C* ou uma qualidade causalmente relacionada com *C*. Assim, deve ser possível determinar, em um momento de sua existência, que o singular possui a característica *C*. Para tanto, o padrão deve possuir a característica *C* em um momento de sua existência contínua, independentemente da totalidade de sua existência.

Note-se que esse também é o sentido kantiano de ‘permanência’. O permanente cuja representação está a fundamento da representação do tempo é algo que existe como um todo em um momento de sua existência, a saber, no *presente*. Ademais, se esse permanente é algo que sofre alterações, então devemos dizer que ele possui características em um momento de sua existência, independentemente de outros momentos em que continua existindo. Se um permanente *S* sofre alteração com respeito a uma característica *C*, então *S* é *C* em um momento *t* e não é *C* no momento *t**. Mas isso exige que *S* possua a característica *C* em um momento de sua existência contínua, independentemente da totalidade de sua existência. Por exemplo, o diapasão, que vibra

em determinado momento, independentemente de outros momentos em que permanece estático. Outro exemplo é o de um relógio, que marca 12:00, independentemente do que marcará no minuto seguinte (12:01).

Por fim, resta observar que padrões são singulares no *espaço*. O argumento já foi apresentado anteriormente. Para distinguir singulares, é necessário espaço. O uso de padrões requer a comparação entre singulares, o que supõe a distinção entre os mesmos. Logo, padrões requerem espaço. Ou ainda, para haver padrão, é preciso singulares simultâneos. Mas isso supõe a possibilidade de distinguir singulares simultâneos qualitativamente idênticos. O ato de distinguir singulares simultâneos qualitativamente idênticos supõe espaço. Logo, padrões requerem espaço. Isso fica claro quando pensamos um padrão para um tipo sonoro de determinada altura, volume e timbre. O sentido em que poderíamos falar de *dois* sons que instanciem esse tipo sonoro requer a distinção dos sons a partir da fonte espacial de emissão. Por exemplo, poderíamos dizer que um dos sons é produzido pelo diapasão A e o outro é produzido pelo diapasão B (ou ainda, em outro exemplo, os dois sons seriam ouvidos em diferentes extensões de uma mesma linha telefônica).

3.2.8. A ‘Refutação do Idealismo’ e os critérios de aplicação de conceitos:

Os resultados anteriores fornecem uma justificação para a premissa central da ‘Refutação do Idealismo’, a tese que o permanente cuja representação é condição necessária da determinação de uma existência no tempo é algo no espaço. Para determinar uma existência no tempo, são necessários critérios que nos permitam determinar que as representações ou os objetos dessas representações estão ordenados em relações de sucessão e simultaneidade. Critérios pressupõem o conhecimento de padrões. Como vimos, padrões são permanentes localizados no espaço. Logo, a determinação de uma existência no tempo depende de padrões permanentes e espaciais.

O argumento anterior pode também ser formulado de modo a fornecer uma réplica mais explícita ao idealismo problemático. Conforme a hipótese idealista, o sujeito de experiências determinaria sua existência no tempo independentemente de conhecer a existência de objetos espaciais. Para determinar sua existência no tempo, tal sujeito deveria ser capaz de representar algo que permanecesse, a despeito das

modificações que pudesse observar na esfera de suas determinações mentais. A última afirmação é um dos resultados da ‘Primeira Analogia da Experiência’. Da conjunção desse resultado com a hipótese anterior, segue-se que o idealista deveria admitir que o permanente em questão seria uma representação ou mesmo um substrato estritamente mental de representações. No entanto, a determinação de uma existência no tempo depende não apenas da representação do que permanece, como também da representação do que é ordenado em relações de sucessão e simultaneidade. Sendo assim, só seria possível determinar uma existência no tempo, se representações ou características das mesmas fossem determinadas como dispostas naquelas relações. Isso dependeria de uma capacidade de discriminar representações e suas características. Mais exatamente, dependeria da capacidade de discriminar representações segundo características temporais (como sucessivas, simultâneas, presentes, passadas, etc.). Ora, o sujeito de experiência interna só é capaz de realizar essa discriminação, se dispor de critérios. Para dispor de critérios, é necessário o conhecimento de padrões espaciais. Logo, o sujeito de experiência interna só é capaz de determinar sua existência no tempo, se conhecer objetos espaciais.

Note-se que o item anterior (3.2.7) contém uma justificação não apenas da premissa central do argumento, como também da premissa subsidiária que a determinação de uma existência no tempo depende da representação de um permanente. Essa segunda premissa foi discutida quando analisamos o argumento da ‘Primeira Analogia’. Naquele momento, observamos que a conclusão do argumento que interessaria à ‘Refutação do Idealismo’ poderia ser obtida por um caminho mais simples, que não tivesse como foco a análise das condições da mudança.³⁵⁹ Esse caminho mais simples é finalmente esclarecido. O ponto essencial é que a determinação de uma existência no tempo requer critérios para determinar representações ou os objetos dessas representações em relações de sucessão e simultaneidade. Como indicamos, essa conclusão já havia sido alcançada pela interpretação de Arthur Melnick.³⁶⁰

Quando acima tentamos justificar a premissa central da ‘Refutação’ baseados no texto de Gareth Evans, ensaiamos um argumento em favor da implicação entre permanência e espacialidade. Se essa implicação fosse correta, então só seria

³⁵⁹ Ver segundo capítulo, pp.174-6.

³⁶⁰ Ver segundo capítulo, pp.174-6, nota 283.

permanente o que tivesse características espaciais. Aliada a essa via de argumentação estaria a segunda estratégia que apresentamos para justificação das teses defendidas na ‘Primeira Analogia’, uma justificação baseada em considerações sobre as *condições de existência* dos objetos no tempo e não nas *condições de aplicação de conceitos*.³⁶¹

Uma vez admitido que a experiência pressupõe o uso de conceitos, o resultado da ‘Refutação do Idealismo’ pode ser obtido independentemente de se mostrar que permanência implica espacialidade. Em outras palavras, o argumento kantiano não nos impede de tomar uma representação ou outro item não espacial como um permanente. Tudo o que é necessário à ‘Refutação’ é mostrar que a determinação da existência do sujeito pressuposto pelo idealista depende da determinação de *representações* no tempo e, por conseguinte, do conhecimento de um padrão espacial. Mas aquilo que é necessário para determinar as representações no tempo é um padrão. E o que pode operar como padrão é essencialmente um singular permanente que possui características espaciais. Daí o vínculo entre permanência e espacialidade.

Uma objeção à interpretação aqui oferecida é que a suposição que experiência pressupõe conceitos não seria aceita pelo adversário de Kant. A *resposta* estaria diretamente amparada na tese da complementaridade entre intuição e conceito, já discutida anteriormente. Se a experiência é uma espécie de cognição e toda cognição, enquanto representação objetiva, envolve intuição e conceito, então experiência pressupõe conceitos. Entretanto, o idealista poderia pretender recusar a própria objetividade da experiência *interna*. Ele alegaria que tal experiência, sendo a mera consciência de representações, não seria nenhuma consciência objetiva. Para ser objetiva, representações deveriam ser independentes da consciência, mas o idealista rejeitaria que pudesse haver representações sem que delas fôssemos conscientes.

A resposta a essa objeção é que o idealista deve admitir *alguma* independência de representações em relação à consciência e que essa independência é suficiente para mostrar que a consciência de representações pressupõe critérios de correção conceitual.

A experiência interna é a consciência das representações no tempo. Tomar consciência das representações no tempo é representá-las como passadas, presentes e futuras. Se o idealista não representasse sequer as suas representações no tempo, não disporia de representação *do* tempo. Assim, a experiência interna compreende a

³⁶¹ Ver segundo capítulo, pp.175-6.

consciência de uma representação no passado e de sua distinção em relação a uma representação presente. Essa distinção envolve critérios.

O idealista admite a memória de representações. Ele admite localizar algumas de suas representações como passadas e outras como presentes. Ora, se ele representa o passado, representa algo cuja realidade tem certa independência em relação à consciência. Essa independência abre espaço para *critérios de correção da memória*, critérios que determinem se o que foi representado no passado é o mesmo que o representado no presente.³⁶²

Para determinar que uma representação ocorreu no passado, é preciso estabelecer que o que representamos no presente é o mesmo que foi representado no passado. A referência a uma representação passada exige, no mínimo, identificar o conteúdo dessa representação. Mas se não dispomos de nenhum critério para tal identificação, não há sequer como dispor do conceito de representação passada.

Para identificar corretamente uma representação passada, é preciso dispor de critérios. Critérios implicam o conhecimento de padrões, os quais, por serem empregados reiteradamente, devem ser reidentificados. A reidentificação supõe duas representações, uma do estado passado e outra do estado presente do que é reidentificado. Sendo assim, o que é reidentificado tem de existir no momento da reidentificação. Por esse motivo, aquilo que *já não é mais* – seja uma representação, ou o estado de uma representação, ou mesmo algo distinto de representações – não pode ser reidentificado. Não obstante, é possível encontrar critérios para a ocorrência *passada* (i.e., que já não é mais) de certas representações na reidentificação dos padrões de correção conceitual. Com efeito, toda reidentificação de um padrão pressupõe uma representação passada do mesmo.

³⁶² Entendemos que esse é o ponto de Wittgenstein no §258 das *Investigações Filosóficas*, uma das principais seções em que o autor expõe o argumento contra a possibilidade de uma linguagem privada. A proximidade entre a refutação kantiana do idealismo problemático e o ataque wittgensteiniano à ideia de uma linguagem privada é defendida por Leslie Stevenson no artigo ‘Wittgenstein’s Transcendental Deduction and Kant’s Private Language Argument’ [in. *Kant-Studien*, 1982, pp. 321-337]. Há, no entanto, uma diferença crucial entre o paralelo proposto por Stevenson e aquele que foi sugerido por nós. Para estabelecer a relação entre os dois argumentos, Stevenson adota uma concepção da linguagem como intrinsecamente *social*, isto é, como dependente do acordo entre diferentes membros da comunidade linguística. Ver, por exemplo, p.328, p.331, p.336. Em nossa reconstrução do argumento kantiano, ao contrário, defendemos tão somente que uma atividade linguística ou conceitual deveria ser *pública*, isto é, baseada em padrões que *podem* (e não que devem) ser acessados por mais de um sujeito de experiências. Para uma defesa da interpretação segundo a qual o assim chamado ‘argumento da linguagem privada’ torna manifesto o caráter público e não o caráter social da linguagem, ver MACHADO, A.N., *Lógica e Forma de Vida: Wittgenstein e a Natureza da Necessidade Lógica e da Filosofia*, p.298, pp.359-371.

A reidentificação de padrões é um pressuposto da cognição. Esse pressuposto implica a possibilidade de determinar ocorrências passadas de representações. Observe-se que a determinação das características temporais dos objetos é primeira em relação à determinação das características temporais de suas representações. Ademais, essa anterioridade não se restringe ao caso das representações de padrões. Uma vez admitido que a atividade cognitiva pressupõe estados passados de objetos, não parece restar nenhuma objeção relevante à possibilidade de fundamentar a ocorrência passada de representações na reidentificação mesmo daqueles objetos que *não* constituem padrões de correção conceitual. De fato, esse é o procedimento que adotamos quando queremos determinar, por exemplo, se certa representação é mesmo uma recordação ou apenas a ilusão de uma lembrança. Uma maneira seria retornar ao suposto cenário da percepção na tentativa de *reencontrar* o objeto representado. Se isso é correto, teríamos aqui uma explicação geral de como a determinação de representações no tempo pode ocorrer com base na determinação daquilo que é *representado* pelas mesmas.

3.2.9. Espacialidade e independência:

O argumento acima pretende ter mostrado que a experiência interna depende da aplicação de conceitos cujos critérios são constituídos pelo conhecimento de padrões espaciais. Ora, se o espaço fosse dependente de representações, o argumento não teria mostrado que a experiência interna pressupõe uma realidade globalmente independente da mente. Convencionamos chamar de ‘globalmente independentes’ os objetos cuja realidade não dependeria da ocorrência de nenhuma representação em particular.³⁶³ Vimos também que representações poderiam ser ditas independentes apenas em um sentido mais fraco: independentes de uma consciência reflexiva. Assim, queremos determinar se os padrões de que depende a experiência interna são independentes em sentido forte, ou apenas em um sentido mais fraco, próximo daquele que seria válido para representações.

Que padrões devam ser globalmente independentes da mente é uma condição para que operem como padrões. O motivo é análogo àquele pelo qual não poderíamos

³⁶³ Ver primeiro capítulo, p.86.

tomar um *universal* como padrão.³⁶⁴ Universais e itens mentais carecem de uma subsistência que costumamos atribuir a singulares no espaço. Essa subsistência é uma independência relativa desses singulares em relação a fatores que possam interferir em sua realidade. A *dependência* de universais em relação aos singulares que os instanciam é o que explica que as garantias para a regularidade de ocorrências de um universal sejam procuradas na realidade dos singulares. Analogamente, as garantias para a ocorrência de itens mentais (representações) são encontradas na realidade dos singulares de que dependem essas determinações da mente.

A ordem de dependência é, portanto, a inversa da que foi suposta na formulação da questão anterior. Não é a realidade espacial o que em geral depende das determinações da mente. São estas determinações que normalmente dependem da realidade espacial. É em razão dessa assimetria que os objetos espaciais, e não as representações, são tomados como padrão.

Se invertermos a ordem de dependência, é natural esperar que as representações passem a cumprir a função de padrões. O problema é sugerir essa inversão e continuar pensando que a regularidade no domínio das representações dependa de uma complexidade de fatores externos a esse domínio. Se representações são o padrão para determinarmos o que ocorre na realidade espacial, então já não se pode determinar a regularidade das mesmas com base na realidade dos objetos espaciais.

3.3. O sujeito da experiência interna:

Na seção anterior, foi apresentada uma justificação da tese que o permanente necessário à determinação de uma existência no tempo não pode ser uma representação. Na introdução de nossa análise da 'Refutação do Idealismo', afirmamos que o argumento em favor dessa tese também bastaria para eliminar a hipótese que o permanente em questão seria um substrato de representações.³⁶⁵ Pudemos confirmar essa declaração já no item 3.2.8 acima, quando constatamos que a permanência de que

³⁶⁴ Ver 3.2.7.

³⁶⁵ Ver acima, p.186.

depende a determinação de uma existência no tempo é a permanência de um padrão de correção conceitual. Nesta seção, consideraremos novamente o argumento, com vistas a examinar uma importante objeção.

A determinação de qualquer existência no tempo requer a discriminação entre os estados passados e presentes do existente. A discriminação depende de critérios. Se a intenção é determinar temporalmente o sujeito de experiências, então são necessários critérios que permitam estabelecer, em especial, quais são os estados passados do mesmo. Na hipótese idealista, o sujeito de experiências teria de ser capaz de realizar essa determinação simplesmente com base na consciência que tem de seus estados mentais (representações). Contra essa hipótese, a refutação kantiana teria mostrado que o sujeito só é capaz de determinar a ocorrência de algum de seus estados mentais passados se dominar critérios que sejam constituídos por padrões *espaciais*.

A objeção que queremos discutir está baseada em algumas observações de Wittgenstein – ou atribuídas a Wittgenstein alguns intérpretes³⁶⁶ sobre *enunciados psicológicos na primeira pessoa do singular (no presente do indicativo)*, enunciados mediante os quais alguém pode exprimir, em primeira pessoa, seus estados ou episódios mentais (de pensamento, percepção, memória, imaginação, sentimento, etc.). Por exemplo: ‘eu sinto dor de dente’, ‘eu vejo uma árvore’, ‘eu penso em chegar cedo’, etc. Wittgenstein parece observar, em *primeiro* lugar, que tais enunciados não são *cognitivos*, já que aquele que os profere não estaria engajado em uma prática de justificá-los com base em outros conhecimentos.³⁶⁷ O sujeito da enunciação não aplicaria *critérios* para determinar se tais enunciados são verdadeiros ou falsos. Assim, se o sujeito que profere um enunciado psicológico em primeira pessoa do singular (no presente do indicativo) atribui a si mesmo certos predicados mentais, deveríamos dizer que essa atribuição seria *acriterial*.

Uma *segunda* observação de (ou que costuma ser atribuída a) Wittgenstein diz respeito ao uso que é feito do pronome ‘eu’ nesses enunciados. Quando alguém profere ‘eu sinto dor’, não há aplicação de critérios de identidade do referente do pronome ‘eu’, nenhuma tentativa de determinar, por parte daquele que profere o enunciado, qual é o

³⁶⁶ Não discutiremos aqui a correção exegética dessa atribuição.

³⁶⁷ Por isso, não faria sentido dizer ‘eu *sei* que sinto dor (de dente)’. Ver *Investigações Filosóficas*, §246.

sujeito de que se está a dizer que sente dores.³⁶⁸ Por não dependerem da aplicação de critérios para determinação da identidade da referência do pronome ‘eu’, enunciados psicológicos em primeira pessoa do singular seriam imunes a um certo tipo de erro de identificação. Não poderia ocorrer que alguém, ao proferir o enunciado ‘eu sinto dor’, cometesse um erro por ter confundido si mesmo com outra pessoa.³⁶⁹ Na esteira de Wittgenstein, Sydney Shoemaker forneceu uma caracterização sistemática desse fenômeno, o qual ele denominou ‘imunidade ao erro por identificação equívoca’ [*misidentification*]:

[D]izer que um enunciado “*a é ϕ* ” está sujeito ao erro por identificação equívoca relativamente ao termo ‘*a*’ significa que o seguinte é possível: o falante sabe que alguma coisa particular é ϕ , mas comete o erro de asserir “*a é ϕ* ” porque, e somente porque, ele erroneamente pensa que a coisa que ele sabe ser ϕ é aquilo ao que ‘*a*’ refere. O enunciado “eu sinto dor” não está sujeito ao erro por identificação equívoca relativamente a ‘eu’: não pode ocorrer que eu esteja equivocado ao dizer “eu sinto dor” porque, embora eu saiba, a respeito de uma pessoa, que ela sinta dor, eu esteja equivocado em pensar que aquela pessoa seja eu.³⁷⁰

A partir dessa imunidade ao erro por identificação, Elisabeth Anscombe defendeu que o pronome ‘eu’ não seria sequer uma expressão referencial.³⁷¹ Seu argumento é que, se fosse uma expressão referencial, o uso do pronome envolveria a aplicação de uma regra para a identificação de um dentre vários objetos. Como toda regra suporia a possibilidade de equívoco, mas não seria possível tomar erroneamente um objeto pelo referente do pronome ‘eu’, essa expressão não poderia depender da

³⁶⁸ Ver *Investigações Filosóficas*, §§404-11. Em ‘Did Kant Anticipate Wittgenstein’s Private Language Argument?’, R.A.Nöe chama atenção para o fato que o caráter *não cognitivo* não é uma exclusividade de enunciados psicológicos em primeira pessoa. A condição para que um enunciado seja não cognitivo é que a aplicação de seus termos conceituais não dependa do emprego de critérios de correção (ver p.281). Além disso, Nöe observa que nem todo enunciado na primeira pessoa do singular seria não cognitivo (ver p.282). Se isso é correto, devemos concluir que o fato de um enunciado ser não cognitivo é independente do fato que o emprego do pronome ‘eu’ prescindia da aplicação de critérios da identidade da referência. Essa é a razão pela qual distinguimos em duas observações os comentários de Wittgenstein sobre os enunciados psicológicos em primeira pessoa do singular no presente do indicativo (ver abaixo).

³⁶⁹ *The Blue and Brown Books*, pp.66-7.

³⁷⁰ SHOEMAKER, S. ‘Self-reference and Self-awareness’, p.557.

³⁷¹ ANSCOMBE, E. ‘The First Person’, p.32. Em *Insight and Illusion*, pp.235-6 e pp.281-2, Peter Hacker afirma que essa é mesmo a posição de Wittgenstein nas seções mencionadas acima (§§404-11). Ver também NÖE, R.A., ‘Did Kant Anticipate Wittgenstein’s Private Language Argument?’, p.281.

aplicação de uma regra de identificação. Por conseguinte, não seria uma expressão referencial.³⁷²

As observações anteriores – sobre o uso *acriterial* do pronome ‘eu’ e de predicados mentais em enunciados psicológicos na primeira pessoa do singular – sugerem uma objeção à reconstrução que fizemos do argumento da ‘Refutação do Idealismo’. Em nossa leitura, o argumento kantiano dependeria da tese que o sujeito de experiências teria de empregar critérios para a discriminação entre seus estados mentais passados e presentes. Um sujeito cuja experiência estivesse imediatamente relacionada apenas com itens mentais teria de aplicar critérios para determinar quais são seus estados mentais passados, ou ainda, para determinar a extensão temporal do referente do pronome ‘eu’. Ora, se as observações de Wittgenstein estão corretas, pode parecer que o argumento kantiano estaria baseado em uma falsa pressuposição, o que equivaleria a dizer que a presente tentativa de refutar o idealismo problemático terminaria malograda. Ademais, se não quiséssemos atribuir esse erro a Kant, pareceria restar apenas a alternativa de reconhecer uma falha *em nossa interpretação*: todo o problema teria sido recorrer, para reconstruir o argumento, a uma versão demasiado simplificada da concepção wittgensteiniana dos conceitos, uma versão que não atentaria para a diversidade dos usos de termos conceituais que Wittgenstein laboriosamente procura esclarecer.

Em resposta a essa objeção, devemos considerar, em *primeiro* lugar, que o argumento kantiano consiste em uma *refutação* e não em uma descrição dos modos de aplicação de conceitos (ou termos conceituais) que *efetivamente* constituem nossa atividade cognitiva. Na ‘Refutação do Idealismo’, Kant não se compromete com a tese que o sujeito de experiências tenha, de fato, de empregar critérios para atribuir a si

³⁷² Na verdade, o argumento de Anscombe é um pouco mais complexo. Em primeiro lugar, ela defende que o uso do pronome ‘eu’ não comporta a possibilidade de erro de identificação. A partir daí, ela infere o seguinte *condicional*: se o pronome ‘eu’ é uma expressão referencial, então deve referir a um Ego Cartesiano, isto é, a um mero sujeito de pensamentos ou de predicados mentais. A razão apresentada é que apenas um sujeito independente de propriedades corpóreas poderia assegurar a infalibilidade da referência que caracterizaria o pronome ‘eu’, caso este fosse uma expressão referencial. Isso porque, segundo Anscombe, a referência teria de estar garantida mesmo no caso de um sujeito que perdeu toda a memória sobre quem ele é, ou no caso de um sujeito que momentaneamente estivesse privado dos sentidos e completamente anestesiado. Por fim, a autora argumenta que nem mesmo um Ego Cartesiano poderia satisfazer a condição de referente do pronome ‘eu’, já que não seria possível explicar o que garantiria a identidade da referência ao sujeito pensante nos diversos usos que seriam feitos da expressão ao longo do tempo. Assim, supondo a verdade do condicional anterior e a negação de seu conseqüente, caberia negar também o antecedente, o que equivaleria a admitir que a expressão ‘eu’ não seria referencial. ‘The First Person’, pp. 28-32.

mesmo predicados mentais, ou para identificar corretamente o referente do pronome ‘eu’. Tudo o que Kant precisa aceitar é que *não haveria nenhuma* atividade cognitiva, se não fosse empregado *algum* critério de correção conceitual. Aplicando esse princípio geral à situação proposta pelo idealista, em que toda representação imediata de objetos estaria limitada à consciência de estados mentais, seria forçoso admitir que os critérios de correção conceitual seriam aplicados para discriminação entre tais estados. Se os objetos imediatos da experiência fossem as representações e o seu substrato mental, os critérios de aplicação de conceitos deveriam primeiramente viabilizar a distinção entre tais objetos.³⁷³

Embora a resposta anterior seja suficiente para afastar a objeção, podemos acrescentar um *segundo* comentário. Há situações em que parecemos testar se o que aparenta ser uma lembrança é, de fato, uma lembrança. Tais situações revelariam ser possível aplicar critérios para a auto-atribuição de predicados psicológicos. Tome-se como exemplo o caso de alguém A que sonha que a secadora de roupa quebrou e, logo ao acordar, apressa-se em verificar se o aparelho ainda está funcionando. Para emprestar mais veracidade ao exemplo, suponha que A sonhou que fulano B disse que a secadora havia quebrado. Nesse caso, A poderia testar se havia sonhado ou realmente sido informado do estrago ao perguntar para B se tal conversa realmente aconteceu. Nesse caso, testar o aparelho para ver se ainda funciona ou perguntar para fulano B se uma conversa ocorreu poderia ser tomado como um critério para determinar se o que A parece lembrar foi apenas um sonho ou uma lembrança.

A isso se poderia objetar que o exemplo anterior mostraria tão somente que a intenção do sujeito A é determinar se o aparelho ainda funciona. O interesse não estaria em determinar se ocorreu um sonho ou uma lembrança efetiva. Por isso mesmo, os critérios empregados na situação teriam sido critérios para determinar unicamente se a secadora está ou não em funcionamento. O que a presente objeção sugere é que *não* aplicaríamos critérios para discriminar nossos estados mentais porque *não haveria*

³⁷³ O mesmo pode ser dito do argumento da seção §258 das *Investigações Filosóficas*. Wittgenstein não está defendendo ali que a aplicação reiterada de termos para *sensações* dependa da aplicação de critérios. Seu ponto é apenas que uma pretensa *linguagem privada* também dependeria da aplicação de critérios, caso contrário, não seria uma linguagem. Assim, *na hipótese* de uma linguagem privada contendo termos para sensações, seriam necessários critérios para aplicação correta dos termos que a constituem. Isso fica claro na indagação de Wittgenstein sobre o que poderia operar como critério de correção de um termo ‘S’ supostamente instituído em uma cerimônia privada como designação de determinada sensação. Seria, por acaso, uma memória perspicaz? E qual seria critério para a perspicácia da memória? O resto da história já é conhecido: os critérios de aplicação do termo ‘S’ teriam de ser públicos; donde se seguiria que uma linguagem sobre sensações não poderia ser privada.

propósito nessa discriminação. A razão pela qual não empregaríamos nenhum critério em enunciados psicológicos na primeira pessoa do singular (do presente do indicativo) seria simplesmente o fato de *não haver propósito* na determinação da relação entre nossos os estados mentais presentes e passados.

Entretanto, isso não parece correto. Suponha que o sujeito A do exemplo anterior esteja recuperando-se lenta e gradualmente de um estado de amnésia. Nesse caso, é possível imaginar que esse sujeito teria todo o interesse em determinar se realmente começa a recobrar a memória ou se vivencia apenas a aparência de lembrar que a secadora quebrou. Além disso, contextos de auto-avaliação moral talvez forneçam outros exemplos de situações em que alguém teria interesse em discriminar seus estados mentais presentes e passados. Por exemplo, a situação de um sujeito que está incerto sobre a natureza de seus sentimentos em relação a outra pessoa.

De qualquer modo, mesmo que estejamos completamente equivocados sobre o que mostram os exemplos anteriores, cumpre observar que há um abismo lógico entre dizer que critérios *não são* aplicados e dizer que critérios *não podem ser* aplicados. A objeção que esteve baseada na peculiaridade dos propósitos de nossas práticas cognitivas é capaz de justificar, *no máximo*, a primeira afirmação. Não se justificou que *não possa haver* situações em que o interesse de um sujeito esteja focado na discriminação entre seus estados mentais. Tampouco se demonstrou que nossas práticas cognitivas atuais sejam incapazes de fornecer critérios para uma eventual determinação desses estados.

Considerando as dificuldades anteriores, o mínimo que se pode concluir é que não esclarecemos satisfatoriamente em que condições a atribuição de predicados psicológicos (na primeira pessoa do singular do presente do indicativo) dispensa o emprego de critérios. Muito menos esclarecemos por que o uso do pronome ‘eu’ dispensaria a aplicação de critérios de identidade da referência. Não obstante, esse resultado modesto permite-nos determinar com mais exatidão quais são os fundamentos e o alcance da réplica kantiana ao idealismo problemático. Vamos examinar, portanto, mais uma vez a questão sobre a *estrutura* e o *escopo* da ‘Refutação do Idealismo’.

Kant parte do *princípio* que a cognição *em geral* depende do emprego de critérios. A ‘Refutação’ pressupõe que o idealista admita esse princípio. Um sujeito de consciência que tenha algum discernimento sobre seus estados mentais presentes deve ser capaz de distinguir o que é passado do que é presente. Sem discriminar estados

passados e presentes não é possível representar algo *como presente*. Ademais, se a consciência dos estados mentais presentes depende da aplicação de alguma regra, mesmo que regras para a classificação do que é *representado* e não da representação, o sujeito de consciência deve dispor de algum critério. Mas critérios pressupõem o conhecimento de padrões e, portanto, a distinção entre o tempo passado em que algo foi instituído como padrão (por exemplo, o momento em que o metro-padrão de Paris foi adotado como padrão de medida) e os outros momentos em que o padrão é empregado para corrigir a aplicação da regra. Assim, o sujeito de experiência que é capaz de determinar seus estados mentais presentes deve ter consciência do tempo, já que a determinação de seus estados tem como condição necessária e suficiente o domínio de critérios. Mas o idealista pressupõe que o sujeito tenha consciência de seus estados mentais presentes. Deve admitir, portanto, que ele dispõe de critérios. Por fim, como o domínio de critérios dependeria do conhecimento não apenas de padrões permanentes, mas também, e decisivamente, de padrões espaciais, o idealista não poderia sustentar que a consciência imediata esteja limitada à representação dos estados da mente.

Observe-se, no entanto, que esse argumento é insuficiente para mostrar que o sujeito de experiências tenha características espaciais, isto é, tenha *um corpo*. No máximo, o que se demonstrou é que o sujeito só tem consciência de seus estados mentais, se há *alguma* realidade espacial. Ou ainda, o que se justificou é que ele só é capaz de representar a independência de seus estados mentais em relação à consciência reflexiva que possui dos mesmos, se representar objetos espaciais.

Justificar que o sujeito tenha um corpo é justificar que seus estados mentais são estados de algo que também possui características espaciais. Uma possível estratégia de argumentação poderia começar com demonstração de que a consciência de estados mentais distintos depende do reconhecimento de uma correlação entre tais estados e estados da matéria. Mas isso seria apenas o início do argumento, já que restaria demonstrar que esses estados da matéria são estados de algo que também possui os estados mentais em questão.

Esse caminho não está livre de dificuldades. Um obstáculo é que a defesa de uma estreita correlação entre estados mentais e corpóreos parece pressupor a tese que a consciência dos primeiros depende de uma *identificação* dos segundos. Isso será um problema se não estivermos dispostos a admitir que a consciência que um sujeito possui de seus estados mentais depende de critérios para a *identidade da referência*. É digno de

nota que autores como Strawson e Evans, ao defenderem o caráter corpóreo do sujeito de consciência, despendam esforços para explicar como isso pode ser conciliado com o fato que a atribuição de predicados psicológicos na primeira pessoa do singular dispensa critérios de identidade.³⁷⁴

Para finalizar, gostaríamos de registrar um breve comentário sobre o argumento que Strawson desenvolve em favor do caráter espacial ou corpóreo do sujeito de consciência. O argumento é apresentado no capítulo 3 de *Individuals* e, de modo mais esparso, em seu célebre ensaio sobre a *Crítica da Razão Pura*, *The Bounds of Sense*. Como é de esperar, a segunda exposição guarda maior proximidade com as investigações kantianas. Em nossa reconstrução, no entanto, vamos considerar igualmente as duas exposições. A intenção não é tanto esclarecer o argumento de Strawson quanto indicar qual é a premissa fundamental para o resultado pretendido que não teria sido introduzida na ‘Refutação do Idealismo’. Portanto, nosso último comentário não deverá ser tomado como uma tentativa de esclarecer a noção kantiana de sujeito de experiência, mas sim como mais um passo no projeto de delimitar o escopo da ‘Refutação’.

A premissa fundamental do novo argumento é que a auto-atribuição (ou mesmo a expressão [*Äusserung*], no sentido wittgensteiniano) de estados de consciência em primeira pessoa do singular não teria propósito fora de um contexto de *comunicação*. Isso não quer dizer que a auto-atribuição só possa ocorrer em um contexto de comunicação. Significa apenas que a *possibilidade* da comunicação é uma condição necessária da atribuição. Um sujeito isolado não teria nenhum uso (não encontraria nenhuma finalidade) para a auto-atribuição de estados mentais.

O caso extremo de insulamento seria a situação do sujeito cuja consciência estivesse limitada às suas representações: a hipótese de uma mera experiência de dados dos sentidos [*“a purely sense-datum experience”*].³⁷⁵ Nesse caso, tudo que seria representado seriam estados da mente e nada que *pudesse* ser distinto do sujeito. Assim, não haveria nenhum propósito em atribuir esses estados ao sujeito, já que tudo seria *trivialmente* parte do mesmo. A conclusão que Strawson extrai é que, se há relevância em atribuir estados mentais a si mesmo (auto-consciência), então o sujeito não pode ser

³⁷⁴ STRAWSON, P.F. *The Bounds of Sense*, p.103 [e.book]; *Individuals*, pp.99-100. EVANS, G. *The Varieties of Reference*, pp.208-9; p.232, pp.181-2, n.53.

³⁷⁵ STRAWSON, P.F. *The Bounds of Sense*, p.59 [e.book].

o mero agregado de todos objetos de consciência. Para satisfazer esse requisito, é necessário admitir uma distinção entre as representações e o que elas representam. A distinção é necessária para que se tome o sujeito de consciência como *um* dos objetos representados *e não* como o conjunto de tudo o que é representado.³⁷⁶

Entretanto, isso ainda não é suficiente para concluir que o sujeito deva ser representado como possuindo características espaciais. Admitir uma distinção entre as representações e o que elas representam, segundo Strawson, implica reconhecer uma outra dimensão além da temporal. Em outras palavras, a distinção entre representação e representado exige reconhecer objetos espaciais (esse é o resultado da ‘Refutação do Idealismo’!). Ao que tudo indica, isso bastaria para que considerássemos um sujeito de consciência como *um* dentre outros objetos. O sujeito não estaria completamente isolado no mundo, pois não mais seria o agregado de tudo o que existe. Todavia, essa situação parece ser compatível com a hipótese de um sujeito de consciência *puramente mental*: um sujeito pensado como o agregado de *todos os estados de consciência* e distinto dos demais objetos precisamente por não possuir características espaciais.

O próximo passo do argumento consiste em mostrar que, mesmo nessa última hipótese, não haveria propósito na auto-atribuição de estados mentais, já que todo estado de consciência seria trivialmente parte do sujeito. Para que seja relevante a atribuição de estados mentais a si mesmo, não basta reconhecer que o sujeito de consciência seja um dentre outros objetos, é preciso reconhecer que o sujeito é um dentre outros *sujeitos de consciência*. Em suma, só faz sentido atribuir estados mentais a si mesmo, se faz sentido atribuir estados mentais a outros. Mas a atribuição de estados mentais a outros sujeitos está inevitavelmente baseada no que podemos perceber desses mesmos sujeitos. Como a percepção depende da representação de características espaciais, um sujeito de consciência atribuí não apenas estados mentais como também características espaciais aos demais sujeitos.³⁷⁷

Isso mostra que o sujeito de consciência deve atribuir características espaciais a si mesmo? Por que o fato de um sujeito de consciência dever atribuir características espaciais a outros sujeitos implicaria que esse sujeito deve atribuir características espaciais a si mesmo?

³⁷⁶ STRAWSON, P.F. *The Bounds of Sense*, pp.59-60 [e.book];

³⁷⁷ STRAWSON, P.F. *Individuals*, p.100.

Podemos encontrar uma resposta à última questão se examinarmos mais uma vez qual seria o propósito da auto-atribuição de estados mentais no caso de um sujeito que reconhece outros sujeitos de consciência. Se tal sujeito não tivesse nenhuma dificuldade em determinar se um certo estado mental é *seu*, qual seria a relevância de atribuir a si mesmo estados mentais? Tudo leva a crer que, para tal sujeito, seria completamente trivial determinar se um estado mental é seu. Assim, se há algum propósito na auto-atribuição de estados de consciência, seria o de comunicá-la a outrem.³⁷⁸ Nesse caso, supomos que o sujeito reconhece não apenas outros sujeitos de consciência, mas também sujeitos capazes de entender o que ele lhes *comunica*. Ora, tais sujeitos deverão determinar os estados mentais de outros sujeitos de consciência com base nas características espaciais percebidas. Assim, um sujeito S que atribui estados de consciência a si mesmo supõe a possibilidade de outros sujeitos que compreendam sua auto-atribuição; supõe, portanto, que outros sujeitos o identifiquem através de *suas* características espaciais (de seu corpo). Logo, um sujeito S deve pensar a si mesmo como constituído por características espaciais.

O argumento da ‘Refutação do Idealismo’ *não* explora as condições sob as quais seria *relevante* a auto-atribuição de estados de consciência. (Entendemos que sugerir o contrário é o ponto fraco da reconstrução que Strawson faz dos argumentos da ‘Dedução Transcendental’ e da ‘Refutação do Idealismo’)³⁷⁹. O que explora as condições de relevância da auto-atribuição de estados mentais é o argumento em favor do caráter espacial do sujeito. A ‘Refutação’ pretende mostrar apenas que a consciência que o sujeito possui de seus estados mentais (no tempo) depende da representação (imediata) de objetos espaciais. A natureza de tais objetos não é determinada por esse argumento. Para determinar que o sujeito de experiência é um dos objetos espaciais, seria preciso investigar as condições de sentido de enunciados psicológicos na primeira pessoa do singular (do presente do indicativo). Acabamos por sugerir, baseados no argumento de Strawson, que a relevância de tais enunciados depende necessariamente da *comunicação*. Se isso é correto e se nos for permitido algum anacronismo, podemos resumir o que dissemos acima nos seguintes termos: enquanto o argumento da ‘Refutação’ expõe o caráter *público* do pensamento e da linguagem em que o

³⁷⁸ STRAWSON, P.F. *Individuals*, p.100; *The Bounds of Sense*, p.103 [e.book].

³⁷⁹ Ver capítulo II da segunda parte de *The Bounds of Sense*.

expressamos, o argumento em favor da espacialidade do sujeito de experiências determina o caráter *social* dos mesmos.

Conclusão

Nas páginas precedentes, procuramos determinar razões em favor da tese kantiana que objetividade implica espacialidade. O caminho de investigação adotado consistiu na reconstrução dos passos centrais de um argumento que é exposto ao longo da *Crítica da Razão Pura*. Por óbvio, essa obra foi o principal guia de nossa reconstrução. Quando o texto kantiano mostrou-se recalcitrantemente lacônico, recorreremos ao trabalho de outros autores, notadamente L. Wittgenstein, P. F. Strawson e Gareth Evans. Mesmo assim, nas ocasiões em que mais nos distanciamos da letra de Kant, buscamos preservar a estratégia geral concebida pelo filósofo de fundamentar o vínculo entre as noções de objetividade e espacialidade a partir de sua relação com a noção de temporalidade.

Vimos que a Refutação do Idealismo Problemático desempenha um papel fundamental nessa estratégia. Assim, a tese que objetividade implica espacialidade inclui não apenas a afirmação que um sujeito consciente de seus estados mentais deve representar objetos no espaço, como também a afirmação que esse sujeito deve representar objetos independentes da mente.

Se é possível resumir em uma frase o resultado do presente trabalho, ela seria a seguinte: a melhor defesa da validade do argumento kantiano na ‘Refutação do Idealismo’ é uma doutrina da cognição de inspiração wittgensteiniana, mais exatamente, da concepção de conceitos como regras cuja aplicação pressupõe padrões de correção espaciais que permanecem no tempo. *Não* pretendemos ter demonstrado que essa doutrina é uma condição necessária de *todo e qualquer* argumento em favor do teorema da ‘Refutação’. Tentamos justificar que ela é uma condição suficiente. Além disso, baseados nos elementos textuais disponíveis, procuramos mostrar que, se Kant tem sucesso em refutar o idealismo problemático, seu texto pode (e deve) ser interpretado à luz da seção §258 das *Investigações Filosóficas*.

Uma dificuldade que intérpretes costumam encontrar na ‘Refutação do Idealismo’ é que o argumento kantiano, ao contrário do que alega seu autor, não logra

mostrar que o sujeito consciente de seus estados mentais estaria relacionado com objetos independentes da mente.³⁸⁰ O máximo que Kant demonstraria é que esse sujeito *tem consciência* de objetos espaciais, não que tais objetos *existam independentemente* de qualquer ato de consciência. A concepção wittgensteiniana dos conceitos tem relevância precisamente na justificação desse requisito de independência.

Wittgenstein argumenta que o que é pensado por conceitos – uma possibilidade – não é algo que está aquém da realidade (isso fica claro quando notamos que a possibilidade pensada quando a proposição é verdadeira é o próprio fato, não algo distinto do mesmo).³⁸¹ Dado isso, o que explica como é possível representar algo determinado quando a proposição é falsa não pode ser a apreensão de um universal, mas sim a *tentativa* de conformar-se a um padrão, que é não apenas um caso efetivo do conceito, mas um caso do qual temos conhecimento. A atividade conceitual requer o conhecimento de casos de aplicação correta dos conceitos, pelo menos dos conceitos mais elementares. Ademais, o conhecimento dos casos que servem de padrão é um critério de correção de novas aplicações do conceito.

Entretanto, isso não basta para justificar que um sujeito que toma consciência de seus estados mentais esteja relacionado com objetos independentes da mente. Ainda é preciso mostrar que os conceitos mais elementares (cujo domínio requer o conhecimento de casos padrão) não representam apenas estados mentais. Aqui é fundamental um segundo aspecto da concepção wittgensteiniana dos conceitos, pressuposto pelo argumento da seção §258 das *Investigações*. O uso de padrões requer a *comparação*, que deve ser sempre possível, entre cada caso novo e algum caso

³⁸⁰ Ver LONGUENESSE, B. ‘Kant’s “I Think” versus Descartes’ “I Am a Thing That Thinks”’, in. *Kant and the Early Moderns*, p. 11.

³⁸¹ WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen*, §95:

“Pensar deve ser algo único”. Quando dizemos e queremos dizer que tal e tal coisa ocorre, nós - e nosso querer dizer – não nos detemos em algum lugar aquém do fato, mas queremos dizer: *tal e tal- é - assim e assado*. Mas esse paradoxo (o qual tem a forma de um truísmo) também pode ser expresso assim: pode-se *pensar* o que não é o caso.

The Blue and Brown Books, p.31 e ss.:

Nós podemos estar agora inclinados a dizer: ‘Já que o fato que tornaria nosso pensamento verdadeiro, caso ele existisse, não existe sempre, não é o *fato* o que nós pensamos’ [...] O próximo passo que estamos inclinados a dar é pensar que, como o objeto de nosso pensamento não é o fato, é a sombra do fato. Há vários nomes para essa sombra, e.g., ‘proposição’, ‘sentido de uma sentença’.

padrão.³⁸² Essa comparação, por sua vez, depende da possibilidade de contrastar singulares qualitativamente idênticos, o que só é possível no espaço. Ademais, o caráter temporal da atividade cognitiva requer o conhecimento de padrões relativamente permanentes (estáveis) aos quais possamos recorrer para corrigir as novas aplicações de um conceito. A possibilidade do apelo reiterado aos padrões supõe que eles sejam independentes de *qualquer* estado mental.

Para completar o argumento, restaria mostrar que o sujeito que é consciente de seus estados mentais deve empregar *conceitos* para representar esses estados. É em razão dessa parte do argumento que discutimos a tese kantiana que toda cognição depende de conceitos (tese da complementaridade). A discussão incluiu dois momentos. O principal foi o trabalho de encontrar razões para essa afirmação [primeiro e segundo capítulos]. O segundo, na direção contrária, consistiu no esforço de descobrir uma reconstrução alternativa do argumento da ‘Refutação do Idealismo’ que não dependesse da leitura forte da tese da complementaridade [terceiro capítulo]. Uma vez rejeitada essa alternativa, optamos pela interpretação que parte da leitura forte da tese.

Finalmente, olhando para trás, podemos desconsiderar, para os propósitos deste balanço conclusivo, as partes mais investigativas desse estudo e expor de maneira unificada nossa reconstrução do argumento da ‘Refutação’.

O argumento parte da afirmação que o sujeito é consciente de seus estados mentais. Esse sujeito discrimina seus estados uns dos outros. Mais que isso, ele discrimina seus estados *no tempo* – aqui é importante lembrar que a apercepção transcendental é tributária da apercepção empírica [segundo capítulo, seção 2.4].

Suponha-se, então, que a representação discriminada de um estado mental seja uma representação imediata. Se essa consciência imediata de um estado da mente é intencional (está direcionada a algo distinto da própria consciência), então já envolve conceito [primeiro capítulo, seção 1.3]. Ou ainda, deve ser possível pensar o estado mental que é objeto dessa consciência imediata. Pensar é aplicar conceitos. Assim, deve ser possível atribuir um conceito ao estado mental em questão, bem como negá-lo desse estado. Isso supõe pensar duas possibilidades, que o estado mental possua a propriedade P representada pelo conceito ou que não a possua. Mas a capacidade de pensar essas duas possibilidades supõe a capacidade de identificar o estado mental,

³⁸² Ver WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen*, §50.

independentemente da atribuição ou negação da propriedade P. A identificação deve envolver uma regra de identidade; portanto, um conceito. Por conseguinte, a consciência imediata de um estado da mente já envolve um conceito [segundo capítulo, seção 2.2].

A continuação do raciocínio é o desdobramento das condições de emprego dos conceitos. Em suma, a atividade conceitual requer a aplicação atual dos conceitos a pelo menos alguns casos a que eles se apliquem corretamente. É impossível que estejamos maciçamente enganados nessa atividade, isto é, que toda aplicação de conceitos represente meras possibilidades. O uso de conceitos requer o conhecimento de casos padrão, o que constitui critérios de correção. O uso de padrões requer comparação com objetos independentes da mente. Por fim, essa comparação depende da possibilidade de contrastar singulares qualitativamente idênticos, o que só é possível no espaço - como, justamente, Kant queria demonstrar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Obras citadas de Kant:

1.1. Texto original

- Ak.* *Kants gesammelte Schriften.* 29 Bände. Ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften (Bände i-xxii); Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Band xxiii); Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Bände xxiv-xxix). Berlin. Walter de Gruyter, 1902 –.
- Nachlass* *Kants handschriftlicher Werk.* In: *Kants gesammelte Schriften.* Band xviii. Ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. Walter de Gruyter, 1928.
- KrV* *Kritik der reinen Vernunft.* In: *Werkausgabe.* Bände III und IV. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- MAN* *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften.* Band IX. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- Bw* *Briefwechsel.* In: *Kants gesammelte Schriften.* Band xviii. Ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. Walter de Gruyter, 1922.
- KU* *Kritik der Urteilskraft.* In: *Werkausgabe.* Band X. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- MS* *Metaphysik der Sitten.* In: *Werkausgabe.* Band VIII; Frankfurt: Suhrkamp, 1997.
- Logik* *Logik.* In: *Werkausgabe.* Band VI, Frankfurt: Suhrkamp, 1993.
- KpV* *Kritik der praktischen Vernunft.* In: *Werkausgabe* Band VII. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- Pl* *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.* In: *Werkausgabe* Band V. Frankfurt: Suhrkamp, 1993.
- UE* *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entberlich gemacht werden soll.* In: *Werkausgabe* Band V. Frankfurt: Suhrkamp, 1993.

GMS *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Werkausgabe* Band VII. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

1.2 Outras edições consultadas

_____. *Crítica da Razão Pura*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. Traduzido por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão.

_____. *Crítica da Razão Pura*. 2. ed. São Paulo, Abril Cultural, 1983. Traduzido por Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger.

_____. *Critique of Pure Reason*. Trans. P. Guyer and A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. *Practical Philosophy*. Ed & trans. M.J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

2. Outras Referências:

ALLAIS, L. 'Kant, Nonconceptual content and the Representation of Space. In: *Journal of the History of Philosophy*, vol.47, n.3, 2009.

ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense*. New Haven: Yale University Press, 1983.

_____. 'Transcendental idealism: a retrospective'. In: *Idealism and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3-26, 1996.

_____. *Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense*. New Haven: Yale University Press, 2004. 2.ed.

ALTMANN, S. *Juízo, Categoria e Existência: A Resposta Kantiana ao Argumento Ontológico à Luz da Dedução Metafísica*. Tese (Doutorado em Filosofia) – UFRGS, Porto Alegre, 2003.

ANSCOMBE, E. 'The First Person'. In: *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*. Oxford: Basil Blackwell, 1981.

ARISTOTELES. *Metaphysics*. In: *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995. vol.2.

_____. *Nicomachean Ethics*. In: *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995. vol.2.

- _____. *Physics*. In: *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995. vol.1.
- BECK, L.W. 'Did the Sage of Königsberg Had No Dreams?'. In: *Essays on Hume and Kant*. New Haven: Yale University Press, 1978.
- BERKELEY, G. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. In: *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- CRANE, T. 'The Nonconceptual Content of Experience'. In: *The Contents of Experience*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Editado por Tim Crane.
- DESCARTES, R. *Les Meditations Metaphysiques*. In: *Oeuvres de Descartes*. vol.9. Paris: Vrin, 1903.
- EVANS, G. *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press. 1982.
- _____. 'Things Without the Mind: A Commentary upon Chapter Two of Strawson's *Individuals*'. In: *Collected Papers*, Oxford: Clarendon Press, 1985.
- _____. 'Identity and Predication'. In: *Collected Papers*, Oxford: Clarendon Press, 1985.
- FAGGION, A. 'Eu Julgo sobre muita Coisa que não Decido: O Problema da Objetividade dos Juízos em Kant'. In: *Analytica*, vol.13, n.1, 2009.
- FALKENBACH, T. F. 'The Non-Spatiality of Things in Themselves: A Critical Analysis of Paul Guyer's Interpretation'. In: *Akten des X Internationalen Kant-Kongress*. Berlin – New York: Walter De Gruyter, 2008. vol.2.
- _____. *A não espacialidade das coisas em si mesmas à luz da interpretação de Henry Allison*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – UFRGS, Porto Alegre, 2005.
- FARIA, P.F.E. 'Uma Sombra de Dúvida: Reflexividade e Fechamento Epistêmico'. In: *Revista Philosophos*, vol.14, n.2, 2009.
- _____. 'A Escuta à Distância (A Propósito do *Prometeo* de Luigi Nono)'. In: *Revista Filosofia Política*, série III, n.2, 2001.
- FONSECA, R.D. 'Categories, Necessity and the Proof-Structure of the B-Deduction'. In: *Akten des X Internationalen Kant-Kongress*. Berlin – New York: Walter De Gruyter, 2008. vol.2.
- FREGE, G. *Die Grundlagen der Arithmetik: Eine logisch mathematisch Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Göttingen: Reclam, 1996. Editado por Joachim Schulte.
- FREUDIGER, J. 'Zum Problem der Wahrnehmungsurteile in Kants theoretische Philosophie'. In: *Kant-Studien*, vol.82, n.4, 1991.
- GEACH, P. T. *Mental Acts*. Wiltshire: Thoemes, 1992.

- _____. 'Identity'. In: *Logic Matters*. Berkeley and Los Angeles: California University Press, pp. 238-47, 1980.
- _____. *Truth, Love and Immortality: An Introduction to McTaggart's Philosophy*. London: Hutchinson, 1979.
- GINSBORG, H. 'Was Kant a Nonconceptualist?'. In: *Philosophical Studies*, vol.137, n.1, 2008.
- _____. 'Primitive Normativity and Skepticism about Rules'. In: *The Journal of Philosophy*, vol.108, n.5, 2011.
- GUERZONI, J.A. 'Juízo e Proposição'. In: *Analytica*, vol.11, n.1.
- _____. 'A Essência Lógica do Juízo: Algumas Observações acerca do §19 da Dedução Transcendental (B)'. In: *Analytica*, vol.3, n.2, 1998.
- GUYER, P. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- HACKER, P.M.S. *Insight and Illusion*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- HANNA, R. 'Kant and Nonconceptual Content'. In: *European Journal of Philosophy*, vol.13, n.2, 2005.
- HECK JR., R. 'Nonconceptual Content and the 'Space of Reasons' '. In: *Philosophical Review*, vol.109, n.4, 2000.
- HENRICH, D. *Identität und Objektivität: Eine Untersuchung über Kants Transzendente Deduktion*. Heidelberg: C.Winter, 1976.
- _____. 'The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction'. In: *Review of Metaphysics*, vol.xxii, n.88, 1969.
- HILBERT, D. & BERNAYS, P. *Grundlagen der Mathematik*. Band I. Berlin: Springer, 1934.
- HUME, D. *A Treatise on Human Nature*. Oxford, Clarendon Press, 1978. 2 ed.
- KAPLAN. 'Demonstratives'. In: *Themes from Kaplan*. Oxford: Oxford University Press, 1989. Editado por Joseph Almog, John Perry e Howard Wettstein.
- KOTZIN, R. & BAUMGÄRTNER, J. 'Sensations and Judgments of Perceptions, Diagnosis and Rehabilitation of Some of Kant's Misleading Examples'. In: *Kant-Studien*, vol.81, n.4, 1990.
- LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- _____. 'Kant on Causality: What He Was Trying to Prove?'. In: *Kant on the Human Standpoint*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- _____. 'Kant's "I Think" versus Descartes' "I Am a Thing That Thinks" ' *Kant and the Early Moderns*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- MACHADO, A.N. 'Conhecimento, Verdade e Significado'. In: *Dois Pontos*, vol.6, n.2, 2009.
- _____. *Lógica e Forma de Vida: Wittgenstein e a Natureza da Necessidade Lógica e da Filosofia*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.
- McDOWELL, J. *Having the World in View: Sellars, Kant and Intentionality*. In: *The Journal of Philosophy*, 95, 1998.
- McTAGGART, J.E. *The Nature of Existence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1927. vol.2
- MELNICK, A. *Kant's Analogies of Experience*. Chicago: The University of Chicago Press, 1973.
- NÖE, R.A. 'Did Kant Anticipate Wittgenstein's Private Language Argument?' In: *Kant-Studien*, vol.82, n.3, 1991.
- PARSONS, C. 'Kant's Philosophy of Arithmetic'. In: *Mathematics in Philosophy*. London: Cornell University Press, 1983.
- _____. 'The Transcendental Aesthetic', In: *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- _____. 'Infinity and Kant's Conception of the "Possibility of Experience" '. In: *The Philosophical Review*, vol.73, n.2, 1964.
- PEACOCKE, C. 'Scenarios, concepts and perception'. In: *Essays on Nonconceptual Content*. Cambridge: The MIT Press, 2003. Editado por York H. Gunther.
- PRAUSS, G. *Kant und das Problem der Dinge an Sich*. Bonn: Bouvier, 1974.
- QUINE, W.V. *Word and Object*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960.
- _____. 'Identity, Ostension and Hypostasis'. In: *The Journal of Philosophy*, vol.47, n.22, 1950.
- REICH, K. The Completeness of Kant's Table of Judgments. Trans. J. Kneller and M. Losoncy. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- RUSSELL, B. *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1912.
- _____. 'Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description'. In: *Proceedings of the Aristotelian Society (New Series)*, vol. xi, 1910-1911, pp.108-128.
- _____. 'On Denoting'. In: *Mind* vol.14: 398-401, reprinted in: *Logic and Knowledge*. London & New York: Routledge, pp.41-56.
- SHOEMAKER, S. . 'Self-reference and Self-awareness'. In: *The Journal of Philosophy*, vol.65, n.19, 1968.

- STEVENSON, L. 'Wittgenstein's Transcendental Deduction and Kant's Private Language Argument'. In: *Kant-Studien*, vol.73, 1982.
- STRAWSON, P.F. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Routledge, 1959.
- _____ *The Bounds of Sense: an Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen. 1966.
- TORRES, J.C.B. 'Kant e o Selvagem da Nova Holanda'. In: *Transcendentalismo e Dialética: Ensaio sobre Kant, Hegel, o Marxismo e Outros Estudos*. Porto Alegre, L&PM, 2004.
- _____ 'Cognição Intuitiva e Pensamento *De Re*'. In: *Analytica*, vol.4, n.2, 1999.
- _____ 'Determinação Categorical e Síntese da Apreensão'. In: *Studia Kantiana*, n.6/7, 2008.
- _____ 'Algumas Discussões contemporâneas sobre o conceito de objeto e a concepção kantiana das categorias como conceitos de um objeto em geral'. In: *Kant e-Prints*, série 2, vol.4, n.2, 2009.
- VAIHINGER, H. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. New York: Garland, 1976. 2 v.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993. Traduzido por Luiz Henrique Lopes dos Santos.
- _____ *Philosophische Untersuchungen*. In: *Werkausgabe*. Band I. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.
- _____ *The Blue and Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- WOLFF, M. *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1995.