

*Itamar Luís Gelain*  
*Jaimir Conte*

# STRAWSON & KANT

ENSAIOS COMEMORATIVOS AOS 50 ANOS DE

**THE BOUNDS OF SENSE**

DISSERTATIO  
FILOSOFIA

# STRAWSON & KANT

Ensaio comemorativo aos 50 anos  
de *The Bounds of Sense*

Série Dissertatio De Filosofia

# STRAWSON & KANT

Ensaio comemorativo aos 50 anos  
de *The Bounds of Sense*

Itamar Luís Gelain  
Jaimir Conte  
(Organizadores)

Série Dissertatio De Filosofia

A Série **Dissertatio de Filosofia** é um repositório digital do Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas que tem por objetivo precípua a publicação de obras filosóficas de professores/pesquisadores cuja qualidade, o rigor e a excelência na argumentação filosófica seja publicamente reconhecida.

**A Filosofia Política na Idade Média**

Sérgio Ricardo Strefling

**Ciência Empírica e Justificação. Uma Leitura Epistemológica do Aufbau**

Rejane Xavier

**A Centralidade da Política Democrática; Ensaio sobre Habermas**

Leno Danner

**Sobre Responsabilidade**

Edited by Denis Coitinho, João Hobuss

**Naturalism: Contemporary Perspectives**

Edited by Clademir Araldi, Juliano do Carmo and Flávia Chagas

**Razão e Emoção em Kant**

Maria de Lourdes Borges

**O Paradoxo de Moore: Uma Análise de Diferentes Soluções**

Eduardo Ferreira das Neves Filho

**Nietzsche: do Niilismo ao Naturalismo na Moral**

Clademir Luíz Araldi

**L'éthique du Tractatus: Non-sens, stoïcisme et le sens de la vie**

Janyne Satler

**Conhecimento e Justificação: problemas de Epistemologia Contemporânea**

Alexandre Meyer Luz

**Religião em um Mundo Plural: Debates desde a Filosofia**

Edited by Horacio Luján Martínez and Marciano Adilio Spica

**Os Herdeiros de Nietzsche: Foucault, Agamben e Deleuze**

Edited by Clademir Araldi and Kelin Valeirão

## Ficha Catalográfica

---

### Dados internacionais de catalogação na publicação

---

S726k Gelain, Itamar Luís. Conte, Jaimir.

STRAWSON & KANT Ensaios comemorativos aos 50 anos de The  
Bounds of Sense / [recurso eletrônico] Pelotas : NEPFIL online, 2016.  
206 p. - (Série Dissertatio-Filosofia ; 11).

Modo de acesso: Internet

<<http://nepfil.ufpel.edu.br/index.php>>

ISBN: 978-85-67332-42-0

1. Strawson. 2. Kant. 3. Filosofia. I. Gelain, Itamar Luís. II. Conte,  
Jaimir. III. Título.

CDD 248

---

# Sumário

Apresentação	07
Idealismo transcendental, naturalismo e um pouco de história <b>Adriano Naves de Brito</b>	13
O ceticismo e a reconstrução de P.F. Strawson da dedução kantiana das categorias <b>Pedro Stepanenko</b>	44
Dedução Transcendental e Ceticismo <b>Marco Antonio Franciotti</b>	56
Strawson e Kant sobre a dualidade entre intuições e conceitos <b>Roberto Horácio de Sá Pereira</b>	73
O princípio de significatividade em Kant e Strawson <b>Cristina de Moraes Nunes</b>	90
Strawson e Kant sobre a Liberdade <b>Albertinho Luiz Gallina, Cecília Rearte Terrosa</b>	119
Argumentos Transcendentais e Metafísica Descritiva em P. F. Strawson <b>Itamar Luís Gelain</b>	138
Breve consideração sobre o problema da tese da aprioridade do espaço e do tempo <b>Juan Adolfo Bonaccini</b>	158
Os novos fundamentos da metafísica estabelecidos por Kant <b>Peter F. Strawson</b>	169
Imaginação e percepção <b>Peter F. Strawson</b>	182
Sobre os autores	208



## Apresentação

“[...] há duas espécies de kantianos: aqueles que permanecem para sempre no âmbito de suas categorias e aqueles que, após refletirem, seguem o caminho com Kant”.

Karl Jaspers

Peter F. Strawson foi, sem dúvida alguma, um assíduo leitor de Kant. Muito mais do que um exegeta dos textos de Kant, porém, ele tornou-se um filósofo que desenvolveu um pensamento próprio, não apenas a partir de uma inspiração kantiana, mas também a partir de uma assumida influência wittgensteiniana, como podemos constatar em suas obras. *The bounds of sense*, obra publicada originalmente em 1966 e declaradamente ‘um ensaio sobre a *Crítica da Razão Pura de Kant*’, conforme consta em seu subtítulo, não se reduz, no entanto, a um livro exegético da obra magna kantiana, como supõem alguns. Nessa obra Strawson vai muito além de um comentário da obra de Kant, pois leva adiante teses filosóficas já introduzidas em *Individuals*, sua obra seminal, publicada em 1959.

Strawson confessa em uma autobiografia de 2003 que *The Bounds of Sense* é uma “tentativa um tanto a-histórica de recrutar Kant para as fileiras dos metafísicos analíticos, descartando ao mesmo tempo os elementos metafísicos que recusavam qualquer absorção dessa espécie”. Em *The Bounds of Sense* Strawson considera o idealismo transcendental uma doutrina metafísica problemática que precisa ser abandonada, ou melhor, descartada. Em outras palavras, o objetivo geral de Strawson consiste em separar na *Crítica da Razão Pura* de Kant o que é fecundo e interessante – em sua opinião a argumentação analítica –, daquilo que parece não ser mais aceitável e promissor: em sua opinião o idealismo transcendental.

Convém lembrar ainda que o interesse de Strawson por Kant não o levou apenas a escrever *The Bounds of Sense*, mas o motivou também a publicar uma série de artigos na década de 80 e 90 sobre a filosofia teórica de Kant. Eis alguns deles: “Kant’s paralogsms: self-consciousness and the ‘outside observer’”; “Kant’s new Foundation of Metaphysics”; “Sensibility,

Understanding and Doctrine of Synthesis”; “Echoes of Kant”; “The Problem of Realism and the a priori”; “Kant on Substance”.

O grande número de páginas que Strawson dedicou a temas da filosofia kantiana constituem um testemunho inegável de que Kant foi como uma fonte ininterrupta de admiração, inspiração e sustentação do desenvolvimento do seu pensamento filosófico no decorrer de sua trajetória filosófica. Mas, Kant não serviu de inspiração apenas para Strawson. Como o próprio Strawson reconheceu no artigo *Os novos fundamentos da metafísica estabelecidos por Kant*, incluído nessa coletânea, “a *Revolução Copernicana* de Kant pode plausivelmente ser vista como tendo substancialmente prevalecido na tradição filosófica a qual pertence. Não prevaleceu por algum tempo, mas prevaleceu relativamente até muito recentemente; ela ainda não sucumbiu; e, talvez, seja irreversível. Dizer isso não é o mesmo que dizer que toda a doutrina do *idealismo transcendental* tenha obtido uma igual aceitação. É dizer somente que alguns *aspectos* dessa doutrina estão vivos, florescentes, e são até mesmo dominantes, entre os filósofos do século XX que escrevem em inglês”. Além disso, Strawson insiste, no mesmo artigo citado, que “existe uma interpretação possível ou parcial da doutrina de Kant que é poderosamente ecoada na filosofia analítica do nosso tempo. Os ecos são vários, incompletos e, de maneiras diferentes, distorcidos. Mas eles estão aí. É difícil, para mim pelo menos, pensar em qualquer outro filósofo do período moderno cuja influência, por mais demorada ou indireta, tenha sido igualmente importante [como a de Kant]”.

Strawson talvez seja o filósofo analítico que melhor ecoou o pensamento kantiano, e provavelmente o principal responsável pela difusão do pensamento kantiano na tradição analítica. Isso é reconhecido pelo menos por Putnam, Hacker e Stroud. Putnam observou que Strawson fez um trabalho notável ao desbravar caminhos para a recepção de Kant por parte dos filósofos analíticos. Hacker chamou a atenção para o fato de que Strawson foi o pensador que mais contribuiu para o ressurgimento do interesse pela *Crítica da razão pura* de Kant no século XX. Stroud, por sua vez, afirmou que Strawson foi o principal responsável por “ter aproximado Kant da filosofia contemporânea, mais que qualquer outro filósofo de nosso tempo”.

Dada a relevância de Strawson para os estudos kantianos, e especialmente dado o aniversário dos 50 anos da publicação da sua obra

*The Bounds of Sense* (1966-2016), e a reconhecida contribuição que ela teve para uma interpretação crítica e propositiva da *Crítica da razão pura* de Kant, o presente volume reúne uma série de ensaios com um propósito comemorativo desses 50 anos de publicação. A coletânea é composta de dez ensaios, dos quais dois são traduções de artigos que Strawson dedicou ao estudo da filosofia teórica de Kant. O primeiro ensaio da coletânea, intitulado “Idealismo transcendental, naturalismo e um pouco de história”, de autoria de Adriano Naves de Brito, percorre com Kant, e a partir do Esquematismo Transcendental, o caminho da tentativa de fundamentação da referência objetiva do conhecimento judicativo a objetos. Antes disso, coloca em relevo algumas das muitas leituras que marcaram, nos anos oitenta, os estudos kantianos e do Idealismo Alemão no Brasil. Situando a leitura de Strawson no centro da discussão, faz um balanço do sincretismo filosófico que formou uma geração de filósofos brasileiros e, por um viés naturalista, acerta contas com a doutrina do Idealismo Transcendental. O segundo ensaio intitula-se “O ceticismo e a reconstrução de P. F. Strawson da dedução kantiana das categorias”. Nele seu autor, Pedro Stepanenko, faz uso das objeções que Barry Stroud apresentou contra os argumentos transcendentais enquanto argumentos anticéticos. Seu propósito é mostrar que a reconstrução da dedução transcendental que Strawson oferece pode ser melhor compreendida como um argumento contra o convencionalismo que sustenta que pensar em termos de objetos é uma opção entre outras, isto é, que as regras que nos permitem falar de objetos da experiência são algo que podemos adotar ou rejeitar.

O terceiro ensaio, “Dedução transcendental e ceticismo”, de Marco Antonio Franciotti, pretende investigar não apenas as intenções gerais de Kant ao elaborar a Dedução Transcendental das Categorias na *Crítica da razão pura*, mas também a estrutura desse argumento a fim de esclarecer sua importância para o debate contemporâneo sobre os argumentos transcendentais. Essa preocupação se justifica na medida em que, principalmente a partir de Strawson, inúmeros comentadores de Kant passaram a ver a Dedução como uma prova anti-cética. Ao mesmo tempo, tendo em vista que o próprio Kant admite no prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura* que a Dedução consiste na parte central da obra, uma discussão centrada na Dedução pode evidenciar a própria natureza do idealismo transcendental, que se tornou uma das mais influentes doutrinas filosóficas do nosso tempo.

Em “Strawson e Kant sobre a dualidade entre intuições e conceitos”, o quarto ensaio desta coletânea, Roberto Horácio de Sá Pereira busca esclarecer a dualidade entre intuições e conceitos na primeira *Crítica* de Kant a partir de uma crítica à interpretação proposta por Strawson. Contra Strawson ele pretende mostrar, em primeiro lugar, que a significação de conceitos em Kant não está atrelada a nenhuma forma de verificacionismo, como princípio de significação de Strawson. Ainda contra Strawson, Pereira busca mostrar que as intuições sensíveis em Kant não são representações de particulares como instâncias de tipos ou características gerais. Numa interpretação alternativa que o autor do ensaio propõe, aparece sua defesa de que as intuições sensíveis são representações de particulares *de re* que independem do reconhecimento da verdade das proposições e do emprego dos conceitos.

O quinto ensaio, de Cristina de Moraes Nunes, intitula-se, “O princípio de significatividade em Kant e Strawson”. Nele a autora destaca o que Strawson apresenta como sendo a grande contribuição kantiana para a filosofia analítica, ou seja, o seu princípio da significatividade. Essa contribuição corresponde à tentativa de Kant de estabelecer os limites gerais possíveis para a experiência e, conseqüentemente, limitar também o uso que fazemos dos conceitos. Porém, apesar de Strawson fazer parte da tradição filosófica de Kant, ele não considera que se possa defender inteiramente o idealismo transcendental kantiano. A principal crítica que Strawson faz ao idealismo kantiano relaciona-se à analogia equivocada entre a estrutura da experiência e as nossas faculdades cognitivas. Dessa forma, aos olhos de Strawson, o idealismo transcendental kantiano passa a ser uma espécie de fenomenalismo, já que, para Kant, só podemos conhecer uma pálida cópia da realidade. Diante dessa perspectiva, a autora busca mostrar que para Strawson a única experiência que podemos descrever é a nossa experiência efetiva, de modo que não é preciso salvaguardar a possibilidade de outro tipo de experiência diferente da nossa.

Em “Strawson e Kant sobre a liberdade”, o sexto ensaio desta coletânea, Albertinho Luiz Gallina e Cecília Rearte Terroza apresentam a reorganização que Strawson faz dos argumentos kantianos da Terceira Antinomia e expõem as objeções levantadas por ele à solução fornecida por Kant ao conflito em termos da aceitação de dois tipos de causalidade, a saber, uma natural e outra pela liberdade. Além disso, os autores mostram que para poder dar conta da compatibilidade entre o determinismo que rege

a natureza e a liberdade, enquanto exigência da moralidade, Strawson concebe a liberdade como um sentimento e não uma ideia como o faz Kant, e isso nos eximiria de considerar a lógica formal como a coluna que estrutura as nossas explicações acerca dos eventos que constituem a história do mundo.

O sétimo ensaio, “Argumentos transcendentais e metafísica descritiva em P. F. Strawson”, explora a relação dos argumentos transcendentais e da metafísica descritiva a partir de *Individuals* e defende que nessa obra Strawson não pretendeu construir argumentos transcendentais com viés anticético, mas com papel conectivo. Desse modo, as críticas de Stroud teriam errado o alvo, pois Strawson não buscava com seu projeto de metafísica descritiva refutar o cético, mas antes, por meio do confronto com o ceticismo, promover a elucidação conceitual e descrever o enraizamento de alguns conceitos e crenças fundamentais para o nosso esquema conceitual.

O oitavo texto deste volume é de autoria de Juan Adolfo Bonaccini (*in memoriam*), professor argentino naturalizado brasileiro e reconhecido *Kant Scholar*. O professor Juan estava preparando um texto original para compor essa coletânea, mas infelizmente a vida não lhe deu tempo suficiente para concluir o trabalho. Em sua homenagem republicamos um artigo sobre Kant, intitulado, “Breve consideração sobre o problema da tese da aprioridade do tempo e do espaço”, publicado originalmente na revista *Studia Kantiana* em 2002. O artigo visa, em primeiro lugar, demonstrar que existe uma relação lógica e epistemológica essencial entre as teses kantianas da incognoscibilidade, da não-espácio-temporalidade e da idealidade transcendental do espaço e do tempo na Estética Transcendental da *Crítica da razão pura*. Em segundo lugar, sustenta que as três teses em questão dependem lógica e epistemologicamente do sucesso da exposição metafísica do espaço e do tempo. Em terceiro lugar, que o nervo do argumento na exposição metafísica reside na chamada tese da aprioridade do espaço e do tempo. Por fim, analisa os textos kantianos para demonstrar que o argumento de Kant é insuficiente para provar a tese da aprioridade frente a newtonianos e leibnizianos.

Os dois últimos ensaios, conforme já mencionamos, são traduções de dois importantes textos de Strawson sobre Kant. O ensaio “Os novos fundamentos da metafísica estabelecidos por Kant” busca esboçar um diagnóstico do quanto a filosofia de Kant está presente e infiltrada na

tradição analítica, ou melhor, o quanto a filosofia kantiana ecoa na tradição analítica. O ensaio “Imaginação e Percepção” analisa as teorias da imaginação de Immanuel Kant, David Hume e Ludwig Wittgenstein, apresentando algumas das convergências e divergências entre essas teorias. Nesse ensaio Strawson defende uma noção da imaginação que não a enquadra meramente como um artifício ou falsidade, relacionando-a como um elemento necessário para a própria possibilidade da percepção sensível de um objeto.

Essa coletânea, ainda que não esgote as possibilidades de estudos e leituras que se possam fazer ao tratar das contribuições de Strawson relativamente a elucidação da filosofia kantiana, nem todas as discussões sobre a epistemologia e a metafísica strawsoniana-kantiana, pretende oferecer alguma contribuição para o debate filosófico atual, além de ser uma modesta homenagem aos 50 anos da publicação de *The Bounds of Sense*.

*Itamar Luís Gelain*  
*Jaimir Conte*

# Idealismo transcendental, naturalismo e um pouco de história

*Adriano Naves de Brito\**

## **Ensaio em contexto**

O Idealismo Transcendental está para a estrutura do sistema kantiano da *Crítica da Razão Pura* (KrV) assim como o sol para o sistema orbital copernicano: ele é o seu centro de gravidade. Esposo essa tese. Strawson, em seu ensaio sobre a primeira *Crítica* de Kant e cujos cinquenta anos de publicação dá o ensejo a este volume, defende o contrário com respeito ao ponto de equilíbrio do sistema teórico kantiano. Dois contextos esclarecem, de lado a lado, as razões para essa discordância e eles são centrais também para iluminar um trecho da história da filosofia brasileira, notadamente, aquele dos anos oitenta em que, com o fim da ditadura, a volta de muitos professores às suas atividades docentes e um vigoroso incremento no número de estudantes de pós-graduação em filosofia, houve um renovado interesse pela filosofia kantiana e, em particular, pela leitura que dela fez Strawson. À sua leitura, de orientação analítica, mesclou-se, sem dúvida, nossas variadas tradições, sobretudo o gosto pelo idealismo alemão e por um certo modo de fazer história da filosofia. Os contextos em questão são, portanto, o da filosofia analítica anglo-saxã de linhagem oxfordiana e o da reemergente filosofia brasileira no período da abertura democrática.

Trazer esses contextos à baila três décadas depois, presentificando os debates de então, pode ajudar na tarefa de investigar e entender a trajetória intelectual de uma parte relevante da geração de filósofos então formada.

---

\* Apoio: CNPq

Pertenço a essa geração e a possibilidade de dar uma contribuição para a realização dessa tarefa me motivou a escrever este trabalho. Eu a considero premente porque nossa geração ocupa hoje a posição de professores das novas gerações de filósofos brasileiros e ainda nos falta uma narrativa de nossa identidade histórica que torne mais transparente a nós próprios, mas também a nossos estudantes, a herança filosófica que recebemos e o que fizemos dela em nosso percurso acadêmico.

Porque pertenço a essa geração, como outros nesta coletânea, o leitor deve ter em conta a dimensão biográfica deste texto. Ele tem uma pauta própria e, sob muitos aspectos, pessoal. Não é *prima face* um estudo sistemático da filosofia de Strawson ou de Kant, por exemplo, mas um registro filosófico da influência de um ensaio analítico sobre o primeiro dos idealistas alemães num dado momento da profissionalização da filosofia brasileira. Faço esse registro em duas partes e desde o fio condutor da metafísica do idealismo transcendental. Na primeira parte do trabalho, detenho-me nos contextos da discordância que apontei no início e faço um balanço do confronto entre eles em face a uma naturalização da filosofia, viés latente no pensamento de Strawson e para o qual me orientei depois dos meus estudos sobre a KrV. Na segunda parte, publico um ensaio no qual, partindo da tese da centralidade do idealismo transcendental para a filosofia teórica de Kant e numa linguagem miscigenada entre a filosofia moderna e a contemporânea (com marcas analíticas e continentais), acompanho o seu esforço, ao fim e ao cabo mal sucedido, segundo concluo, para garantir a referência de juízos a uma matéria independente das representações. A conclusão desse ensaio, a despeito da discordância hermenêutica sobre a arquitetônica do pensamento teórico kantiano, converge, pois, para a avaliação de Strawson sobre a viabilidade do idealismo transcendental. Numa palavra, ele é inviável. O que daí se segue para a filosofia crítica é o tema de minhas reflexões finais. Defendo a filosofia crítica, mas num viés naturalista. Sem dúvida, em consonância com Strawson, mas sobretudo sob a inspiração de Hume.

## Parte I

# Kant nos limites da experiência e uma certa pluralidade exegética

*The Bounds of Sense* (BS) é uma leitura sui generis da filosofia teórica kantiana. O contexto a partir do qual ela é feita, e no qual a negação da relevância do Idealismo Transcendental para a KrV se justifica, pode ser, segundo penso, sumariamente retratado na conexão destes pontos que ponho em relevo a seguir. O interesse de Strawson ao expor a KrV não é, em primeira linha, histórico, a despeito de sua admiração pela obra e pelo autor (1966, p.44). Ele analisa o texto kantiano a partir de seu programa de pesquisa: o problema da referência e da predicação a particulares (STRAWSON, 1998, p. 7), e consoante à tradição a que está vinculado: a filosofia analítica anglo-saxã de matiz oxfordiana. Se a análise da linguagem mediante a lógica é o seu recurso metodológico de fundo ao verter Kant para termos mais contemporâneos, uma metafísica de inspiração conciliadora entre epistemologia e ontologia, assim como a atenção à dimensão pragmática da enunciação e, por conseguinte, à linguagem ordinária, determinam com igual relevância a sua abordagem.

Não por acaso, esses são também os elementos com os quais *Individuals*, seu ensaio sobre metafísica descritiva de 1959, fora escrito. O projeto desse primeiro ensaio, no qual uma estrutura básica do mundo é descrita mediante os meios linguísticos para identificação e reidentificação de indivíduos no espaço e no tempo, convidava a um confronto de resultados com a obra de Kant. Ademais, Strawson via-se na linha da tradição kantiana. Em seu jargão, metafísica descritiva se opunha à metafísica revisionista por se ocupar da estrutura cognitiva humana tal como ela é e não como seria melhor que fosse, agenda que, para Strawson, Kant e Aristóteles também teriam. Descartes, Leibniz e Berkeley seriam revisionistas (cf. Brown, 2006, p.52).

Descrever a estrutura cognitiva desde a qual os objetos do mundo são referidos para serem predicados em enunciados com pretensão de verdade inclui, para Strawson, tangenciar os limites dessa estrutura, mas não observá-los desde um ponto de vista externo a esses limites. “A fim de estabelecer limites para pensar coerentemente, não é necessário, como Kant, apesar de suas retratações, tentou fazer, pensar ambos os lados desses limites. É suficiente pensar até eles” (STRAWSON, 1966, p.44). É nesse diapasão que se pode compreender que a doutrina do Idealismo Transcendental seja para Strawson insustentável. As questões que Kant incumbem o Idealismo Transcendental responder, em especial a questão colocada pelo ceticismo quanto à objetividade do conhecimento por uma via não dogmática, leva, para Strawson, a que se extrapole os limites da experiência como os descreve Kant. Em virtude disso, dirá ele que Kant, como idealista transcendental, está mais próximo de Berkeley do que admite (STRAWSON, 1966, p. 22).

O Idealismo Transcendental, conquanto tem de responder a problemas que denotam uma inconformidade com as garantias que o conhecimento experimental fático é capaz de prover, é uma nota revisionista em uma “metafísica científica da experiência” (STRAWSON, 1966, p.42) que, contudo, não precisa dessa doutrina.

Ainda que seja difícil separar suas doutrinas [as doutrinas do Idealismo Transcendental] do argumento analítico kantiano da metafísica positiva da experiência, uma vez que essa operação de desmaranhamento tenha sido feita, é notável o quão pouco aquelas doutrinas parecem ter distorcido esse argumento (STRAWSON, 1966, p.42).\*

O Idealismo Transcendental não acrescenta, de fato, nenhum elemento à descrição da estrutura da experiência, mas serve a uma outra agenda, notadamente, a do fundamento da prova da existência de um mundo independente da representação. Para Kant, esse problema está profundamente entretecido com a mediação epistêmica entre subjetividade

---

\* Todas as citações de Strawson têm tradução do autor.

e objetividade. A coisa tal como ela é em si mesma, sem referência à experiência, seria o lastro do que aparece ao sujeito cognoscente e, em última análise, o fundamento da prova da objetividade dos enunciados assertóricos que o sujeito faz sobre os objetos a partir de sua experiência. O que Strawson desabona é a própria pergunta cética implicada na resposta que Kant pede ao Idealismo Transcendental. A desconfiança desse ceticismo no tocante à objetividade do conhecimento baseado em percepções subjetivas de um mundo fenomênico exige uma resposta que não pode ser dada nos limites da experiência possível e que, no *The Bounds of Sense*, são também os limites da significação (STRAWSON, 1966, p.16). A pergunta cética feita nestes termos não pode ser respondida, mas também, para Strawson, não carece de resposta porque ela não tem sentido no âmbito de nosso sistema de referência, mediante experiências espaço temporais, a indivíduos no mundo.

A resposta ao ceticismo, portanto, não pode ser dada de modo direto, pois isso implicaria em ultrapassar os limites da experiência para mostrar, além deles, o substrato do real. Ir além desses limites é impossível. Não obstante isso, considerando a estrutura fática da nossa experiência cognitiva, é inevitável pressupor, dentre outras coisas, que há um mundo independente das representações do sujeito do conhecimento. O nó da pergunta cética não é desatado, mas cortado<sup>1</sup>. A metafísica científica da experiência tem, então, conforme Strawson, de poder passar sem o Idealismo Transcendental como doutrina sobre a prova do mundo exterior.

O ceticismo com respeito ao mundo exterior expõe um dos lados dos limites que constroem nosso conhecimento. O outro extremo desses limites são as percepções e também no tocante a elas Strawson interdita um tipo de metafísica reducionista que as faria como que tocar um correlato meramente objetivo. A metafísica científica da experiência tem, pois, de passar tanto sem o Idealismo Transcendental como também sem o que

---

<sup>1</sup> A expressão é de Rubens Rodrigues Torres Filho em seu mais famoso estudo sobre *Fichte, O Espírito e a Letra* (1975). Esse texto, hoje pouco conhecido, é uma primorosa incursão, em língua portuguesa, no universo do idealismo alemão. A ele devo também, a conceito de “travo” que uso no ensaio da segunda parte.

Strawson chama de reducionismo naturalista. A alternativa a ambos não seria uma metafísica mais robusta, mas o reconhecimento do valor do senso comum e dos resultados práticos da cognição, resultados que não podem ser explicados senão mediante a inevitável aceitação de alguns pressupostos. O ceticismo forte da dúvida sobre a existência de um mundo exterior, o *noumenon* sob o *phenomenon*, dá lugar a um ceticismo mitigado e a uma descrição da estrutura da experiência. A ideia a ordenar a concepção metafísica de Strawson é a seguinte: o nosso aparato cognitivo é tal como ele é e não faz sentido exigir para os seus resultados uma garantia para além da certeza experimental que os próprios recursos desse aparato podem dar. A resposta a um ceticismo mitigado é, agora, um naturalismo também mitigado.

Há uma afinidade evidente, embora de modo algum uma identidade, entre o cientificismo que despreza a experiência subjetiva e o realismo científico que relega as qualidades fenomênicas ao reino do subjetivo, negando-lhes realidade objetiva, e o naturalismo reducionista que considera que as atitudes reativas morais e pessoais repousam numa ilusão, negando, de fato, a realidade objetiva do mérito moral, ou do bem e do mal morais. Todas essas posturas têm em comum [...] uma tendência reducionista e cientificista que me leva a reuni-las sob o rótulo de “naturalismo reducionista” [...] [e] apresentá-las também como variedades de ceticismo: ceticismo moral, ceticismo sobre o mundo como ele aparece e ceticismo sobre o mental [...]. Tentei propor outro tipo de Naturalismo – uma variedade não-reducionista – que reconhece a inescapabilidade humana e a aceitabilidade metafísica desses tipos diversos de concepções da realidade que são desafiados ou postos em dúvida pelos argumentos reducionistas ou tradicionalmente céticos (STRAWSON, 1985, p. 67-68; 2008, p.83).

*The Bounds of Sense* é, afinal, uma leitura *sui generis* da *Crítica da Razão Pura* porque Strawson enfrenta a obra com uma chave de leitura particular e sem compromisso com as questões que Kant se punha no contexto da tensão ceticismo e dogmatismo e que o fez tentar conciliar o racionalismo, no qual fora formado, e o empirismo humeano, que o despertara dos sonhos de visionário metafísico. Os temas de Strawson são

outros. Não menos legítimos, mas distintos. No melhor espírito da tradição anglo-saxã, a interpretação que Strawson faz de Kant está a serviço da sua agenda e da pauta de seu tempo. Contra o pano de fundo dessa cultura filosófica, não é surpreendente que, no tocante ao Idealismo Transcendental, Strawson interprete Kant como um idealista sem levar muito a sério as dificuldades metafísicas inerentes à dependência da unidade sintética originária a um conteúdo não meramente fenomenal (STRAWSON, 1966, p.28). Sem muita consideração pelo ceticismo que interpela a Kant, Strawson acomoda o problema da referência objetiva nos limites da experiência perceptiva e trata a dificuldade sobre o que não conhecemos também nesses limites, quer dizer, nos limites da ciência que, no entanto, faz progressos.

Ao rejeitar o dogma absurdo de que o nosso esquema conceitual não corresponde em ponto algum com a realidade, não devemos abraçar o dogma restritivo de que a realidade é completamente compreendida por esse esquema tal como ela realmente é. Nós prontamente admitimos que existem fatos que não conhecemos [...] Não aprendemos apenas como responder às perguntas antigas, mas também a como fazer novas (STRAWSON, 1966, p.42).

Desencumbir-se assim do Idealismo Transcendental não é ilegítimo, como mencionei, mas não é kantiano; o que tampouco é um argumento contra a conclusão de Strawson. O contexto no qual ele fez o seu trabalho em filosofia esclarece as suas opções e elas tem de ser julgadas pelas respostas que conseguem dar aos problemas que enfrentou. E esses problemas não eram, sobretudo, como já anotei, exegéticos. Já o interesse pela filosofia kantiana naqueles idos dos anos oitenta, no qual os estudos kantianos vicejaram junto com a revigoração da filosofia brasileira, eram, em contraste com a tradição analítica, primeiramente exegéticos e apenas secundariamente temáticos. Por isso, introduzir naquele ambiente acadêmico, em que a tradição francesa de leitura dos clássicos era predominante, um texto como o ensaio de Strawson para estudar a KrV representou um cruzamento de referências no mínimo inusitado. O quanto essa irreverência foi premeditada pelos que a realizaram, não tenho

condições de avaliar, mas ela sem dúvida aumentou ainda mais, e para melhor, os ingredientes em ebulição no cadinho da formação da pós-graduação em filosofia no Brasil de então, em especial no que concerne aos estudos kantianos.

O contexto no qual escrevi o ensaio da segunda parte deste trabalho, acompanhando o esforço de Kant para sustentar, no mundo independente das representações subjetivas, o fundamento objetivo do conhecimento humano, caracteriza-se pelo cruzamento daquelas tradições (cf. BRITO, 1990). Na segunda metade dos anos 80, fui apresentado ao Kant da KrV pelo professor Balthasar Barbosa Filho em seminários ministrados na UFRGS e nos quais a influência de Strawson era explícita e marcante. O viés analítico da leitura direta da obra kantiana não se opunha, nas aulas de Balthasar, ao esforço exegetico, mas vinha em seu auxílio. A divisa comum entre as diversas escolas representadas no departamento de filosofia da UFRGS à época era, conforme os princípios da hermenêutica de viés estruturalista emanados pela USP, e desde a sua matriz francesa, alinhar a leitura da obra com a “lógica interna do pensamento” do autor (PORCHAT, 1998, p. 240). Mesmo que filosoficamente conflitantes, as tradições vigentes e as correntes analítica e continental podiam conversar porque orientavam-se à história da filosofia e se deixavam pautar pelo princípio regulador da lógica interna do texto. Foi nesse diapasão que depois li Kant com Valério Rohden, meu orientador na dissertação de mestrado, os grandes do idealismo alemão, Fichte, Schelling e Hegel, com Cirne Lima, e, por minha conta e risco, a interpretação heideggeriana da metafísica kantiana, só mais tarde iluminada por um seminário da série deles que Ernildo Stein então ministrou sobre *Ser e Tempo*. Conheci também, num estágio acadêmico na Unicamp, a interpretação semântica de Kant que Zéjko Loparic começava esboçar e, em vários eventos em Porto Alegre, a escola da UFRJ de estudos kantianos, liderada por Guido Almeida e Raul Landin. Estruturalismo, filosofia analítica, tradição continental, dialetos filosóficos variados, tino metafísico e gosto pela história da filosofia, um pouco de tudo com cada um, é verdade que nada nessa composição se coadunava sem algum esforço, e é verdade também que ele era

empreendido com entusiasmo compartilhado por muitos colegas professores e estudantes nos principais cursos de pós-graduação em filosofia do país.

O ensaio é, pois, antes de mais nada, um esforço interpretativo, de sorte que se justifica que nele eu tente aproximar o meu ponto de vista de leitor ao de Kant e, pela mesma razão exegética, justifica-se aproximar a linguagem do tratamento da doutrina do Idealismo Transcendental à linguagem kantiana e a de seu entorno histórico. Não obstante essa tônica exegética, o ensaio tem de ser lido também como um exercício para responder ao problema da referência objetiva de enunciados ao mundo. Um tema de Strawson, sem dúvida, e que me foi legado pela leitura de *The Bounds Of Sense*, mas visto pela ótica da tensão da filosofia transcendental kantiana entre ceticismo e dogmatismo.

## Parte II

### O Esquematismo Transcendental e a Constituição do Objeto em Kant

Segundo Kant, a condição para a subsunção de objetos a conceitos é a homogeneidade entre eles (KANT, 1978, B 176/A 137). Essa homogeneidade, cuja necessidade Kant introduz com a expressão “o conceito precisa conter o que é representado no objeto a ser subsumido a ele”, carece de esclarecimento na medida em que ela é essencial para a referência de juízos a um conteúdo em geral.

O *Esquematismo Transcendental* é, na KrV, o *locus* privilegiado para se compreender o conceito de homogeneidade envolvido na referência de conceitos a objetos. Kant conclui ali o que se poderia considerar a sua teoria da constituição do objeto. A questão mais difícil de que deve dar conta essa teoria é como um conteúdo pode ser determinado para ser objetivamente re-

ferido por juízos em geral, considerando-se a heterogeneidade entre fenômenos e conceitos tantas vezes reiterada por Kant.

Esta exposição se ocupará com mostrar, de um lado, os elementos fundamentais da concepção de objeto em Kant, com destaque para o seu caráter de conteúdo para juízos sintéticos, e, por outro lado, com problematizar essa teoria, confrontando-a com uma interpretação idealista.

Segundo uma interpretação preponderantemente idealista da teoria da constituição do objeto em Kant, a homogeneidade necessária para a referência de conceitos a objetos conduziria a uma constituição estrita do objeto, isto é, à determinação, a partir de conceitos, de elementos essenciais para a identificação deste objeto e para a referência de conceitos a eles.

O objetivo final aqui é averiguar como a determinação do objeto, para ser posto sob juízos, é concebida em Kant e de que modo essa determinação se adequa ao próprio esforço crítico kantiano. Em outros termos, buscarei averiguar como é possível referir objetos e comunicar esta referência, conferindo a isso uma pretensão de validade objetiva, dentro dos limites da Razão Pura.

## § 1

Em todas as subsunções de um objeto a um conceito, a representação do primeiro deve ser homogênea à do segundo, isto é, o conceito precisa conter o que é representado no objeto a ser subsumido a ele, pois justamente isto significa a expressão: um objeto está contido sob um conceito (KANT, 1978, B 176/A 137).

De um modo geral, a citação acima contém aquela que para Kant é a condição para a subsunção sob conceitos, qual seja: homogeneidade entre ele e seu objeto. No entanto, é preciso esclarecer o que pode significar esta homogeneidade, cuja necessidade Kant introduz com a expressão: *o conceito precisa conter o que é representado no objeto a ser subsumido a ele*. Ora, isso não pode significar que o conceito contenha aquilo que no objeto corresponde a seu conteúdo, o qual é responsável por provocar na receptividade sensações e percepções. Se assim fosse, um tal conteúdo seria

algo para ser pensado independentemente do modo como a sensibilidade o poderia captar. Ele seria, então, a coisa em si da qual nenhum conhecimento positivo é possível.

Na verdade, a sensibilidade, tanto quanto tudo o mais que compõe o aparato cognitivo da razão pura, inclusive ela mesma, possui, quando se trata da referência a uma alteridade, um alcance limitado àquilo que já lhe é, em certa medida, homogêneo. A sensibilidade só pode dizer respeito a uma determinação interna, mas nunca a uma diversidade considerada sem referência ao próprio, como uma alteridade absoluta. Justamente isso representa o traço mais fundamental que a finitude crava na razão e é, sem dúvida, nessa descoberta que se assenta toda a KrV e o criticismo que ela defende.

Esta limitação ao que de antemão já pertence ao próprio e, ao mesmo tempo, a sustentação de um outro, inapreensível, é o fundamento da revolução copernicana que Kant pretendeu ter realizado na Filosofia. É por se reconhecer limitada e finita que a razão, em seu uso especulativo, deve abrir mão de buscar guiar-se, no conhecimento, pelo objeto, para, ao contrário, fazê-lo guiar-se pelas condições próprias e inerentes ao sujeito do conhecimento. Com isso, é posta uma diferença rigorosa entre o mesmo e o outro, diferença que de modo algum pode ser resolvida, e que é condição de possibilidade da existência autêntica daqueles dois lados. Deste modo, a superação da diferença só pode ser tentada no círculo da própria razão finita e de sua interioridade.

A homogeneidade requerida para a referência do diverso do fenômeno a conceitos não deve ser buscada, portanto, no conteúdo, que a coisa fornece, mas na forma, com a qual o sujeito acessa o objeto. Essa, a forma, guarda com a razão um vínculo essencial: é um produto seu. Não é, contudo, externa ao diverso do fenômeno. O conceito de objeto representa, na KrV, precisamente o diverso posto sob a forma produzida pela espontaneidade da razão para o conhecimento desse diverso que aparece como fenômeno, o qual é, então, o resultado do modo como a sensibilidade pode ser afetada pela alteridade que lhe faz face.

Fenômeno e objeto são conceitos que representam uma determinação da alteridade mediante o aparato da razão finita, a qual põe a si mesma (ou seja, o sentido interno), primeiro com respeito à sensibilidade (para a constituição do fenômeno) e depois com respeito à espontaneidade (para a constituição do objeto), sob a determinação de uma forma que ela dispõe *a priori* a título de uma disposição transcendental.

A revolução, no modo de compreender a relação entre o sujeito e o objeto, de forma que o segundo se guie pelo primeiro, acarreta uma outra revolução de dimensões igualmente dramáticas para o modo como pode ser estabelecida uma homogeneidade entre esses dois pólos, homogeneidade sem a qual nenhuma referência entre eles seria possível. A esta viravolta, desde o ponto de vista do criticismo, não pode corresponder uma completa dissolução do objeto frente ao fortalecimento absoluto do sujeito, de modo que o objeto possa ser reificado sob todos os aspectos, forma e conteúdo, como um produto do sujeito. A diferença seria, se esse fosse o caso, efetivamente suprimida e a alteridade reposta como uma mera figuração. Mas a alteridade não pode ser suprimida, uma vez que a razão é limitada, é finita. Cabe então perguntar o seguinte: no caso de Kant, esta limitação da razão não terminaria por conduzir a legitimação da referência ao objeto ao âmbito da mera forma, ou ainda, não conduziria a um idealismo não estritamente transcendental?

A forma é aquilo que o conceito precisa conter do objeto para poder pô-lo sob si. Mas isto não pode implicar um esquecimento da própria coisa que está sob a forma e que no fundo a sustenta porque a preenche. O desafio do esquematismo é, com efeito, tornar compreensível que uma referência fundada na forma, como a homogeneidade possível na diferença, não termine no aniquilamento da alteridade da coisa, ou ainda, no enfraquecimento desta ao ponto de ela não mais poder ser considerada como alteridade, senão com respeito ao sujeito (donde, não como algo em si, mas como um mero algo para um outro, um simulacro). E se este sujeito é uma razão finita, então o esquematismo tem como desafio mostrar que, estabelecida a referência, a coisa em si não é mantida apenas como um

pressuposto necessário para a sustentação da finitude da razão. Se este for o caso, mesmo contra sua convicção mais sincera, a razão seria imediatamente elevada à infinitude. Toda limitação seria limitação do próprio consigo mesmo, donde uma limitação inautêntica, figurada e que, de resto, só poderia ser pensada de um modo consequente em se tomando ‘o próprio’ pelo absoluto.

## § 2

A tarefa do esquematismo é decisiva para o sucesso da KrV e seu projeto de fundamentação. Concomitantemente, é a pedra de toque para a avaliação do alcance crítico do pensamento kantiano. O texto do esquematismo, que se inicia com o trecho citado no início do parágrafo anterior busca, em toda sua extensão, estabelecer a condição para aquela homogeneidade formal entre conceito e objetos. O fio condutor para a descoberta desta condição, dado mesmo o resultado da dedução transcendental, é a imaginação que media, por meio de uma determinação do sentido interno, a relação entre a espontaneidade e a receptividade; a primeira fornece conceitos e a última intuições para conceitos. A heterogeneidade entre esses dois termos, segundo o procedimento da imaginação, é resolvida na medida em que ambos convergem para uma condição comum, determinável pela imaginação, que contém para conceitos a condição de uma referência ao diverso na intuição e para essa a condição de uma síntese conforme uma unidade. Essa condição, com respeito aos conceitos puros, está posta em evidência na dedução transcendental e é o sentido interno, cuja forma pura é o tempo. O que faltava era a determinação de uma regra que, como um produto da imaginação, fosse homogênea tanto às categorias quanto às intuições. Ora, uma tal regra é aquilo que Kant chama esquema transcendental. (O “Esquematismo Transcendental” é propriamente o uso que a espontaneidade, o entendimento, faz desses esquemas para referência de seus conceitos a intuições).

Aqui é importante tecer um comentário que me parece da mais alta importância para se ler o “Esquematismo” desde a perspectiva da pergunta

pela legitimação da referência de conceitos a objetos. Numa passagem do texto em que Kant trata da distinção dos objetos em *Phaenomena* e *Noumena*, ele se refere às categorias nos seguintes termos:

Por isso, pode ser aconselhável expressar-se da seguinte maneira: as categorias puras sem as condições formais da sensibilidade possuem uma significação meramente transcendental, mas nenhum uso transcendental, porque este é em si mesmo impossível, enquanto faltam às categorias todas as condições para qualquer uso (nos juízos), a saber, as condições formais para a subsunção de qualquer eventual objeto sob esses conceitos (KANT, 1978, B 305/A 248).

É de se notar, entretanto, o seguinte: ainda que seja garantida a referência dos conceitos puros do entendimento à sensibilidade, o que compete à *dedução transcendental*, e ainda que seja esclarecido o modo pelo qual essa referência à sensibilidade é possível, o que cabe ao esquematismo desses conceitos puros, o que se pode mesmo fundar é apenas a validade objetiva do pensamento de um objeto em geral. Não obstante, para o conhecimento pela experiência é requerido ainda a possibilidade de distinção e identificação de objetos determinados para serem postos sob conceitos que contêm a condição para o pensamento de um tal objeto. Somente desse modo, juízos sintéticos são possíveis com respeito não à experiência em geral, para a qual os juízos sintéticos *a priori* são condição necessária e suficiente, mas com respeito a uma experiência dada.

Por exemplo, ainda que seja possível e tenha fundamento o uso do conceito de causa para julgar a propósito da experiência, sem que um objeto<sup>2</sup> determinado possa ser posto sob o conceito geral de causa, de forma que seja possível identificá-lo em sua singularidade e distingui-lo de todos os demais, nenhum conhecimento chega a ser produzido, mas apenas a forma geral de um conhecimento é fornecida. O mesmo vale para todas as

---

<sup>2</sup> Obviamente, a noção de objeto não representa aqui a intuição de uma coisa determinada (este lápis, aquela árvore, etc.), mas um conjunto de intuições de uma mesma classe que caem sob um conceito empírico determinado (p. Ex. : casa, cadeira, lápis, árvore). Isto se depreende do próprio conceito de objeto segundo a definição de Kant (cf. KrV, B236/A191).

categorias que, aplicadas à sensibilidade, tornam possível a experiência em geral, mas são incapazes, por si mesmas, de representar um objeto determinado. Para tanto, são necessários conceitos empíricos. Por conseguinte, se a referência de categorias a objetos em geral é condição superior e necessária do conhecimento, a referência de conceitos empíricos a objetos determinados é uma condição inferior, que certamente tem seu fundamento na primeira, mas que também é necessária ao conhecimento.

A determinação da capacidade de julgar deve, pois, prosseguir até alcançar os juízos sintéticos *a posteriori*. Sem esses juízos *a posteriori*, juízos sintéticos *a priori*, que tornam possível a experiência na medida em que prescrevem a ela leis *a priori* e na medida em que são o fundamento de toda síntese e unidade do empírico, não seriam mais que uma forma geral (um conteúdo transcendental) para a experiência. Experiência para a qual, contudo, nenhuma determinação poderia ser dada, por conseguinte, nenhum conteúdo de determinação.

Isso significa que o esquematismo dos conceitos deve esclarecer, não apenas com respeito às categorias, mas também necessariamente com respeito a conceitos empíricos, o modo como esquemas tornam possível uma referência a objetos (seja de um ponto de vista geral, seja de um ponto de vista determinado). É justo confessar além do mais que, no que concerne ao uso em juízos dos conceitos empíricos, a preocupação de Kant é apenas lateral. A razão para tanto é que o fundamental para Kant é menos o procedimento de acesso ao diverso no fenômeno do que propriamente a objetividade que esta referência deve conter, a saber: a possibilidade da satisfação da noção de verdade que é assumida na KrV. Neste sentido, a questão de Kant para a KrV é a questão das condições de possibilidade da verdade, notadamente, a questão da validade objetiva da referência de juízos em geral à experiência possível. Mas, justamente a questão da verdade põe à luz o problema do fundamento da *adaequatio intellectus ad rem*, e neste sentido, a KrV tem que dar conta do acesso ao diverso desde seu fundamento mais alto, a apercepção transcendental, até seu momento mais inferior, a referência dos conceitos empíricos a intuições em juízos

sintéticos *a posteriori*, somente no qual o fundamento para o conhecimento conclui sua tarefa de legitimação e está posta a totalidade das condições de possibilidade da determinação da verdade.

### §3

Para a esquematização das categorias são requeridos esquemas transcendentais que são como que uma determinação transcendental do tempo. Mediante uma tal determinação, ao produzir esses esquemas transcendentais que são a condição formal para determinar o tempo segundo a unidade das categorias, a imaginação promove, com respeito ao tempo, a referência entre conceitos puros e intuições:

O conceito do entendimento contém a unidade sintética pura do múltiplo em geral. Como a condição formal do múltiplo do sentido interno, por conseguinte da conexão de todas as representações, o tempo contém na intuição pura um múltiplo *a priori*. Ora, uma determinação transcendental do tempo é homogênea à categoria (que constitui a unidade de tal determinação) na medida em que é universal e repousa numa regra *a priori*. Por outro lado, a determinação do tempo é homogênea ao fenômeno, na medida em que o tempo está contido em toda representação empírica do múltiplo (KANT, 1978, B 177-178/A 138-139).

Deste modo, por meio da homogeneidade do tempo, com respeito, de um lado, à espontaneidade e, de outro, à receptividade, e mediante os esquemas transcendentais que a imaginação produz, as categorias (que são meras funções de unidade para a reunião de um múltiplo numa autoconsciência) ganham um significado, isto é: uma referência a objetos, o que quer dizer que à forma geral do pensamento pode ser dado um conteúdo na experiência. Este conteúdo não é, todavia, nada de determinado, mas apenas aquele conteúdo transcendental que subjaz a toda determinação da experiência. Como assinala Kant:

Conseqüentemente, o esquema é propriamente só o fenômeno<sup>3</sup> ou o conceito sensível de um objeto em concordância com a categoria (*numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon - aeternitas, necessitas phaenomena etc*)<sup>4</sup> (KANT, 1978, B 186/A 147).

A fundamentação que se completa com a exposição do modo como as categorias se esquematizam no tempo (cf. KANT, 1978, B181-184/A142-145), e com isso ganham uma referência a objetos, é a legitimação da possibilidade de uma verdade transcendental (calcada na experiência). Funda-se assim a possibilidade da experiência mediante a fundamentação da referência de todo o diverso, que pode surgir, para a apreensão como fenômeno, à unidade originária da apercepção transcendental. Esta possibilidade de verdade transcendental, no entanto, não tem outra utilidade senão a de tornar possível uma verdade empírica; do mesmo modo que um conteúdo transcendental só tem algum significado ao tornar possível um conteúdo empírico de determinação para os conceitos do entendimento. Na medida em que este conteúdo empírico e aquela verdade empírica não são possíveis a não ser com respeito à experiência e ao objeto dado nesta experiência, a fundamentação das condições de possibilidade transcendentais da experiência deve preceder e sustentar toda a fundamentação subsequente. Porém, considerando que, uma vez fundada a experiência, somente juízos sintéticos *a posteriori* alcançam um conteúdo empírico determinado e podem conter objetos de uma verdade empírica, uma fundamentação das condições de possibilidade da referência de conceitos empíricos a intuições sensíveis deve, necessariamente, seguir-se à fundamentação transcendental e, na verdade, a completa. A uma determinação da capacidade transcendental de julgar deve ser juntada uma determinação (se bem que também transcendental) da capacidade empírica

---

<sup>3</sup> Observe-se que, neste trecho, comum às edições A e B, o emprego do conceito *Phaenomenon*, corresponde àquele presente na distinção, feita em A 249, entre ele e o conceito de *Erscheinung*.

<sup>4</sup> O número é a quantidade dos fenômenos; a sensação, a realidade dos fenômenos; o constante e perdurável das coisas, a substância dos fenômenos - eternidade e necessidade, fenômenos etc.

de julgar, a qual fornece juízos a posteriori, somente nos quais o diverso pode se dar como tal em sua singularidade.

Além do sentido interno, cuja forma pura é o tempo, objetos são dados ao entendimento humano também mediante o sentido externo, na forma pura do espaço, cujo fundamento de unidade é também uma determinação do tempo com respeito às categorias. A esses objetos referem-se conceitos sensíveis puros (como os da geometria) aos quais subjazem esquemas que são, por sua vez, com respeito ao espaço, um método (*Methode*) que a imaginação fornece para conferir a um conceito a sua imagem, a saber: a representação do objeto singular que cai sob ele. Neste sentido, os esquemas para conceitos sensíveis puros, se assemelham aos esquemas transcendentais para a determinação do tempo. Assim, na medida em que concernem apenas à *unidade na determinação da sensibilidade* (cf. KANT, 1978, B179/A140), fornecem não um conteúdo determinado para o conceito, mas um procedimento geral para a exposição deste conteúdo mediante o seu conceito. Este conteúdo é, para Kant, a imagem do conceito: “Ora, denomino tal representação de um procedimento universal da capacidade de imaginação, o de proporcionar a um conceito sua imagem, o esquema deste conceito” (KANT, 1978, B 179-180/A 140).

A máxima determinação que pode alcançar um conceito com respeito ao diverso é a representação de sua imagem (*Bild*), à qual o conceito pode referir-se de modo mediato por um esquema, porque esta imagem é um produto da imaginação, segundo a instrução da regra contida no conceito.

#### §4

De que maneira a diferença pode ser sustentada se a alteridade da coisa, posta frente à razão finita, é dissolvida para ressurgir como um produto da imaginação guiada pelas regras e princípios da espontaneidade da razão pura? Onde procurar alguma autenticidade no diverso, que em última análise é aquilo que preenche a forma do pensamento, se, ao final, na completude da fundamentação, este diverso surge como uma figuração, um produto, algo cuja singularidade está de antemão pré-formada na espontaneidade?

O progressivo fortalecimento da forma em detrimento ao conteúdo, fortalecimento este que no curso da realização do projeto de fundamentação da KrV vai se definindo, ganha no *Esquematismo Transcendental* um peso definitivo. A esperança, plantada pela própria essência do que seja o criticismo, de que afinal a alteridade seja sustentada na esquematização dos conceitos é frustrada de modo irreparável.

Embora sumárias, as colocações de Kant no *Esquematismo Transcendental* a propósito da esquematização dos conceitos empíricos são decisivas para essa interpretação.

Em B 180/A 140-141 Kant escreve o seguinte:

De fato, a nossos conceitos sensíveis puros não subjazem imagens dos objetos, mas esquemas. Nenhuma imagem de um triângulo em geral seria jamais adequada ao seu conceito. Com efeito, não alcançaria a universalidade do conceito, a qual faz com que este valha para todos os triângulos, retângulos, isósceles, etc., mas se restringiria sempre só a uma parte desta esfera. O esquema do triângulo não pode existir em nenhum outro lugar a não ser no pensamento, e significa uma regra de síntese da capacidade de imaginação com vistas a figuras puras no espaço. Muito menos ainda um objeto da experiência ou imagem dele chega a alcançar o conceito empírico, mas este sempre se refere imediatamente ao esquema da capacidade de imaginação como uma regra da determinação de nossa intuição, conforme um certo conceito universal.

Conceitos são, pois, segundo Kant, sempre alguma coisa universal, e não propriamente algo, mas uma regra universal para a determinação de algo. Se esse algo é uma determinação da sensibilidade em sua forma pura (agora o espaço), então o conceito sensível puro a ele se refere por um esquema que significa uma regra de síntese da imaginação com vistas a figuras puras no espaço. Esse algo, então, a que o conceito sensível se refere, é o produto puro do próprio conceito. De fato, conceitos matemáticos e geométricos se referem *a priori* a seus objetos, na medida em que os constroem na intuição pura. Esses conceitos são exemplares para a exposição do modo como conceitos podem concordar com seus objetos e assim a eles se referirem, pois seus objetos não têm nenhuma outra determinação ou atributos

que já não estejam inscritos na regra de construção deles na intuição, ou seja, que já não estejam inscritos no próprio conceito que os refere. De qualquer modo, esse objeto tem de ter uma realidade a qual, nesse caso, não tem que ser necessariamente empírica (como uma figura geométrica empiricamente representada), mas é sensível, mesmo que somente na medida em que concerne às formas puras da sensibilidade. Assim, é como se as formas puras da sensibilidade pudessem garantir para os conceitos sensíveis puros um conteúdo *a priori*.

Se, por outro lado, aquele algo a ser referido for uma determinação da intuição empírica, o conceito empírico a ele se refere por *um esquema da imaginação como regra da determinação de nossas intuições conforme um certo conceito universal*. Ora, por um tal esquema, o objeto é construído na intuição empírica e, na medida em que esta construção tem por objetivo uma intuição singular, o seu produto (o objeto) é uma imagem. Esse elemento que resta no final de toda a série que principia na unidade originária da apercepção transcendental, qual seja: a imagem, põe também como necessária uma certa realidade à qual ela possa ser aplicada. Caso contrário, ela seria um mero produto da imaginação e nem mesmo seria possível. Tal como para esses conceitos sensíveis, sem um conteúdo real, nenhuma unidade poderia ser conferida a qualquer síntese. A própria apercepção transcendental, como uma autoconsciência, seria um nada (uma unidade vazia), o que mostrou a dedução transcendental.

## §5

O que é este real como conteúdo geral dos conceitos? O *Esquematismo Transcendental* acaba por mostrar que o objeto, enquanto a afinidade entre unidade originária da consciência e o diverso que deve estar sustentado frente a ela como uma alteridade efetiva, é uma construção da imaginação produtiva,<sup>5</sup> que o produz primeiro mediante uma determinação do fenômeno por esquemas transcendentais, cujo resultado é a representação

---

<sup>5</sup> Parece-me, pois, acertada a posição da Edição da Academia de Berlim que em B 181/A 142 lê “faculdade empírica da imaginação produtiva” e não “reprodutiva” como sugere Vaihinger.

do objeto em geral; e, na singularização deste objeto, o produz determinando o fenômeno por esquemas de conceitos sensíveis, cujo resultado é uma imagem, sendo essa a representação mais imediata que o entendimento humano pode ter do diverso.

A propósito desses conceitos, o de ‘imagem’, ‘esquemas para conceitos sensíveis’ e ‘esquemas transcendentais’, escreve Kant em B 181/A 141-142:

[...] A Imagem é um produto da faculdade empírica da capacidade produtiva de imaginação; o esquema dos conceitos sensíveis (como figuras no espaço) é um produto e como que um monograma da capacidade pura *a priori* de imaginação pelo qual e segundo o qual as imagens tornam-se primeiramente possíveis, mas as quais têm sempre que ser conectadas ao conceito somente mediante o esquema ao qual designam, e em si não são plenamente congruentes com o conceito. Ao contrário, o esquema de um conceito puro do entendimento é algo que não pode ser levado a nenhuma imagem, mas é somente a síntese pura conforme uma regra da unidade, segundo conceitos em geral, que expressa a categoria e é um produto transcendental da capacidade de imaginação que concerne à determinação do sentido interno em geral, segundo condições de sua forma (o tempo), com vistas a todas as representações na medida em que estas deveriam interconectar-se *a priori* num conceito conforme a unidade da apercepção.

O que sobra depois disso ao diverso e que não seja um produto da imaginação? A imagem, segundo insinua Kant na citação acima, contém sempre algo a mais que aquilo que representa o seu conceito, mas esse algo a mais soa como uma mera variação aleatória, uma determinação contingente e não regrada. A referência ao objeto, ao contrário, exige objetividade, ou seja, a prescrição à imagem de um conceito (mediante seu esquema) daquilo que a torna uma imagem singular de um conceito universal. Isto significa que o elemento singularizante, a essência do objeto (do objeto captável, em sua forma mais imediata com respeito ao diverso, como imagem) tem que estar dado já no conceito, somente pelo que, munido dessa regra de identificação e distinção, é possível, no uso deste

conceito num juízo, distinguir na experiência aquilo que é o caso para a sua aplicação.

Resulta claro que, na KrV, se a referência de juízos a objetos tem que se dar segundo regras objetivamente válidas, isto é: com fundamento no objeto e não em condições empíricas meramente subjetivas (o que propriamente satisfaz as condições para uma determinação da verdade na KrV), e se, no entanto, com respeito ao conteúdo material desse objeto, ele deve ser considerado como uma alteridade autêntica, e ainda, se, como um tal conteúdo, ele, por definição, é inacessível a uma razão cujo entendimento é finito, então o objeto tem que ser um produto da própria razão finita. Mas então, o que define a finitude da razão, dado que, ao final, ela mesma produz seu objeto, a alteridade que funda a diferença necessária à representação (e mesmo a representação de si do sujeito como autoconsciência, como Kant quer provar na Dedução Transcendental)?

Como ensina Kant: pensar o objeto e conhecer o objeto são coisas diferentes (Cf. KANT, 1978, B 146; B 304/A 248). Embora a razão pura possa produzir o objeto, este permaneceria uma forma pura se a ele não estivesse subjacente uma matéria, o real existente, uma coisa considerada em si mesma, independente do modo como é representada. Esse elemento subjacente é propriamente aquilo que é para que algo apareça, aquilo que subjaz às sensações e percepções as quais acompanham tudo o que pode ser dado no tempo e no espaço para a subsunção a conceitos<sup>6</sup>. Por isso, embora o objeto seja como que um produto da imaginação, como tal ele é também uma mera forma para um conteúdo que tem que ser dado alhures. A limitação da razão é justamente a sua incapacidade de sair de si mesma para a construção completa do objeto (formal e material). Por ser finita, só o pode produzir formalmente. No entanto, de um modo paradoxal, a forma, como aquilo que a razão finita põe no objeto, é tudo a que essa razão e sua finitude têm acesso e pelo que determinam todo o diverso, mesmo a sensação. E não apenas o determinam, mas fazem-no segundo regras e

---

<sup>6</sup> Cf. KrV, §22 a propósito da limitação das categorias à experiência e também B 298-299/A 239-240.

princípios que justamente fundam essa determinação de modo que ela seja algo mais do que o mero jogo da imaginação, isto é: fundam-na segundo critérios objetivos. De fato, a constituição formal do objeto tem que estar estabelecida por regras puras e *a priori*, porquanto válidas para toda a razão finita, e cujo fundamento é uma unidade que serve a um só tempo para a síntese no objeto e para a reunião das consciências empíricas deste objeto numa autoconsciência transcendental.

Sem que o fundamento para a necessidade e verdade do conhecimento possa ser posto na coisa como tal, de resto inacessível à razão finita, a KrV o põe na forma que se revela como aquilo pelo que o diverso tem que se guiar no conhecimento. Na medida, contudo, em que esse conhecimento tem que ser fundado segundo princípios objetivos, a forma é fortalecida até que tenha ela própria aquilo que só era concedido à coisa em sua alteridade com respeito à razão, a saber: o fundamento para a determinação do que é o caso para um conceito, ou ainda, o critério para a concordância entre a coisa e o intelecto.

A coisa em si é com isso quase que inteiramente dissolvida enquanto elemento determinante. O juízo tem, mediante o conceito, a regra para a sua aplicação, isto é, a regra para decidir o que é ou não o caso que cai sob a extensão do conceito. Essa regra é a determinação formal do objeto e daquilo que não pode ser dado pela aplicação da regra, a saber, o conteúdo material do fenômeno, é o estofa a preencher nossas sensações.

A coisa como tal é enfim resgatada como este mero estofa material. Uma alteridade material enfraquecida com respeito à sua capacidade de determinar nossas representações. Necessária, contudo, para a sustentação da finitude da razão, já que sem ela nenhuma síntese é possível, nem mesmo a da autoconsciência, conforme o resultado da dedução transcendental.

Para um sistema cuja essência é a sustentação da diferença originária e indelével entre dois pólos irreduzíveis um ao outro, como o é o criticismo, a questão que se coloca é se a interdições do acesso à coisa em si deve se seguir ao mesmo tempo o abandono do conceito dogmático de verdade e,

com este, o conceito dogmático de fundamento que necessariamente o deve acompanhar. A essa questão dedicarei o resto desta exposição.

## §6

Para a determinação da capacidade transcendental de julgar é requerida a ação da imaginação que fornece a condição formal para a subsunção do fenômeno em geral a uma unidade originária segundo a função das categorias. Essa condição é o esquema transcendental. Mas para a determinação da capacidade de julgar em seu uso meramente empírico requer-se também uma ação da imaginação, pela qual o diverso é determinado por uma condição formal (um produto da imaginação em seu uso empírico) para ser referido como uma imagem a um conceito universal. Essa condição é o esquema para conceitos empíricos.

Ora, o uso de um conceito requer ainda uma função da capacidade de julgar, pela qual um objeto é sob ela subsumido, por conseguinte, a condição pelo menos formal sob a qual algo pode ser dado na intuição. Se falta esta condição da capacidade de julgar (esquema), então fica suprimida toda a subsunção, pois nada que não possa ser subsumido sob o conceito é dado (KANT, 1978, B 304/A 247).

Por conseguinte, o fenômeno, sendo aquilo que contém um diverso com respeito à razão, vem a ser algo somente na medida em que pode ser subsumido a conceitos, isto é, já como objeto. Esta subsunção, por sua vez, põe como necessária a determinação completa deste fenômeno com respeito a sua forma segundo regras e princípios do conceito. Com isso, entretanto, o fenômeno fica inteiramente determinado para a razão finita mediante a mera forma. Aquilo que no fenômeno deve ser o correlato das sensações e percepções, a matéria e o conteúdo de seu aparecer, não pode, de modo algum, ser posto como tal sob conceitos e, por conseguinte, é, para a razão finita, tanto quanto nada (um algo cuja realidade só pode ser provada *a priori* por uma carência da própria razão, mas que como tal não

pode ser de modo algum apreendida)<sup>7</sup>. A determinação do conceito da coisa em si é contraditória com as condições de possibilidade transcendentais do objeto, de modo que sua possibilidade só pode ser pensada, com vistas ao conhecimento e no que concerne ao estrito âmbito que a razão finita alcança, de um modo negativo. A concepção positiva da coisa em si, desde o ponto de vista do conhecimento é contraditória com os princípios transcendentais da verdade. Ora, como tal, a coisa em si (e com ela a matéria do objeto) soçobra, como o conceito da representação, de um limite.

Portanto, o conceito de um noumenon é simplesmente um conceito limite para restringir a pretensão da sensibilidade, sendo portanto de uso meramente negativo. Tal conceito não é, entretanto, inventado arbitrariamente, mas se conecta com a restrição da sensibilidade, sem contudo poder colocar algo positivo fora do âmbito da mesma (KANT, 1978, B 310-311/A 255).

Como *noumenon*, tomado neste sentido meramente negativo, a coisa em si é uma pressuposição necessária da razão na medida em que a sua essência é a própria finitude.

Salta aos olhos, porém, algo de problemático. A finitude da razão significa impossibilidade de ela mesma produzir a diferença necessária à possibilidade da representação, ou seja, de pôr, ela mesma, um travo na progressão da consciência, de modo a forçar seu retorno a si como autoconsciência determinada. Portanto, dada a sua finitude, à razão deveria estar confrontada uma alteridade efetiva, a qual caberia causar esse travo, ou mesmo, nos termos de Kant, fornecer à unidade originária um conteúdo de determinação que ela própria, como unidade, pressupõe. Se, no que toca a uma razão finita, a alteridade deve ser um horizonte sempre mais a frente, um algo irredutível ao âmbito da razão e, apesar disso, determinante com

---

<sup>7</sup> Se a tabela do nada (cf. KANT, 1978, B 249/A292) não se aplica à coisa em si, ela é justamente o conceito que representa o limite entre a significação e a ausência de significado (Bedeutung), ou seja: entre aquilo que pode ser referido a juízos e aquilo que carece de realidade objetiva.

respeito a ela, na medida em que é aquilo que torna possível a representação e a preenche com um conteúdo dando densidade à autoconsciência, então essa alteridade não pode ser pensada simultaneamente sob esses dois aspectos, sem que por esta via ela se torne um conceito contraditório.

O paradoxo pretende ser resolvido por Kant com a distinção fenômeno/coisa em si. O que ocorre no entanto, é que, enquanto coisa em si, a alteridade em Kant não é de fato determinante com respeito à razão e, na verdade, é apenas um conceito intelectual de um algo para além de seus limites. Logo, como tal, a coisa em si nem mesmo está numa relação de diferença com respeito à razão, porquanto não tem com ela qualquer relação. É um mero conceito da razão cuja utilidade é servir a sua própria auto-disciplina.

Com isso, é claro que nenhuma diferença é posta frente à razão e nenhum fundamento para aquele travo é encontrado. Por outro lado, como fenômeno, para ser determinante com respeito à razão, a alteridade tem antes que ser determinada por ela; e isso não no que tange à sua matéria ou existência como alteridade fenomenal, já que o conceito mesmo de finitude aplicado à razão significa a independência de todo o conteúdo real com respeito a ela. A realidade posta para além do alcance da razão e independente com respeito a ela só pode ser o conceito da representação de um limite da razão: o conceito meramente intelectual de um pressuposto seu para a limitação de si mesma. Este é o conceito da coisa em si, o *noumenon*.

Decorre pois, que a alteridade como fenômeno tem que ser determinada, com respeito a sua forma, antes de poder surgir para a razão. Somente assim determinada, essa alteridade fenomênica pode ser admitida no âmbito da razão e ser um algo determinante para ela. Caso contrário ela é nadificada.

A outra face da finitude da razão é, então, para além da independência do real com relação ao seu alcance, a indiferença da razão finita frente à alteridade efetiva e sua identidade com a alteridade posta frente a si como

fenômeno. Assim, aquilo que no fenômeno corresponde à forma é um produto da razão, donde: idêntico a ela; o que ao contrário corresponde à matéria existente é, para esta mesma razão recolhida em sua finitude, absolutamente indiferente.

Ao fim e ao cabo, a diferença necessária para a possibilidade da representação fica sem fundamento. A alteridade como fenômeno não pode significar nenhum travo para a razão, pois, como um algo tomado apenas naquilo que é para a razão, esta alteridade está identificada com a própria razão. A diferença foi, completada a fundamentação, suprimida.

Pois toda filosofia exige, como alvo de toda síntese, a tese absoluta. Mas a tese absoluta só é pensável por identidade absoluta. Por isso, os dois sistemas [criticismo e dogmatismo] levam necessariamente à identidade absoluta, só que o criticismo à identidade absoluta do sujeito, imediatamente, e apenas mediatamente à concordância do objeto com o sujeito, e o dogmatismo, ao contrário, leva imediatamente à identidade de um objeto absoluto, e apenas mediatamente à concordância do sujeito com o objeto absoluto (SCHELLING, 1983, p. 29)

## §7

A viravolta que Kant promove com a perspectiva transcendental transforma radicalmente o conceito de objeto, de modo a fazê-lo guiar-se pelas condições que determinam e limitam a razão no conhecimento daquele. Contudo, como para a fundamentação deste conhecimento é requerida uma determinação rigorosa da concordância dele com seu objeto, e posto que a coisa em si é não só o indeterminado, mas também o indeterminável, essa concordância pode (e deve, como condição de sua possibilidade) desprezar essa alteridade efetiva para restringir-se, no objeto, àquilo que a razão nele põe para conhecê-lo, a saber: a forma.

Uma tal necessidade de fundamentação e a pretensão de verdade a que ela serve, levam a que, na KrV, a coisa em si (ali sustentada como uma

mera pressuposição da razão) caia no esquecimento, se esvazie, e isso mediante uma indiferença com respeito a ela. A noção de verdade, segundo os rigores que a KrV pressupõe, conduz a que o que resta para além daquilo que a própria razão põe no objeto como determinação, isto é: *noumenon*, seja irrelevante, embora deva ser sustentado como fundamento do *phenomenon*. Ele seria aquele algo que aparece quando algo aparece. “Do contrário seguir-se-ia a proposição absurda de haver fenômeno sem que houvesse algo aparecendo” (KANT, 1978, B XXVI-XXVII). Essa sustentação da coisa em si, fica claro, é apenas um pensamento, pois como afirma Kant: “para conhecer um objeto requer-se que eu possa provar sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir da sua realidade, seja *a priori* pela razão)” (KANT, 1978, B XXVIII).

Ora, a possibilidade da coisa em si não pode ser provada pela experiência (seu conceito é precisamente o conceito de um algo que não pode ser dado na experiência, embora subjaza a ela). O fundamento de sua possibilidade está, então, numa prova *a priori* da razão. Esta prova, nem mesmo quando está completa, pode ostentar a coisa em si. Pode apenas exigir, mediante um fundamento formal do pensamento, a não-contradição, que sua existência seja pressuposta de modo *a priori* e necessário pela razão finita. A coisa em si sustenta-se como uma alteridade real e necessária mediante a finitude do entendimento, finitude que, paradoxalmente, significa a limitação e carência da razão com respeito a um algo que deve estar posto em si e de modo absolutamente independente desta razão.

Pelo imperativo da necessidade de uma fundamentação rigorosa da concordância entre o juízo e seu objeto (entre a forma e o conteúdo), toda a contingência tem que poder ser, na KrV, domesticada sob a necessidade de leis e princípios. A contingência nunca pertence à forma, mas é um atributo que só pode convir ao conteúdo, à matéria (afinal formar significa justamente pôr sob a necessidade uma certa ordem). Contudo, para a realização do projeto kantiano de fundamentação o conteúdo da experiência tem que poder estar de algum modo determinado a priori. Se agora a crítica por que

passa a razão lhe censura a pretensão de infinitude, por via do que ela poderia descobrir em si ou fora de si um fundamento absoluto do qual forma e conteúdo se originassem e mediante o qual pudesse ser fundada entre esses termos uma concordância *a priori*, ou seja, se pudesse obrigar o conteúdo a uma necessidade absoluta, então à razão, na tentativa de realizar aquela fundamentação, não sobra caminho algum senão fazer o conteúdo da experiência, como mero fenômeno, guiar-se por seus princípios. Um conteúdo, contudo, cujo estofo, ao mesmo tempo que escapa das determinações da forma, é irrelevante para o conhecimento.

O contingente é banido do sistema crítico kantiano (*in mundo non datur casus*) (cf. KANT, 1978, B 280/A 228) pelo mesmo ato que apaga a coisa em si sob a forma que o entendimento prescreve à realidade para poder julgar sobre ela com pretensão de verdade.

O litígio entre crítica da razão e verdade transforma-se numa tensão negativa, porque aquilo que a primeira estabelece e que parece ser o que de mais caro pode ser atribuído ao criticismo, a saber: a sustentação da diferença e por isso a sustentação de uma permanente tensão na referência entre forma e conteúdo, justamente isso, tem de ser dissolvido para a verdade ser satisfeita. A diferença se dissolve na medida em que a necessidade se instala mediante a verdade, a verdade em sentido rigoroso e, afinal, dogmático. Esse conceito conspurca o projeto crítico.

Ainda que na fundamentação crítica kantiana nenhum “o quê” absoluto seja posto como fundamento, a completude de que carece a satisfação da noção kantiana de verdade põe para a fundamentação, que cabe à especulação teórica da KrV, a exigência de uma determinação completa da relação entre juízos e objetos, o que conduz a que a exposição do “modo como” o fundamento funda seja a dissolução daquela diferença que sustenta o próprio horizonte do criticismo.

### ***Aggiornamento conclusivo***

Percorrer com Kant e a partir do Esquematismo Transcendental o caminho da tentativa de fundamentação da referência objetiva de nosso conhecimento judicativo a objetos e revisitar as inquietações intelectuais que me motivaram no fim da década de oitenta, agora no confronto explícito com a filosofia de Strawson, permite-me um *aggiornamento conclusivo*. A noção de verdade que Kant pressupõe na KrV é rigorosa demais para permitir um desfecho favorável ao criticismo em seu confronto com o dogmatismo. Se aceitarmos a pergunta cética em termos absolutos, a dúvida se eleva a uma altura tal que não é mais possível escapar do labirinto circular da fundamentação e o idealismo se impõe, tal como suspeitava Schelling, mas, também Strawson e, muito antes dele, Hume. O ceticismo humeano, tal como o interpreto, nega uma fundamentação última do conhecimento, mas não o conhecimento ele mesmo. Conhecemos. Isso é um fato e devemos partir daí. Strawson acreditava que era preciso explicitar nossos pressupostos, não demoli-los. Sua metafísica descritiva e a metafísica científica que ele viu na filosofia crítica de Kant estariam a serviço dessa tarefa. Estou de acordo. E com Kant, reafirmo que somente a via crítica continua aberta. E ela conduz às ciências. Se, no entanto, a tarefa de expor as condições de possibilidade de nosso conhecimento tem de se tornar científica, então a epistemologia ou a teoria do conhecimento tem de ser praticadas no âmbito das ciências e a filosofia crítica leva a um naturalismo. Strawson parece ter visto as coisas desse modo. Por caminhos que seria trabalhoso mapear inteiramente, minha trajetória filosófica trouxe-me também ao naturalismo. Sei bem, contudo, qual foi o primeiro passo nessa direção. Ele foi dado no confronto com o idealismo transcendental a partir de um rico caldo de cultura filosófica no qual tiveram voz os idealistas alemães, Hume, Heidegger, Strawson, mas também, e de modo não menos notável, os professores que mencionei neste trabalho e que criaram, com suas convicções, preferências filosóficas e rigor técnico o meio ambiente propício para que a minha geração se encontrasse com a filosofia no Brasil.

## Referências

BRITO, A. N. de. *O vóo e o vácuo*. Porto Alegre: UFRGS, 1990. Dissertação de Mestrado.

BROWN, C. *Peter Strawson*. Stocksfield, Acumen, 2006.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (KrV). São Paulo, Abril, 1978.

SCHELLING, F. *Sobre o Dogmatismo e o Ceticismo*. São Paulo, Abril, 1983.

STRAWSON, P. *The Bounds Of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London, Methuen & Co., 1966.

*Ceticismo e Naturalismo: algumas variedades*. Tradução de Jaimir Conte. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.

. “Intellectual Autobiography”. In: *The Philosophy of Peter Strawson*, L. E. HAHN (ed.). La Salle, IL: Open Court. 1998.

. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. New York: Columbia University Press. 1985.

PORCHAT, O. “Bate-papo com estudantes sobre o estudo de filosofia na universidade brasileira” In: *O ceticismo e a possibilidade da Filosofia*. Waldomiro J. Silva Filho (Org.), Ijuí: Unijuí, 1998.

TORRES Filho. R. R. *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo, Edups, 1975.

## O ceticismo e a reconstrução de P.F. Strawson da dedução kantiana das categorias<sup>8</sup>

Pedro Stepanenko

Tradução: Jaimir Conte & Itamar L. Gelain

A interpretação da dedução kantiana das categorias como um argumento anticético foi, durante muitos anos, a interpretação mais difundida acerca do objetivo que Kant persegue nesta parte central da *Crítica da razão pura*.<sup>9</sup> Karl Ameriks, em seu artigo “Recent Work on Kant’s Theoretical Philosophy” (1982), destaca esta interpretação como um ponto consensual no meio de um panorama no qual parecem predominar os desacordos.

Algo deve ser dito – afirma Ameriks – acerca da ideia distintiva que, ao menos desde *The Bounds of Sense*, foi amplamente aceita como aquilo que define o que Kant procurava fazer. Esta ideia é que a dedução transcendental deve ser lida como uma resposta direta ao ceticismo de Hume e que, *grosso modo*, partindo de uma premissa fraca como o fato de que somos seres conscientes, o principal propósito de Kant é estabelecer que há um reino objetivo [isto é o que Strawson chama “a tese da objetividade”] (AMERIKS, 1982, p. 11).

Esta opinião pode ser respaldada nas afirmações que o próprio Kant faz no prefácio aos Prolegômenos. Com efeito, Kant apresenta ali sua metafísica como uma resposta ao ceticismo de Hume e assinala que as dúvidas deste autor sobre a validade objetiva dos conceitos de causa e

---

<sup>8</sup> Retirado de Pedro Stepanenko. *Unidad de la conciencia y objetividad: Ensaio sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*. México: UNAM, 2008, p. 93-103. Foram feitos pequenos ajustes no texto, especialmente no estilo das referências.

<sup>9</sup> Bernhard Thöle (1991) e Patricia Kitcher (1990) criticaram esta interpretação.

efeito foram aquilo que “o despertou do sono dogmático” (AA, IV, p. 260), ou seja, que o fez ver a necessidade de uma justificação da objetividade de todos os conceitos semelhantes a este, que, por sua vez, determinará os limites de sua aplicação legítima. Isso sugere que a dedução deve refutar o ceticismo que põe em dúvida a existência de um mundo objetivo; deve refutar, pois, o cético que põe em questão o conhecimento de objetos pertencentes a um mundo que possui sua própria ordem.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Wolfgang Carl (1989, pp. 146-158) e Bernhard Thöle (1991, pp. 24-35) assinalaram que Kant não entendia o ceticismo de Hume como a posição filosófica que põem em dúvida a existência de um mundo externo, independente de nossas experiências, senão como aquela posição que adota Hume ao considerar que não é possível dar uma justificação racional do princípio de causalidade. Se se adota esta posição diante de todos aqueles conceitos básicos para o conhecimento, como o conceito de causa e efeito, se nega, de acordo com Kant, a possibilidade de uma metafísica, entendida como uma doutrina determinada por conhecimentos *a priori* acerca de objetos. O ceticismo de Hume consistiria, então, em negar a possibilidade deste tipo de conhecimento. De acordo com Kant, Hume caiu neste ceticismo ao reconhecer acertadamente que o princípio de causalidade não é um juízo analítico, o que ele não soube ver foi a possibilidade de um conhecimento sintético *a priori*, sob o qual este princípio se encontra. Kant pretende refutar este ceticismo mostrando que nem todo conhecimento sintético é empírico e que, portanto, aceitar que princípios como o de causalidade são sintéticos não nos obriga a reconhecer sua origem no hábito gerado pela experiência.

O próprio Kant lamenta que Hume não foi compreendido por seus contemporâneos, os quais ignoraram o que Hume realmente colocava em dúvida e provaram “o que jamais lhe havia ocorrido colocar em dúvida” (AA, IV, p. 258). “A pergunta não era se o conceito de causa é correto, útil e indispensável com respeito a todo conhecimento da natureza, pois isso Hume nunca colocou em dúvida, mas se é pensado *a priori* pela razão e, desta maneira, se é uma verdade interna, independente de toda experiência” (AA, IV, pp. 258-259). Esta passagem não só deixa claro o que Kant entendia pelo ceticismo de Hume, também exclui a possibilidade de que Kant o tenha podido associar com o ceticismo que põe em dúvida a existência dos objetos externos e, conseqüentemente, seu conhecimento. Contra esta possibilidade não só fala claramente esta passagem, senão a escassa probabilidade de que Kant conhecesse a seção do Tratado onde Hume aborda o ceticismo com respeito aos sentidos. Ao que parece, Kant não lia em inglês e a primeira tradução para o alemão do Tratado apareceu em 1790 (cf. THÖLE, 1991, p. 26). O que se leu apaixonadamente foi a tradução das Investigações (nas quais Hume não conservou essas reflexões) que apareceu desde 1755.

Mas, se se faz abstração do que Kant entendia pelo ceticismo de Hume, o certo é que a dedução transcendental desenvolve, certamente, ideias que podem ser utilizadas como argumentos contra o cético que põe em questão o conhecimento de objetos da experiência.

Esta interpretação permite entender por que Strawson inicia sua reconstrução da dedução em *The Bounds of Sense* tratando a noção de autoconsciência como “atribuição de uma experiência ou estado mental a si mesmo” (STRAWSON, 1996, p. 98; 1975, p. 88).<sup>11</sup> Se concebemos o cético como alguém que aceita a auto-atribuição de estados mentais e, ao mesmo tempo, rejeita o conhecimento de objetos distintos de nós mesmos, vê-se com clareza por que a dedução transcendental pôde ser concebida como um argumento anticético. Mas, com isso, Strawson desloca o papel central que Kant atribui à chamada “autoconsciência transcendental” e em seu lugar coloca o que em termos kantianos deve entender-se como autoconsciência empírica, e desta maneira elimina a diferença de objetivos entre a dedução transcendental e a refutação do idealismo e faz da primeira um argumento inutilmente complicado que conclui o mesmo que a segunda.

A crítica de Barry Stroud (1968) à concepção dos argumentos transcendentais como argumentos anticéticos introduziu uma nova figura filosófica que estes argumentos devem enfrentar: a figura do convencionalista. Creio que a intervenção desta figura na discussão acerca da dedução transcendental é muito mais útil que a do cético para estabelecer o objetivo específico desta parte central da *Crítica da razão pura*. Creio que a caracterização da dedução transcendental como um argumento anticético impediu ver que, em termos contemporâneos, a melhor caracterização da posição com a qual Kant polemiza é a posição do convencionalista, tal como Stroud a descreve em seu artigo sobre os argumentos transcendentais (STROUD, 1968). A seguir tratarei de justificar esta avaliação.

---

<sup>11</sup> Para apoiar esta leitura, Strawson usa uma citação da tradução da *Crítica* de Kemp Smith, onde este traduz o termo alemão “rechnen” para o inglês “ascribe” (Patrícia Kitcher se equivoca ao dizer que o termo traduzido é “zählen...zu”; cf. 1990, p. 93). Não é esta uma boa tradução, principalmente se levarmos em conta que, neste contexto, o termo “ascribe” compromete o texto com uma leitura particular, que difere consideravelmente de outras que utilizam termos mais neutros como “incluir”, “contar” ou “considerar”.

Segundo Strawson, a tese que Kant defende na dedução é a seguinte: “para que uma série de experiências diversas pertença a uma única consciência é necessário que estejam conectadas de tal forma que constituam uma experiência, estendida temporalmente, de um mundo objetivo unificado” (STRAWSON, 1966, p. 97; 1975, p. 87). Ou seja, para que as nossas experiências formem parte de uma única trajetória individual é necessário concebe-las como experiências de um único mundo, cuja ordem não é estabelecida pela trajetória particular de cada qual. Para defender esta tese, Strawson propõe oferecer argumentos contra aqueles que colocam em dúvida a necessidade de estabelecer uma diferença entre a ordem das experiências e a ordem dos objetos experimentados. Entre aqueles que põem em questão esta diferença poderia encontrar-se o cético, já que este nega a possibilidade de justificar a existência das próprias experiências. O argumento que Strawson oferece para mostrar a necessidade desta diferença adota, como premissa básica, um enunciado que o cético não pode deixar de aceitar: que as experiências estão integradas a uma única consciência; isso pode ser resumido nas quatro etapas seguintes:

- 1) Para que uma série de experiências diversas pertença a uma única consciência é necessário que se apliquem conceitos, como aquele que nos permite reconhecer itens particulares que compõem esta série.
- 2) A aplicação de conceitos às experiências exige que haja uma diferença entre o “componente de reconhecimento” e o item reconhecido. Se não existisse esta diferença, os conceitos não serviriam para reconhecer distintas representações particulares.
- 3) Esta diferença implica “a possibilidade de referir experiências a um sujeito idêntico para todas elas” (STRAWSON, 1966, p. 101; 1975, p. 90), como aquele que aplica os conceitos.
- 4) Mas seria impossível conceber um sujeito idêntico ao qual se atribui todas as experiências se não se aceita que ao menos alguns dos conceitos que utilizamos nos permitem descrever um mundo objetivo

no qual se dá esse sujeito. Ou seja, a ideia de um sujeito idêntico, ao qual se pode atribuir experiências, pressupõe localizá-lo em um mundo espaço-temporal unificado.

Esta última etapa deixa claro que a razão pela qual Strawson interpreta a noção de autoconsciência como auto-atribuição de experiências, nesta primeira parte de sua reconstrução, não é só evitar, como ele a entende, a tese da psicologia transcendental, senão também apresentar a dedução como um argumento anticético. Mas com isso ele deixa de considerar, nesta primeira parte ao menos, uma diferença na qual Kant não cansa de insistir, a saber, a diferença entre autoconsciência empírica e autoconsciência transcendental. Sobre isso voltarei mais adiante. O que quero assinalar agora é como se deve conceber a posição do cético para pretender refutá-lo mediante uma linha argumentativa como a anteriormente esboçada. Esta posição é a de alguém que aceita um âmbito privilegiado de enunciados empíricos, cuja pretensão de conhecimento não põe em questão (aqueles que atribuem experiências a si mesmos) e considera que a pretensão de conhecimento de todos os demais enunciados não pode justificar-se. O que se deve perguntar é se esta é a única maneira de definir a posição do cético ou se não é, antes, uma versão sua bastante debilitada.

Creio que o aspecto mais agudo da crítica de Stroud aos argumentos transcendentais como argumentos anticéticos é precisamente a caracterização que oferece do cético: “o cético – afirma Stroud – sustenta que não se mostrou que a estrutura completa de práticas e crenças sobre cuja base são comumente ‘apoiadas’ as hipóteses empíricas é ela mesma confiável” (STROUD, 1968, p. 242). Esta caracterização adquire maior relevo, na crítica de Stroud, ao ser contrastada com a interpretação que Carnap (1956, p.205-221) oferece em um famoso apêndice de *Meaning and Necessity* acerca do problema que o cético coloca. Para Carnap, o problema que o cético coloca não tem sentido porque exige uma resposta teórica a um problema que é prático. Carnap explica isso distinguindo dois tipos de problemas: as questões internas e as questões externas. As questões internas são aquelas que se colocam no interior de um marco conceitual que

estipula (tácita ou explicitamente) as regras que devem ser seguidas para determinar que valor de verdade tem os enunciados que respondem a essas questões. As questões externas, em contrapartida, perguntam pela validade dessas regras. Mas isso é improcedente se se pretende obter uma resposta teórica, já que só pressupondo essas regras é possível justifica-las teoricamente. Estas últimas questões não são, então, problemas teóricos e, por isso, Carnap sustenta que não têm sentido; só se pode considera-las questões práticas, uma vez que as regras do marco conceitual, dentro do qual podemos falar de enunciados verdadeiros ou falsos, são algo que podemos escolher. Esta é a posição convencionalista de Carnap contra o cético. Diante desta perspectiva, a posição do cético pode ser especificada da seguinte maneira: diferentemente do convencionalista, o cético pensa que colocar em dúvida as regras ou “a estrutura de práticas e crenças”, graças às quais podemos resolver problemas empíricos, é certamente um problema teórico e, portanto, tem sentido, mas ao mesmo tempo sustenta que não pode ser resolvido.

Se agora nos perguntamos se é possível rejeitar a posição cética seguindo a linha argumentativa de Strawson, parece-me claro que há duas respostas opostas. Se o cético aceita que os enunciados nos quais o sujeito se auto-atribui experiências expressam conhecimentos, parece-me correto pretender refuta-lo mostrando a ele que atribuir estados mentais a um sujeito idêntico pressupõe o conhecimento de objetos distintos de nós mesmos.

De fato, isso é o que Kant pretende fazer na “Refutação do idealismo”. Nesta parte da *Crítica da Razão Pura*, Kant assinala que não poderíamos ter conhecimento de nenhum estado mental se não tivéssemos conhecimento de objetos no espaço, já que só estes últimos nos proporcionam a ideia de algo permanente no tempo, em contraste com o qual podemos apreender a fugacidade dos estados mentais. Também se poderia pensar em refutar o cético sem necessidade de privilegiar algum tipo de conhecimento, mostrando a ele simplesmente que as regras que tornam possível atribuímos estados mentais a nós mesmos são as mesmas

que tornam possível atribuir propriedades a qualquer outro objeto. Ao afirmar, na “Estética transcendental”, que o eu empírico não é mais que um fenômeno entre outros, Kant (B 68) dá base a uma resposta desse tipo ao desafio cético. Mas, se aquilo que o cético questiona são as regras mesmas, seria inconsequente apelar à auto-atribuição para refuta-lo. O cético poderia refugiar-se, seguindo a estratégia de defesa que Stroud descreve, colocando em dúvida o valor epistêmico da auto-atribuição e sustentando que ter consciência de uma série de representações não é equivalente à auto-atribuição de estados mentais.

A reconstrução da dedução proposta por Strawson tem, todavia, uma segunda parte, na qual assinala que Kant estabelece as condições suficientes da auto-atribuição e que, portanto, só se apoia numa condição necessária da mesma para defender a tese que lhe interessa, ou seja, que é necessário que nossas experiências estejam conectadas de tal forma que constituam uma experiência de um mundo objetivo unificado para que pertençam a uma única consciência. Talvez esta condição da auto-atribuição seja algo que o cético em sua versão forte tenha que reconhecer, apesar de refugiar-se negando o valor epistêmico da auto-atribuição. Talvez o reconhecimento desta condição permita refutar o cético.

Na segunda parte de sua reconstrução, Strawson enfrenta a suposta tese da dedução precisamente com a objeção segundo a qual Kant não pode mostrar a necessidade de que nossas experiências sejam experiências de um mundo objetivo, uma vez que não dá suficiente peso à auto-atribuição entendida como auto-atribuição de experiências. Se não pode mostrar esta necessidade, então tampouco pode refutar o cético, inclusive em sua versão fraca. Para isso teria que incluir os critérios empíricos de identidade pessoal, os critérios para identificar o sujeito que possui as experiências como um objeto a mais entre outros; mas não faz isso na dedução.

A resposta de Strawson a esta objeção parece sugerir que com ela na realidade se fortalece a posição kantiana, pois a ideia de um mundo objetivo unificado pode mostrar-se como pressuposto de uma das condições de possibilidade da auto-atribuição. O cético, então, teria que

rejeitar uma tese muito mais sólida que aquela que aceita a pretensão de conhecimento da auto-atribuição. Strawson chama a esta condição de “necessária auto-reflexividade de uma experiência”, com o qual se refere à necessária possibilidade de refletir, de pensar, sobre as experiências das quais temos consciência, e identifica esta condição com o que Kant denomina “autoconsciência transcendental”. Desta maneira, Strawson parece devolver a este conceito o papel central que Kant lhe atribui na dedução transcendental. O que se afirma com esta condição é que todas as nossas experiências devem poder ser objeto de uma reflexão que as ordene de tal maneira que componham um percurso subjetivo particular. A auto-reflexividade é, nos termos de Strawson, “a adoção de um ponto de vista”, de uma trajetória. Contudo, isso seria impossível se não pensamos ao mesmo tempo no plano dentro do qual temos um ponto de vista. Esta última observação é um elemento chave da proposta de Strawson para defender a necessidade de pensar um mundo objetivo. A ideia pode ser expressa da seguinte maneira: para pensar ou refletir sobre nossas experiências, devemos manter duas perspectivas, a de um percurso que nossas experiências traçam e a do mundo objetivo no qual se dá essa trajetória. Em um comentário posterior à sua reconstrução do argumento kantiano, Strawson assinala:

a necessidade de salvar o componente re-cognoscitivo numa experiência de absorção em seu sensível acusativo (salvando assim o status da experiência como experiência) é simplesmente idêntica à necessidade de dar lugar, na experiência, ao pensamento da própria experiência. (STRAWSON, 1966, p. 110, 1975, p. 98).

A possibilidade de refletir sobre nossas experiências implica a diferença entre o percurso que essas experiências traçam e a ordem dos objetos experimentados; se não fosse assim viria abaixo a diferença entre os conceitos e os itens reconhecidos pelos conceitos. Isso quer dizer que a necessidade de pensar em um mundo objetivo se apóia finalmente na necessidade de aplicar conceitos às experiências, de tal modo que o

argumento de Strawson que apresentei anteriormente pode ser reformulado da seguinte maneira:

- 1) Para que uma série de experiências diversas pertença a uma única consciência é necessário que se apliquem conceitos, como aquele que nos permite reconhecer itens particulares que compõem esta série.
- 2) A aplicação de conceitos às experiências exige que haja uma diferença entre o “componente de reconhecimento” e o item reconhecido. Se não existisse esta diferença, os conceitos não serviriam para reconhecer distintas representações particulares.
- 3) Para manter a diferença entre o componente re-cognoscitivo dos conceitos e os itens particulares reconhecidos é necessário poder refletir sobre nossas experiências.
- 4) Para refletir sobre nossas experiências é necessário sustentar uma dupla perspectiva: a do percurso que nossas experiências traçam e a do mundo no qual se dá este percurso.

Passemos agora ao cético em sua versão forte e vejamos se é possível refuta-lo adotando a estratégia proposta pelo argumento acima esboçado. O cético não poderia negar que podemos pensar sobre nossas experiências, e se é possível mostrar que isso pressupõe adotar uma dupla perspectiva (por um lado, uma descrição da ordem objetiva, por outro, uma descrição de um percurso que nossas experiências traçam), caberia abrigar novas esperanças de refuta-lo. O cético pode por em dúvida as regras com as quais operamos atualmente para construir esta dupla perspectiva, mas talvez tenha que reconhecer que, quaisquer que sejam as regras que utilizamos, estas devem nos servir para traçar a trajetória de nossas experiências no plano de um mundo objetivo. Isso parece colocar o cético numa situação difícil, mas o que o cético sustenta em sua versão forte é que as regras que utilizamos para justificar enunciados empíricos podem expressar-se na forma de enunciados ou implicam necessariamente enunciados que devem ter um valor de verdade e, por isso, considera que colocá-las em dúvida é uma

questão teórica. O problema é que não podemos determinar este valor de verdade, não podemos saber se correspondem ao que são as coisas na realidade. O cético não teria inconveniente em aceitar que necessitamos duas ordens de representações inclusive para poder pensar em nossas experiências; o que seguiria colocando em dúvida é se os critérios que utilizamos para falar de objetos nos servem para saber como são as coisas independentemente de nossas experiências. O cético pode aceitar a necessidade de pensar um mundo objetivo, independente de nossas experiências, mas isso não significa que para ele realmente exista esse mundo. A defesa do cético inclusive pode converter-se em uma séria objeção contra o sistema kantiano, pois poderia atacar sustentando que Kant confundiu a necessidade de pensar conforme a uma regra com a verdade do enunciado que implica esta regra.<sup>12</sup>

De acordo com Strawson, a defesa da tese que sustenta a dedução parece que somente nos conduz ao estabelecimento de uma necessidade subjetiva, no sentido de algo necessário para o pensamento. E isto não parece incomodar ao cético, mas sim ao convencionalista, pois este último considera que as regras básicas que determinam o jogo de proposições verdadeiras e falsas é algo que podemos escolher e, portanto, pressupõe que pode haver alternativas entre as quais escolher. O que se obteve querendo refutar o cético é a defesa de uma estrutura necessária que exige pensar em termos de objetos para poder garantir a unidade da consciência. Isto significa que se queremos fazer que a dedução polemize com uma posição filosófica, a melhor maneira de caracterizar esta posição é identificando-a com a posição do convencionalista, tal como a descreve Stroud (1968), baseando-se na crítica de Carnap ao desafio cético. A influente interpretação de Strawson, que tende a visualizar na dedução um argumento anticético e trata a autoconsciência como auto-descrição de experiências,

---

<sup>12</sup> O convencionalista também poderia atacar a posição kantiana na mesma direção. Mas acrescentaria que tanto o cético como Kant estão errados ao considerar que as regras implicam enunciados que podem ter um valor de verdade. Todavia, a crítica que pode obter-se da reconstrução de Strawson contra o convencionalista não tem por que incluir essa premissa, segundo a qual as regras implicam enunciados. Daí que dirigir a reconstrução de Strawson contra o cético é debilitar a posição kantiana, pois o faz lidar com esta objeção.

tem impedido de ver com clareza esta opção. Todavia, creio que alguns autores como Stephan Körner (1969, p.231), têm identificado acertadamente o objetivo da dedução assinalando que pretende argumentar a favor da unicidade (qualidade de ser único) de um esquema conceitual. De fato, se alguém se aproxima à dedução sem preconceitos, cedo ou tarde sobressai uma tese que pode ser formulada da seguinte maneira: “para que seja possível integrar uma pluralidade de experiências numa única consciência é necessário assimilar a informação que recebemos num único esquema conceitual”. Certamente que este esquema conceitual é aquele que exige pensar em termos de objetos e por isso, parece que Kant polemiza com o cético. Todavia, a famosa afirmação da dedução, conforme a qual a unidade do objeto não pode ser mais que a unidade formal da consciência (KANT, A 105), deixa claro que não é com o cético com quem a dedução tem que disputar, mas com qualquer posição filosófica que sustenta que pensar em termos de objetos não é mais que uma alternativa entre outras. Na filosofia contemporânea, o convencionalista é quem adota esta posição. Daí que a brilhante reconstrução que Strawson ofereceu deste argumento kantiano adquira seu verdadeiro significado se a concebemos como um argumento anti-convencionalista.

## Referências

AMERIKIS, K. Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy. *American Philosophical Quarterly*, v. 19, n. 1, 1982, p.1-24.

CARL, W. Der schweigende Kant. *Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*. Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht, 1989.

CARNAP, R. *Meaning and Necessity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1956.

KANT, I. Kritik der reinen Vernunft (KrV). In: *Gesammelte Schriften*. Berlin: Ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1911 (citado como AA).

\_\_\_\_\_. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. In: *Gesammelte Schriften*. Berlin: Ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1911 (citado como AA).

KITCHER, P. *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford University Press, 1990.

KÖRNER, S. The Impossibility of Transcendental Deductions. In: BECK, J. S. *Kant Studies Today*. La Salle: The Open Court Library of Philosophy, 1969.

STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Londres: Methuen, 1966 [Tradução para o espanhol: Strawson 1975].

STROUD, Barry. Transcendental Arguments. *The Journal of Philosophy*, v. 65, n.9, 1968, p.241-256.

THÖLE, B. *Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur*. Berlin: W. De Gruyter, 1991.

## Dedução Transcendental e Ceticismo

Marco Antonio Franciotti

### A estrutura de prova da dedução transcendental das categorias

Tem sido quase um lugar comum entre os comentadores de Kant a ideia de que a Dedução Transcendental das categorias<sup>13</sup> – de agora em diante a chamarei apenas de *Dedução* – pode ser dividida em duas partes principais. A primeira composta dos parágrafos de 15 a 21, e a segunda composta dos parágrafos de 22 a 26 (cf. Henrich 1969; Allison 1983; Hymers 1991 e Johnson 1995; *et allia.*). Essa divisão parece ser encorajada pelo próprio Kant, pois no parágrafo 21 ele afirma que até então “um início é feito de uma *dedução dos conceitos puros do entendimento...*”, (KANT, B 144) o que sugere que um outro movimento, que começa no parágrafo 22, é adicionado ao argumento geral da *Dedução*. Apesar dessa divisão amplamente aceita, no entanto, há pouca concordância com respeito ao papel que essas partes desempenham. Procurarei mostrar, de um lado, que a *Dedução* não é concebida por Kant como um argumento contra o cético. Contrariamente ao que Strawson argumenta. De outro lado, mesmo se concordássemos com Strawson, argumentarei que a *Dedução* só poderia ser introduzida no debate sobre o ceticismo na medida em que, através da segunda parte, ela recorre aos resultados da Estética Transcendental para garantir o pano de fundo idealista transcendental em nossa concepção mais geral do mundo exterior.

---

<sup>13</sup> Seguirei aqui a maioria dos intérpretes, principalmente Henrich, e considerarei apenas a segunda edição da *Dedução*.

Levando em conta os resultados dessa análise, eu comentarei algumas abordagens do papel desempenhado por essas duas partes da *Dedução*. Contra Henrich, afirmarei que é incorreto sustentar que apenas na segunda parte Kant trata de intuições não-sintetizadas. Contra Allison, eu discordarei de sua distinção entre as noções lógica e ‘forte’ de objeto. Ao mesmo tempo, eu me oporei ao ponto de vista de Strawson a respeito das intenções gerais da *Dedução* como um todo. Mais precisamente, argumentarei que, na *Dedução*, Kant não está defendendo que a experiência dos objetos distintos de nós ou dos nossos pensamentos é pré-condição da auto-atribuição de experiências; antes, Kant se esforça em mostrar que a unidade da apercepção é a pré-condição de toda a experiência, incluindo aquela de objetos distintos de nós. Por esta razão, Strawson está equivocado ao afirmar que a *Dedução* pode ser vista como um argumento anti-cético. Na verdade, a *Dedução* é antes um argumento destinado a estabelecer que a experiência só pode ser concebida como governada por leis. Assim considerada, a única importância anti-cética da *Dedução* residirá no fato de que, uma vez que a experiência é vista como necessariamente governada por leis, o cético não pode consistentemente supor que a experiência pode ser de outra maneira.

Na primeira parte da *Dedução* Kant introduz a noção de apercepção pura como unificador originário para a constituição de qualquer conjunto de representações. O argumento, em linhas gerais, considera o que poderia resultar ao lidarmos com representações enquanto um amontoado de elementos não conectados, independentes e sem qualquer coerência. A conclusão é simples: a série não poderia ser constituída. A idéia de uma sucessão de representações – como um filme e as cenas que o compõem –, quaisquer que sejam, requer a idéia de uma unidade que as reúna. Em contrapartida, se não podemos conceber uma série, não podemos igualmente conceber seus elementos, uma vez que eles são sempre itens de uma série. Tal como os itens de qualquer sucessão, as representações têm que ser sempre consideradas como pertencendo à sucessão que constitui a minha experiência. Assim, a experiência pressupõe a unidade de seus elementos entre si, i.e., a unidade das representações. Se não levarmos essa

pressuposição em conta, nossa concepção da experiência entra em colapso e, conseqüentemente, a própria concepção de representação deixa de fazer sentido. Ora, dizer que as representações tenham que pertencer à sucessão de minha experiência a fim de serem caracterizadas como representações é dizer que essas representações, para serem consideradas como tais, têm que ser consideradas desde o início como minhas. Isso quer dizer que, se eu tenho que considerar a minha experiência, devo primeiramente ser capaz de me tornar ciente de todos os itens ou representações que podem formar o seu todo, i.e., eu tenho que pensar essas representações como pertencentes a mim. Considerando mais uma vez o exemplo do filme, antes de procurar pela estória que constitui o filme, eu tenho que considerar todas as suas partes ou imagens como sendo apresentadas numa única tela, i.e., eu tenho que pressupor que as representações estão de algum modo unificadas. Isso significa que a unidade de representações tem que ser pensada como logicamente precedendo essas mesmas representações (KANT, B 132).

Melhor dizendo, só posso pensar uma série de imagens se eu pressupuser que essas imagens sejam mostradas numa tela única, do contrário não haverá percepção de uma série, i.e., do contrário desde o início a consciência dessas imagens será bloqueada. Representações espalhadas, tal como na abordagem de Hume da mente, comprometeria a própria idéia de representação porque elas não mostrariam nenhuma unidade, nenhuma conexão, nenhuma consciência delas e, portanto, elas “não seriam nada para nós” (KANT, A 112; cf. B 299). Representações não pertenceriam a qualquer experiência que eu pudesse possivelmente ter, e “conseqüentemente estariam sem objeto, meramente um livre jogo de representações, muito menos que um sonho”. (KANT, A 112, o itálico é nosso; cf. B 299). Eu jamais posso estar consciente de uma representação senão unicamente na medida em que estiver consciente de tal representação como minha ou, nas palavras de Kant, somente na medida em que eu “tenha diante” de meus “olhos a identidade” desse ato (KANT, A 108).

Tendo estabelecido a unidade sintética da apercepção como condição necessária da experiência, Kant apresenta-nos a segunda parte da Dedução.

O conhecimento empírico é mostrado como “realmente fluído” das categorias (KANT, B 148, 150-1. passim), i.e., que as categorias têm realidade objetiva, o que significa que elas “devem necessariamente se relacionar aos objetos” (KANT, B 121). Essa leitura é confirmada pela abordagem kantiana da unidade do espaço e do tempo apresentada na Estética Transcendental vis-à-vis a unidade da apercepção. De acordo com Kant, o ponto de conexão entre essas unidades é a faculdade de imaginação e sua capacidade de síntese. Uma vez que é por meio dela que representamos na intuição um objeto que não está presente a nós, essa faculdade permite-nos formar a idéia de uma série de elementos que ou precedem ou sucedem o item que está realmente presente num certo momento. Se assim é, sem a síntese da imaginação, nós jamais chegaríamos à conclusão de que o espaço e o tempo são intuições *a priori*. De acordo com a Estética Transcendental, o espaço e o tempo são considerados dessa forma porque, diferentemente dos conceitos, são unidades que precedem as suas partes. Esse todo, no entanto, não é realmente dado na intuição como objeto. O que é realmente dado, poderíamos dizer, é uma porção do todo. Mas só podemos representar essa porção considerando-a como elemento da série (ou elemento do todo), i.e., considerando-a como estando em conexão com outros membros que a antecedem ou a sucedem. Ora, a partir dos resultados da primeira parte da *Dedução* é possível dizer que a unidade da apercepção deve ser pensada como combinando ou conectando os itens de modo a constituir uma série qua série. Portanto, a unidade da ordenação espaço-temporal ela mesma deve ser pensada como sendo possível por intermédio da unidade da apercepção. Em vista disso, a segunda parte pode ser vista como dependente da primeira parte. Finalmente, uma vez que nenhum objeto perceptível (empírico) pode ser dado a nós a não ser na medida em que estiver submetido às formas do espaço e do tempo, qualquer cognição de objetos empíricos que possamos ter é, no final das contas, um produto do entendimento. Como Kant coloca “toda síntese, mesmo aquela através da qual a própria percepção é possível, depende das categorias... e [as categorias] portanto são válidas *a priori* para todos os objetos da experiência” (KANT, B 161). Disso Kant infere que a *Dedução*

argumenta em favor da legitimidade das categorias como condição necessária das regras constitutivas do nosso conhecimento empírico.

Existe uma grande controvérsia no que diz respeito a essas duas partes. Alguns comentadores, como Walker, por exemplo, lêem a Dedução através da teoria kantiana do juízo kantiano (cf. WALKER, 1978). Essa interpretação parece ser autorizada pelo próprio Kant (cf. KANT, 1970, p. 475; Ak. II p. 376 e Ak. XX, p. 271). Ela faz com que Walker diminua a importância da segunda parte.<sup>14</sup> Outros sustentam que essa segunda parte é necessária porque ela contempla alguns pontos não cobertos pela primeira. Henrich, por exemplo, considera que o apelo de Kant à unidade da estrutura espaço-temporal é necessária porque, enquanto na primeira parte Kant lida com as intuições (i.e., os elementos da série) como já unificados, na segunda parte ele lida com intuições que ainda não foram unificadas (HENRICH, 1969; AMERIKS, 1978, p.285). Allison, por sua vez, argumenta que, enquanto a primeira parte lida com uma noção lógica de objeto, a segunda parte lida com uma noção 'forte' (weighty) de objeto (ALLISON, 1983). A meu ver, a primeira parte desempenha um papel crucial. No entanto, se nos restringirmos a ela, poderemos estar sujeitos à seguinte objeção. Pode-se muito bem concordar que toda representação deva se conformar às categorias, mas disso não se segue que a unidade encontrada no objeto empírico seja produzida pela unidade da apercepção. É possível se conceber que os objetos se apresentem a nós com uma unidade pré-estabelecida que de algum modo se ajusta à unidade da apercepção, aproximando-nos da metafísica leibniziana. Isso transformaria a primeira parte da Dedução num mero reconhecimento de que toda unidade deva pressupor a unidade da apercepção. Se assim fosse, ainda haveria a possibilidade de que a série de representações que nos dá os objetos empíricos seja unificada por outros meios que não a unidade da apercepção, embora de algum modo a unidade do objeto acabe correspondendo à unidade da apercepção. Se a unidade da série empírica fosse constituída independentemente das categorias, embora se ajustando a

---

<sup>14</sup> De fato, Walker trata dessas duas partes mais explicitamente em um artigo posterior (cf. WALKER, 1985, p. 23).

ela por mera coincidência, ainda seria possível pensar que o objeto dos sentidos não é necessariamente regulado pelas categorias, i.e., que o objeto não é constituído por elas. Nesse caso, nós voltaríamos ao realismo transcendental, ou a doutrina de que os objetos são constituídos independentemente da nossa capacidade cognitiva. Se a realidade é vista como possuindo características independentes de nós, estaremos enfrentando o problema insolúvel de ajustá-la às nossas condições intelectuais. Com o propósito de impedir que tal dificuldade surja, Kant adiciona a segunda parte. Assim, Kant pode ser visto como defendendo que a verdade do idealismo transcendental, estabelecida na Estética Transcendental, tem que ser levada em conta se quisermos nos livrar do realismo transcendental de uma vez por todas.

Nesse sentido, a Segunda parte da Dedução sugere, em sintonia com a primeira, que a unidade da série de representações empíricas, como qualquer outra série, está submetida à unidade da apercepção precisamente porque essa unidade, por meio das categorias, torna a própria unidade do espaço e do tempo possível. A unidade da apercepção se apresenta como constituindo a estrutura espaço-temporal unicamente no interior da qual os objetos dos nossos sentidos podem ser encontrados. Esse é o golpe de misericórdia no fenomenalismo. A noção de objeto empírico é necessariamente dependente das condições intelectuais (e não meramente sensíveis). O objeto não é simplesmente dado nos sentidos, como querem os fenomenalistas (HENRICH, 1969, p.657). É por isso que Kant afirma que, “a combinação não está nos objetos, e não pode ser tomada de empréstimo deles” (KANT, B 134). Isso quer dizer que mesmo a unidade do espaço e do tempo, apresentada e argumentada na Estética Transcendental, é ela mesma submetida à unidade sintética da apercepção. Esse passo é crucial para o sucesso da Dedução, pois oferece a peça final do idealismo transcendental. A idealidade do espaço e do tempo não é suficiente para dar sustentação ao idealismo proposto por Kant. É necessário que a faculdade intelectual, ou o entendimento, produza a unidade indispensável para a construção do objeto do conhecimento. Nesse

sentido, a visão strawsoniana geral de impugnar o idealismo transcendental,<sup>15</sup> principalmente no que concerne à Dedução, é insustentável. Essa parte da *Crítica da Razão Pura* só pode ser concebida tendo-se como pano de fundo o idealismo transcendental.

Tendo em mente essas considerações, é oportuno mencionar que a ênfase de Kant no papel da unidade da apercepção aponta uma diferença importante entre a Dedução na primeira edição – que chamarei de Dedução-A – e a Dedução na segunda edição – que chamarei de Dedução-B. Embora Kant indique a subordinação de todas as sínteses à unidade da apercepção na Dedução-A (KANT, A 106-7), ele não deixa claro se a unidade do objeto é ou não produzida pela unidade do entendimento. Nesse sentido, ele encoraja a visão de que o que é dado na sensibilidade já está unificado. A evidência para isso pode ser encontrada em sua insistência, especialmente na primeira edição da *Crítica da Razão Pura* como um todo, de que o fundamento das representações empíricas é algo = X (pois é desconhecido) ou, como ele próprio denomina, de objeto transcendental (KANT, A 109, 250 e B 236, 333, passim). O que é bastante problemático nessa noção é que um algo = X seja já chamado de objeto e, como tal, deva ser concebido como já possuindo algum tipo de unidade. Isso introduz a idéia de um objeto pré-conceitualizado, ou um objeto constituído logicamente antes do trabalho do entendimento. Entretanto, de acordo com Kant, o objeto só pode ser visto como o resultado do trabalho tanto da sensibilidade quanto do entendimento (KANT, B 314). É plausível, pois, afirmar que, devido a esse aspecto problemático, muitas das referências ao objeto transcendental são retiradas da segunda edição, e que o papel do entendimento como o produtor de qualquer tipo de unidade, mesmo aquela do espaço e do tempo, é adequadamente considerada e enfatizada na segunda parte.<sup>16</sup> De fato, a Dedução-B refere-se ao que é dado nos sentidos

---

<sup>15</sup> Vale lembrar que, embora considere a Dedução como um argumento anti-cético, Strawson também afirma que ela não é bem sucedida.

<sup>16</sup> A referência ao desaparecimento da concepção de objeto transcendental na Dedução-B é feita por Meyer, embora ele interprete a diferença entre as duas versões da Dedução muito diferentemente (MEYER, 1992, p. 218). Allison também nota esse ponto ao discutir a parte da *Crítica* chamada 'O Fundamento da Distinção de todos os Objetos em geral em

como apenas um múltiplo da intuição à espera da atividade sintética do entendimento a fim de ser transformado em objetos de conhecimento. Somente mediante tal atividade é que o múltiplo é tornado objetivo. A fortiori é equivocado afirmar, como faz Henrich, que na primeira parte da Dedução-B Kant lida com intuições que já foram sintetizadas, enquanto que na segunda parte ele lida com intuições não sintetizadas (HENRICH, 1969, p.645). Embora seja correto afirmar que a primeira estabelece que, se há unidade, então o unificador (a unidade da apercepção) deve ser pressuposto, não é correto omitir o fato de que isso é assim somente porque tal unidade é o que pela primeira vez forma a série qua série. Desse modo, a primeira lida com intuições ou representações já unificadas. Para Kant, intuições não unificadas, como já enfatizamos, “não são nada para mim”. A ideia humeana de intuições não unificadas, ou um feixe de percepções, mina as bases da própria ideia de representação.

Da mesma forma, também temos que descartar a distinção de Henrich segundo a qual, enquanto a primeira parte mostra que todos os objetos da intuição estão submetidos às categorias, a segunda parte mostra como isso é assim.<sup>17</sup> Embora Henrich corretamente nos aconselha a não confundir essa distinção com aquela entre as partes objetiva e subjetiva da Dedução-A, ele deixa de notar que, ao nos apresentar a unidade da apercepção, a primeira parte responde não apenas a questão do que, mas também a questão do como. É somente com base na primeira parte que Kant torna claro, na segunda parte, a dependência do nosso conhecimento empírico à unidade da apercepção. Em vista disso, é possível afirmar que Kant se refere à primeira parte como apenas um início da Dedução, pois o ponto de chegada tem que residir no conhecimento empírico, não no conhecimento em geral.

Também é equivocado afirmar, como faz Allison, que a diferença entre a primeira e segunda partes reside no fato de que elas lidam, respectivamente, com uma noção lógica e forte de objeto. Primeiramente,

---

Fenômeno e Númeno' (1983, p. 246).

<sup>17</sup> Kitcher parece indicar o mesmo ponto quando ela diz que, através do argumento do parágrafo 26, Kant pretende “realmente demonstrar um papel importante das categorias na cognição” (1990, p. 164; o itálico é nosso).

Kant não pode estar fazendo um uso meramente lógico da noção de objeto na primeira parte, pois a unidade da apercepção é apresentada como um unificador de intuições em geral. A noção kantiana de intuição (sensível), humana ou não, requer a presença imediata do objeto intuído (KANT, A 95). Além disso, a abordagem de Allison se enfraquece consideravelmente quando ele recorre a uma distinção linguística para fortalecer o seu ponto de vista. Ele afirma que Kant usa o termo Objekt no sentido lógico e o termo Gegenstand no sentido forte. No entanto, no parágrafo 17 – portanto, na primeira parte – Kant define um Objekt como um “espaço determinado”, portanto usando esse termo não meramente num sentido lógico. Igualmente, numa nota de rodapé ao parágrafo 21, Kant afirma que a primeira parte da Dedução trata da “unidade da intuição pela qual um objeto (Gegenstand e não Objekt) é dado”. Finalmente, no parágrafo 26 – portanto na segunda parte – Kant se refere à primeira parte como tendo provado a aplicação das categorias para “os objetos (Gegenstände) de uma intuição em geral”. Assim sendo, a consideração linguística de Allison carece de suporte textual e compromete o seu ponto de vista geral sobre a *Dedução*.

Essas considerações sobre a estrutura de prova da *Dedução* permitem-nos compreender mais claramente as reais intenções de Kant. Sendo assim, podemos agora analisar o ponto de vista de Strawson sobre a *Dedução*. É o que farei a seguir.

## Ceticismo e conhecimento objetivo

De modo geral, o debate engendrado por Strawson assume que o desafio cético consiste em requerer uma justificação a partir da qual podemos estar seguros de que os objetos sensíveis são independentes de nós. Na terminologia kantiana, o cético pode ser visto como investigando as bases filosóficas sobre as quais o realismo empírico pode ser justificado. Kant afirma que, enquanto o realismo transcendental conduz-nos ao idealismo empírico – ou a doutrina de que os objetos sensíveis nada são senão estados

mentais –, o idealismo transcendental leva-nos ao realismo empírico, que é o ponto de vista segundo o qual os objetos do mundo empírico são independentes de nós (KANT, A 368-370).

Se levarmos em conta o que até agora foi dito, veremos que é equivocada a tese Strawsoniana de que a *Dedução* – assim como a *Crítica da Razão Pura* como um todo – é um argumento dirigido contra uma forma de ceticismo mas que pode e deve ser considerada independentemente do idealismo transcendental como suporte.<sup>18</sup> Para mostrarmos isso, vejamos o que o cético teria a dizer face à leitura que estou propondo da *Dedução*. Será que ele poderia consistentemente sugerir, de um modo humeano, que nossas mentes são meras coleções de percepções? Ora, como já foi indicado, uma vez que a eliminação de todos os tipos de conexões entre representações implica na negação da própria idéia de uma unidade entre elas, e uma vez que sem essa unidade as representações não poderiam ser consideradas como tais, segue-se que, de acordo com Kant, a idéia de uma coleção totalmente caótica de representações é incompatível com a própria idéia de representação. A pressuposição da unidade da apercepção é uma condição *sine qua non* para as representações serem representações para nós. Se a idéia de representações auto-subsistentes de objetos, i.e., representações que não são pensadas por mim, for admitida, o cético será sempre capaz de objetar a uma justificação do nosso conhecimento empírico. Isso porque ele pode recorrer à concepção realista transcendental do mundo exterior e, por meio dela, supor que os objetos sejam previamente dados ou constituídos completamente à parte de nossos recursos cognitivos. Nesse caso, a exigência idealista transcendental de que o objeto de conhecimento seja um resultado da aplicação de nossas faculdades cognitivas será comprometido.

Além disso, uma vez que a unidade da apercepção engendra diferentes tipos de unificação de representações, de acordo com certas regras expressas *a priori* pelas categorias, e uma vez que sem essas regras

---

<sup>18</sup> Cf. Strawson 1966, pg. 6 et allia). Já mostrei em artigos anteriores que a estratégia kantiana contra o cético é indireta, isto é, que ele nega ao cético o pano de fundo do realismo metafísico unicamente contra o qual suas dúvidas fazem sentido (cf. FRANCIOTTI, 1995a e 1997).

conceituais nenhuma série de itens, e portanto nenhum conhecimento, é possível, nosso conhecimento em geral tem que ser pensado como necessariamente regulado por leis. Se assim é, o cético não pode supor que nossa concepção do mundo exterior poderia ser diferente, ou que a realidade possa muito bem ser governada por diferentes princípios ou regras de conexão (e.g., causalidade). Assim, não concordo com Ameriks, por exemplo, que interpreta a *Dedução* meramente como “um dispositivo sofisticado de análise conceitual”, sem qualquer importância ao desafio cético (cf. AMERIKS, 1978, p.273).

O segundo problema que o cético pode levantar é mais complicado. Ele pode me fazer lembrar que, se estou sonhando, por exemplo, um cavalo alado branco subitamente se torna vermelho e logo depois se transforma num centauro, e assim por diante, não obstante todas as outras possíveis variações, eu tenho ainda que pressupor que eu estou tendo essa experiência onírica, mesmo se eu não estiver ciente de que estou sonhando. Que mesmo em nossos sonhos a unidade da apercepção esteja já pressuposta parece ser também a visão de Kant. Essa é uma leitura plausível da passagem já citada, segunda a qual, sem a unidade da apercepção, as representações seriam “menos do que um sonho” (KANT, A 112). É plausível dizer que uma série de imagens oníricas é não apenas compatível com a idéia da unidade da apercepção, mas também a pressupõe. Isso sugere que o cético pode aceitar a idéia de tal unidade mas ao mesmo tempo sustentar que a questão da justificação do nosso conhecimento tem ainda de ser respondida. O apelo de Kant ao idealismo transcendental na segunda parte da *Dedução* parece realizar tal tarefa, mas apenas sob a condição de que essa forma de idealismo já foi anteriormente validada (na *Estética Transcendental*). Se isso é assim, então a *Dedução* não pode ser vista como um argumento dirigido contra o cético, a partir do qual se prova a realidade empírica dos objetos do nosso conhecimento, como o cético exige que façamos. Assim, se nos limitamos somente à *Dedução*, sem considerar a abordagem acerca das bases do idealismo transcendental, o cético será capaz de conceder não apenas a necessidade da unidade da apercepção, mas também que nossa experiência deva ser

concebida como governada por leis (através das categorias), sem necessariamente conceder que essa experiência seja de um mundo exterior distinto de nossos pensamentos.

De acordo com a *Dedução* podemos dizer que, admitindo-se que o nosso conhecimento empírico é mais do que um conjunto de proposições que afirmam meros estados de consciência, i.e., admitindo-se os resultados da Estética Transcendental como válidos, segue-se que não há outro modo de conhecer os objetos da intuição sensível senão através das categorias. Eu tenho que pensar um mundo distinto de nossos pensamentos se quero obter conhecimento dele, mas isso não significa necessariamente que o nosso conhecimento de um mundo distinto de nosso pensamento seja o caso. Mesmo em sonhos ou alucinações eu tenho que pensar entidades oníricas como centauros e cavalos alados como coisas que eu observo e considero como distintas de mim mesmo.

Assim, de posse apenas da *Dedução*, o máximo que podemos retirar do cético é um compromisso segundo o qual, se é o caso que tenho experiência de um mundo exterior, eu preciso pensá-lo como governado por leis. Claramente, isso não é uma justificação do nosso conhecimento empírico. Ainda não foi provado que as representações empíricas apresentam o mundo exterior como tal, i.e., se podemos ser realistas empíricos. Um outro passo tem que ser dado a fim de neutralizar o assalto cético, qual seja, o de mostrar que o que se apresenta a nós nos sentidos é de fato independente de nós.

O meu ponto não é que a *Dedução* fracassa contra o cético; o meu ponto, antes, é que ela não é concebida por Kant como desempenhando o papel anti-cético que alguns de seus comentadores procuram evidenciar. Essa tese é equivocada não apenas porque em nenhum lugar da *Dedução* Kant a formula; ela é equivocada também porque a tarefa de neutralizar o cético é realizada indiretamente através da elaboração do idealismo transcendental e, diretamente, através da explicitação das conquistas do idealismo transcendental na Refutação do Idealismo (KANT, B 274), onde Kant explicitamente afirma as suas intenções em relação aos pontos de

vista de Berkeley e Descartes. Contrariamente ao que Strawson e outros defendem, sustento que Kant não está procurando provar que a unidade da apercepção somente é possível mediante a pressuposição da existência de um mundo exterior (cf. STRAWSON, 1966, p. 98, passim; BENNETT, 1966, p. 131; WOLFF, 1963, p. 277; PATTEN, 1976, p. 556, et allia.). Na verdade, Kant se esforça em elaborar uma prova meramente da validade objetiva das categorias, i.e., a sua aplicabilidade a objetos, e por meio disso para dar um passo fundamental em direção à determinação das condições *a priori* discursivas da experiência através do restante da Analítica Transcendental.

Em outras palavras, Strawson afirma que a unidade da apercepção requer que concebamos objetos no sentido forte. Em suas próprias palavras, a unidade “de diversas experiências numa única consciência requer experiência de objetos” (STRAWSON, 1966, p.98). No entanto, de acordo com a minha interpretação da segunda parte da Dedução, essa unidade é antes pressuposta, e não estabelecida ao pensarmos objetos no sentido forte. Parece, então, que Walker está correto quando ele diz que Strawson inverte a linha mestra geral da Dedução. O que Strawson toma como conclusão é, de fato, uma premissa, isto é, que temos experiência de objetos no sentido forte (cf. WALKER, 1978, p.76). Além do mais, mesmo que admitamos a inversão de Strawson, ainda somos obrigados a objetar à sua abordagem, pois ela não considera a unidade da apercepção como unidade da atividade pensante, mas como a unidade do sujeito, ou “a simples consciência” (STRAWSON, 1966, p.97). Se assim é, e uma vez que ele rejeita a abordagem kantiana do sujeito transcendental, Strawson parece estar falando da auto-consciência empírica. Isso, porém, é um grande equívoco e Kant mesmo toma cuidado em distinguir a auto-consciência pura da empírica. Como diz Bird, o ponto de vista de Strawson “sugere uma construção empirista da identidade transcendental que é bastante estrangeira à posição de Kant na Dedução...” (1974, p.12).

## Considerações finais

Strawson e outros conferem à *Dedução* uma tarefa diferente daquela efetivamente concebida por Kant. A tarefa da *Dedução* é a de garantir que as categorias são aplicáveis aos objetos dos sentidos em geral e que não têm nenhum outro uso a não ser esse. Sem dúvida, a *Dedução* desempenha um papel na construção de uma epistemologia opaca ao assédio cético, mas ela só pode ser bem sucedida no quadro geral da *Crítica da Razão Pura*, e conforme o idealismo transcendental. Curiosamente, o próprio Strawson deixa essa possibilidade em aberto quando, após discutir a tese da objetividade na *Dedução*, ele afirma que “a noção de objetividade não é claramente afirmada até que os Princípios sejam alcançados. É necessário antecipá-los...” (STRAWSON, 1966, p.98). Por fim, como procurei mostrar ao longo deste capítulo, a discussão sobre a estrutura de prova da *Dedução* pode realçar ainda mais as reais intenções de Kant nessa parte crucial da primeira *Crítica*.

## Referências

- ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven: Yale University Press, 1983.
- AMERIKS, K. 'Kantian Idealism Today', *History of Philosophy Quarterly*, 9, 1992, pp. 329-342.
- \_\_\_\_\_. *Kant's Theory of Mind*, Oxford: Clarendon, 1982.
- \_\_\_\_\_. 'Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument', *Kantstudien* 69, 1978, pp. 273- 287.
- BENNETT, J. *Kant's Analytic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- BERMUDEZ, J. L. 'The Unity of Apperception in the Critique of Pure Reason', *European Journal of Philosophy*, 2, 1994, pp. 213-240.
- ADICKES, E. *Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin: Mayer & Müller, 1889.
- BIRD, G. 'Recent Interpretations of Kant's Transcendental Deduction', *Kantstudien* (65), 1974, pp. 1-14.
- ERDMANN, B. *Kants Kritikismus in der 1. und 2. Aufl age der Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig: Voss, 1878.
- FÖRSTER, E. (ed.) *Kant's Transcendental Deductions: The Three 'Critiques' and the 'Opus Postumum'*, Stanford: Stanford University Press, 1989.
- FRANCIOTTI, M. A. 'The Philosophy of Time', *Manuscrito*, 17 n. 2, 1994a, pp. 135-158.
- \_\_\_\_\_. 'Transcendental Idealism and Phenomenalism', *Critica*, 16 n. 78, 1994b, pp. 73-95.
- \_\_\_\_\_. 'Skepticism, Metaphysical Realism and Transcendental Arguments', *Diálogos*, 66, 1995a, pp. 79-92.
- \_\_\_\_\_. 'The Kantian I think, the Cartesian Soul and the Humean Mind, In: ROBINSON, H. (ed.) *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis, Milwaukee (WI): Marquette University Press, 1995b, pp. 207-215.

\_\_\_\_\_. 'Doubting the Sceptic', *Principia*, 1(2), 1997, pp. 179-202.

FREYDELBERG, B. 'Concerning Synthesis of Understanding in the B Deduction', ROBINSON, H. (ed.) *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis, Milwaukee (WI): Marquette University Press, 1995, pp. 287-294.

HENRICH, D. 'Die Beweisstruktur von Kants Transzendentaler Deduktion', In: Prauss, G. (Ed.). *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer und Witsch, 1973, p. 90-104.

\_\_\_\_\_. *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*. Heidelberg: Winter, 1976.

\_\_\_\_\_. Die Identität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion. In: OBERER, H.; SEEL, G.(Ed.). *Kant: Analysen – Probleme – Kritik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1988, p. 39-70.

\_\_\_\_\_. Kant's Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique', IN: FÖRSTER, E. (ed.) *Kant's Transcendental Deductions: The Three 'Critiques' and the 'Opus Postumum'*, Stanford: Stanford University Press, 1989, pp. 29-46.

\_\_\_\_\_. *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.

HOWELL, T. C. *Kant's Transcendental Deduction. An Analysis of Main Themes in His Critical Philosophy*, Dordrecht/Boston: Kluwer, 1992.

JOHNSON, D. J. 'Kant's Two-Step B Deduction': In: ROBINSON, H. (ed.) *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis, Milwaukee (WI): Marquette University Press, 1995, pp. 295-302.

KANT, I. *Critique of Pure Reason*, London: Macmillan, 1990. (Abbreviated A for the first edition and B for the second edition).

\_\_\_\_\_. *Kants Gesammelte Schriften*, Berlin: Ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1902, 29 vols.

\_\_\_\_\_. *Metaphysical Foundations of Natural Science*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1970.

\_\_\_\_\_. *Prolegomena*, Indianapolis: Hackett, 1977.

\_\_\_\_\_. *What Real Progress Has Metaphysics Made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff*, New York: Abaris Books (abbreviated R.P.), 1983.

KITCHER, P. *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 1990.

KLOTZ, C & NOUR, S. 'Dieter Henrich leitor de Kant: sobre o fato legitimador na Dedução Transcendental das Categorias', *Kriterion*, Belo Horizonte, 115, 2007, pp. 145-65.

KÖRNER, S. *Kant*, Middlesex: Penguin, 1984.

PATON, H. G. *Kant's Mataphysics of Experience*, New York: Macmillan, 1936.

PATTEN, S. C. 'An Anti-Sceptical Argument at the Deduction', *Kantstudien*, 67, 1976, pp. 550-569.

PICH, C. 'Self-Referentiality in Kant's Transcendental Philosophy': In: ROBINSON, H. (ed.) *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis, Milwaukee (WI): Marquette University Press, 1995, pp. 259-268.

PIPPIN, R. *Kant's Theory of Form*, New Haven: Yale University Press, 1982.

ROBINSON, H. (ed.) *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis, Milwaukee (WI): Marquette University Press, 1995, vol. II.

STRAWSON, P. *The Bounds of Sense*, London, Methuen, 1966.

VLEESCHAUWER, H. D. 'La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant'. In: *Recueil de travaux*. Antwerpen: De Sikkel, 1973, vol. 3.

WALKER, R. (1978): *Kant*, London: Routledge.

WOLFF, R. P. *Kant's Theory of Mental Activity*, Cambridge: Mass., Harvard Un. Press, 1963.

# Strawson e Kant sobre a dualidade entre intuições e conceitos

*Roberto Horácio de Sá Pereira*

## Introdução

A Doutrina dos Elementos da *Crítica da razão pura* (doravante KrV) gira em torno da oposição fundamental entre intuições sensíveis e conceitos gerais. Kant define tal oposição a partir de dois conhecidos critérios. Por um lado, intuições sensíveis são caracterizadas como representações singulares (*representatio singularis*) em oposição aos conceitos, entendidos como representações gerais por notas comuns a vários objetos (*representatio per notas communes*). Por outro lado, contudo, intuições sensíveis também são caracterizadas como representações imediatas, em oposição aos conceitos, entendidos como representações mediatas, i. é, representações que se referem a objetos apenas mediante outras representações, sejam estas conceitos ou, em última instância, intuições. Mas a despeito de tal oposição, ao longo de toda a KrV, Kant afirma reiteradas vezes que intuições e conceitos desempenham funções complementares *para o conhecimento* (Erkenntnis):

Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de qualquer modo lhes corresponda, nem uma intuição sem conceitos podem dar um conhecimento (Erkenntnis) (A52/B75).

Entretanto, em momento algum de sua vasta obra Kant explicita exatamente como entende a conexão entre a referência intuitiva e a

referência discursiva. Quando muito, podemos dizer que conhecer (*Erkenntnis*) para Kant seria, assim, o resultado de representarmos de forma mediata, ou seja, mediante características comuns a vários objetos (*Merkmale*), um objeto singular representado de forma imediata. Em linhas gerais, conhecer seria apresentar de forma imediata um objeto singular que satisfizesse a um conjunto de características pensadas por ao menos dois conceitos.

Esse texto tem por objetivo esclarecer a dualidade entre intuições e conceitos na primeira *Crítica* de Kant a partir de uma crítica a essa interpretação proposta por Strawson. Defenderei uma série de teses positivas e negativas. Contra Strawson pretendo mostrar, em primeiro lugar, que a significação de conceitos em Kant não está atrelada a nenhuma forma de verificacionismo como princípio de significação. Ainda contra Strawson pretendo mostrar que as intuições sensíveis em Kant não são representações de particulares como instâncias de tipos ou características gerais. Na interpretação alternativa que proponho, intuições sensíveis são (i) representações de particulares de re (ii) que independem do reconhecimento da verdade de proposições e (iii) do emprego de conceitos.

Tendo como objetivo empreender uma crítica à interpretação de Strawson, seguirei o seguinte itinerário. Nas duas primeiras seções, apresento as minhas críticas a Strawson. Na terceira e última seção, apresento a minha interpretação alternativa.

## O conceitualismo de Strawson: sem conceitos intuições seriam cegas no sentido de serem destituídas de conteúdo

A partir do *Bounds of Sense de Strawson* (1966), uma determinada interpretação da conexão entre referência intuitiva e referência discursiva tornou-se um paradigma na literatura. Embora a leitura de Strawson nunca

tenha sido aceita pelo *mainstream* dos *scholars* kantianos, ela é por si mesma interessante e merece ser discutida e comparada com a própria concepção de Kant. Essa é a proposta desse trabalho. Assim, com base em uma vaga analogia entre ontologia, epistemologia e linguagem, Strawson sugere que as intuições deveriam ser entendidas como a consciência imediata de particulares que exemplificam tipos ou características expressas por conceitos:

A dualidade entre intuições e conceitos é, com efeito, apenas uma forma ou aspecto de uma dualidade que tem que ser reconhecida em qualquer sistema filosófico que seriamente se ocupe com o conhecimento humano, seus objetos ou suas expressões e comunicação. Essas constituem três diferentes direções de uma mesma preocupação filosófica ao invés de três diferentes preocupações filosóficas. A teoria do ser, a teoria do conhecimento e a teoria do enunciado não são verdadeiramente separáveis; e a nossa dualidade necessariamente aparece em todas as três sob diferentes formas. Em primeiro lugar, não podemos evitar a distinção entre itens particulares e tipos ou características gerais que os primeiros exemplificam. Em segundo lugar, temos que reconhecer a necessidade de possuímos tanto conceitos gerais quanto de nos tornarmos conscientes na experiência de objetos. Em terceiro lugar, temos que reconhecer a necessidade de recursos linguísticos ou outros que nos permitam tanto classificar ou descrever em termos gerais quanto indicar a quais casos particulares nossas classificações e descrições se aplicam (STRAWSON, 1966, p. 47, grifos meus).

Ao opor intuições a conceitos Kant não estaria apenas enunciando a tese (consensual entre os *scholars* de Kant) de que não há *conhecimento* (Erkenntnis) que não envolva a consciência de particulares (mediante intuições sensíveis) como instâncias de tipos ou características gerais (mediante conceitos gerais). A oposição psicológica entre intuições e conceitos (como formas distintas de representação) não seria essencialmente distinta da oposição ontológica entre particulares e tipos gerais ou da oposição semântica entre termos singulares e termos gerais. Não se trata de três questões distintas; por exemplo, como particularidades

instanciam tipos de características gerais? (metafísica); como reconhecemos que o que é dado pela representação sensível é ou não um objeto que pertence à extensão daquilo que representado por um conceito geral? (epistemologia); como reconhecemos que um predicado é verdadeiro de um objeto identificado por um termo singular? (semântica). Essas oposições apontam antes na direção de três diferentes formulações e abordagens de um mesmo e único problema filosófico fundamental.

A pergunta fundamental que se coloca é sobre qual seria essa questão central e única. Strawson silencia a esse respeito. E eu suspeito que não haja de fato aqui nada além do que uma mera analogia. Em todo caso, o que fica patente na passagem supracitada é que para Strawson a colaboração entre intuições e conceitos não se resume à explicação de como o conhecimento seria possível, a saber, representando de forma *imediate* um particular que satisfaz a um conjunto de características pensadas por ao menos dois conceitos (em um juízo categórico fundamental). Strawson sugere que intuições e conceitos se complementam tal como termos singulares e gerais em uma predicação. Tal assimilação das intuições sensíveis aos termos singulares demonstrativos é claramente sugerida em uma nota na página seguinte:

A dualidade das convenções semânticas de Austin corresponde à dualidade das faculdades cognitivas de Kant. Pelas convenções demonstrativas (particularizantes), uma correlação é alcançada em situações históricas. Uma vez que “históricas” é evidentemente uma expressão temporal, e “situações” uma expressão espacial, isso se parece bastante com a doutrina de Kant segundo a qual espaço e tempo são formas da intuição (STRAWSON, 1966, p.49).

Ora, como não faz sentido falar do emprego de termos singularizantes em um enunciado predicativo sem falarmos ao mesmo tempo do reconhecimento desses particulares por meio de termos gerais, conclui-se que não seria possível representar particulares no espaço e no tempo, sem reconhecermos ao mesmo tempo de quais termos gerais eles seriam instâncias particulares. Em outras palavras, Strawson estaria endossando a

tese conceitualista de que não seria possível representarmos particulares no espaço e no tempo sem possuímos os conceitos necessários para especificar o que estamos representando. Essa suspeita é corroborada por ao menos duas passagens. Na primeira, retomando o supracitado adágio kantiano de A52/B75, Strawson afirma: “A sua palavra (kantiana) para a percepção na experiência de instâncias particulares de conceitos gerais é “intuição”; e o ponto é resumindo no seu famoso dictum: ‘pensamentos sem conteúdos são vazios; intuições sem conceitos são cegas’” (1966, p.20).

Ai não se trata apenas de definir a intuição sensível como a consciência de particulares que eventualmente exemplificam tipos ou características gerais; tese irretorquível como interpretação de Kant. Strawson está definindo as intuições como a consciência de particulares que instanciam tipos ou características gerais. Em outras palavras, não poderíamos tomar ciência de tais particulares ou representá-los como objetos sem ao mesmo tempo reconhecê-los como instâncias de conceitos gerais. Assim, ele entende o dictum kantiano de que intuições sem conceitos seriam “cegas” como se Kant estivesse dizendo que sem conceitos intuições seriam destituídas de conteúdo representacional, ou seja, sem conceitos intuições seriam cegas no sentido de que nada representariam. Inúmeros conceitualistas seguiram essa mesma interpretação proposta por Strawson. McDowell afirma por exemplo:

[...] a própria ideia de um conteúdo representacional, não apenas a ideia de juízos que sejam adequadamente justificados, exige uma colaboração entre conceitos e intuições, informações da entrada experiencial (bits of experiencial intake). De outra forma, um quadro formado apenas por conceitos descreveria apenas formas vazias (1994, p.6).

Curiosamente, a leitura conceitualista de Strawson fez escola não apenas entre os conceitualistas. Mesmo não-conceitualistas identificam Kant como seu principal oponente em razão da leitura proposta por Strawson do *dictum* de A52/B75. Gunther é um exemplo emblemático:

No seu slogan: “pensamentos sem intuições são vazios, intuições sem conceitos são falsas”, Kant resume a doutrina do conceitualismo. [...] Segundo o conceitualismo, nenhum conteúdo intencional, por mais que portentoso e mundano que fosse, seria um conteúdo a menos que fosse estruturado por conceitos que o seu portador possuísse (2003, p.1).

Hoje nenhum scholar de Kant, nem mesmo conceitualistas, aceita mais a leitura proposta por Strawson. Está claro que quando Kant afirma que sem conceitos as intuições seriam “cegas” ele não está dizendo que elas nada representariam ou seriam destituídas de conteúdo. “Cegas” em A52/B75 significa apenas dizer que seu sujeito *nada compreenderia* acerca do que suas intuições estariam representando. Ora, mas essa tese é o cerne do não-conceitualismo: podemos representar pelos sentidos particulares sem que saibamos ou compreendamos o que estamos representando.

Hoje o debate entre interpretações conceitualistas e não-conceitualistas está centrado na passagem do parágrafo 13 onde Kant explica por que o empreendimento de uma Dedução Transcendental seria incontornável:

As categorias do entendimento, pelo contrário, de modo algum apresentam as condições em que os objetos nos são dados na intuição; por conseguinte, podem sem dúvida nos aparecer objetos, que não se relacionem necessariamente com as funções do entendimento e dos quais este, portanto, não contenha as condições *a priori* (A89/B122).

Não-conceitualistas interpretam essa passagem de forma literal. É metafisicamente possível que objetos podem aparecer aos sentidos (ou que possamos representá-los no espaço e no tempo) sem que eles tenham que ser conceituados ou categorizados. Trata-se do caso das intuições cegas por meio das quais representamos particularidades sem que compreendamos por meio de conceitos o que estamos a representar.

Em contrapartida, conceitualistas como Allison (1983/2004, 2015) afirmam que aí Kant estaria aventando uma hipótese (um espectro como afirma Allison) para ser excluída ao fim da Dedução: de modo algum objetos poderiam nos aparecer aos sentidos sem estarem subordinados a

categorias. Com efeito, parece que é isso que Kant estaria dizendo ao fim e ao cabo da Dedução: “Pois sem esta aptidão das categorias não se compreenderia como é que tudo o que se pode apresentar aos nossos sentidos deve estar submetido a leis que derivam do entendimento” (B160).

Strawson é ambíguo a respeito. Por um lado, ele parece dizer que a Dedução é uma prova da objetividade, dando a entender assim que poderíamos sim representar objetos “no sentido fraco” sem que eles estejam necessariamente subordinados às categorias. Entretanto, em uma série de outras passagens, ele claramente se alinha com a leitura conceitualista das intuições sensíveis, quando afirma, por exemplo, que sem as categorias a nossa experiência seria impossível, uma vez que se reduziria a um agregado desconexo, incapaz de ser auto-atribuído. Assim, ele afirma, por exemplo: “Não há experiência que não envolva a reconhecimento de um item particular como sendo de tal e tal tipo geral” (STRAWSON, 1966, p.100).

Uma leitura mais atenta do final da Dedução-B deixa claro que o que Kant tinha em mente não era o conceito de intencionalidade no sentido usual de objeto intencional das nossas representações. O que ele tinha em mente era o conceito de objetividade, a representação de algo como um objeto:

O espaço representado como *objeto* (tal como é realmente necessário na geometria) contém mais que a simples forma da intuição, a saber, a *síntese* do diverso, dado numa representação intuitiva, de acordo com a *forma* da sensibilidade, de tal modo que a forma da intuição concede apenas o diverso, enquanto a intuição *formal* dá a unidade da representação (B161).

O que ele diz então ao final da Dedução-B é que todas as representações de objetos enquanto objetos, ou seja, como algo que exista independentemente da minha mente, estão subordinadas às categorias.

Assim, ao contrário do que sugerem os conceitualistas, Kant não está afirmando de forma alguma que as categorias seriam condições para representarmos os objetos tal como eles nos aparecem aos sentidos. As categorias seriam condições para representarmos objetos como objetos. Nestes termos, o conceitualismo se equivoca mais uma vez: realizamos inúmeras experiências sem que tenhamos que reconhecer mediante conceitos os “itens particulares” representados pelas intuições como instâncias de tipos gerais. Ademais, mesmo sem categorias, essas experiências nada teriam de caóticas ou desconexas (aqui basta nos lembrarmos que para Kant animais representam o mundo sem conceitos e a sua experiência nada tem de caótica).

## O verificacionismo de Strawson: sem intuições conceitos seriam vazios no sentido de serem destituídos de sentido

Uma outra consequência da interpretação de Strawson da colaboração entre intuições e conceitos como a complementariedade de termos singulares e gerais é uma forma envergonhada de verificacionismo que Strawson denomina “princípio de significação”. Em suas próprias palavras:

Esse é o princípio (de significação) pelo qual não pode haver emprego legítimo ou significativo de ideias ou conceitos que não os ponha em relação com as condições empíricas ou experimentais das suas aplicações. Se desejamos usar um conceito de um certo modo, mas somos incapazes de especificar o tipo de situação experimental a qual, o conceito usado dessa forma, se aplicaria, então não estamos contemplando de forma alguma qualquer uso legítimo de tal conceito (1966, p.16).

Nessa passagem supracitada, Strawson é ambíguo frente a duas leituras possíveis. Por um lado, ele estaria dizendo que sem intuições conceitos seriam “vazios” no sentido trivial em que não teriam validade objetiva ou

legitimidade, o que está inteiramente conforme com a doutrina. Mas, por outro lado, ele estaria dizendo que sem intuições conceitos seriam “vazios” no sentido nada trivial verificacionista de que conceitos seriam destituídos de sentido ou significação. Strawson apoia a sua leitura verificacionista em uma conhecida passagem da Dialética onde podemos ler o seguinte:

Realmente, todas as categorias, mediante as quais procuro formar um conceito de um tal objeto, apenas são de uso empírico e *não têm mesmo sentido (Sinn)* algum se não forem aplicadas a objetos da experiência possível, isto é, ao mundo *sensível* (A696/B724, grifos meus).

A mesma ambiguidade persiste quando Strawson afirma ainda na introdução do seu livro que Kant se utiliza de tal princípio como ferramenta para a sua *Crítica* à metafísica transcendente:

Esse princípio, que eu denomino princípio de significação, é aquele com o qual filósofos empiristas não têm qualquer dificuldade de simpatizar. Eles simpatizam com ele por que dele extraem a mesma consequência que Kant: o completo repúdio à metafísica transcendente (1966, p.16).

Entretanto, essa ambiguidade se desfaz em favor da leitura verificacionista do princípio de significação quando Strawson afirma:

Kant frequentemente evoca o que denominei seu princípio de significação, o princípio segundo o qual não podemos fazer uso significativo de conceitos em proposições pretendendo que se exprima conhecimento a menos que possuamos critérios empíricos para a aplicação desses conceitos (1966, p.241, grifos meus).

Seguindo essa segunda linha de interpretação verificacionista, compreender o sentido de uma categoria como “substância” implicaria ser capaz de reconhecer pelos sentidos substâncias. *Mutatis mutantes*, compreender o sentido de um conceito empírico, digamos, vermelho, implicaria em saber como reconhecer objetos vermelhos mediante a nossa visão. Ora, se fosse isso o que Kant tivesse em mente, ele teria que ter concluído, como os positivistas lógicos, que as Ideias da Razão são vazias

no sentido verificacionista em que seriam destituídas de sentido: o conceito de Deus, o Conceito de Alma, o conceito de Cosmos e o conceito de Liberdade Transcendental seriam incompreensíveis uma vez que “não possuímos critérios empíricos para a aplicação desses conceitos” (STRAWSON, 1966, p.241), ou seja, não saberíamos em quais condições empíricas poderíamos reconhecer a aplicação correta ou incorreta dessas Ideias da Razão Pura.

Ora, qualquer leitor minimamente atento de pronto reconhece o disparate da interpretação de Strawson: Kant nunca afirmou que as Ideias da Razão seriam conceitos vazios no sentido de serem destituídos de sentido. Pelo contrário, a crítica, por exemplo, ao argumento ontológico em favor da existência de Deus, depende essencialmente de uma compreensão do conceito de Deus. Da mesma forma, a crítica aos paralogismos depende essencialmente que compreendamos o que significa ser uma alma imortal. Mais do que isso. A ideia de uma liberdade em sentido transcendental não poderia desempenhar um papel fundamental na resolução da terceira Antinomia e na moral kantiana em geral caso não compreendêssemos o que tal conceito significa.

Ao afirmar em A52/B75 que conceitos sem intuições são “vazios”, Kant tem apenas em mente o fato de que eles não possuiriam referência determinada empiricamente que nos propiciasse conhecimento. Mas de modo algum isso significa que eles seriam destituídos de sentido.

## O anti-intelectualismo de Kant: intuições sem conceitos seriam cegas no sentido em que não compreenderíamos o que elas representam

A distinção fundamental entre as formas intuitiva e conceitual de representação pode ser apreendida da oposição formulada por Kant entre os verbos conhecer (*kennen*) e reconhecer (*erkennen*). “*Kennen*” significa

conhecer algo por contato (*acquaintance*) independentemente de reflexão ou autoconsciência. Em contrapartida, “*erkennen*” significa o processo de adquirir conhecimento ou tomar ciência de algo (“*Er hat mich erkannt*”, ele me reconheceu). Ademais, enquanto o verbo acusativo direto “*kennen*” tem por completo sempre um objeto (“*I kenne sie*”), o verbo acusativo direto “*erkennen*” pode ter por complemento ora um objeto (“*Er hat mich erkannt*”) ora por uma proposição: “*Er hat erkannt dass so-und-so der Fall ist*”. Entretanto, pelos inúmeros exemplos fornecidos por Kant torna-se claro que quando “*erkennen*” é complementado por um objeto, o que temos é uma forma elíptica de conhecimento proposicional: reconhecer algo é sempre reconhecer que algo satisfaz tais e tais condições.

Dito isso, a oposição kantiana entre intuições e conceitos deve ser entendida em primeiro lugar como a oposição entre consciência de objetos (intuições) e a consciência proposicional (conceitos) de que algo é o caso. Essa oposição fundamental entre conhecimento por contato de coisas ou objetos e conhecimento proposicional de verdades ou fatos é formulada claramente pela primeira vez em um opúsculo pré-crítico:

Vou além e digo: é totalmente diverso discriminar (*unterscheiden*) as coisas uma das outras e tomar ciência (*erkennen*) da distinção das coisas. A última só é possível por um juízo e não pode acontecer em nenhum animal irracional. A divisão seguinte pode ser de grande utilidade. Distinguir logicamente (*logisch unterscheiden*) significa reconhecer que (*erkennen dass*) alguma coisa A não é B e é sempre um juízo negativo. Discriminar fisicamente (*physisch unterscheiden*) significa ser levado a ações diferentes por representações diferentes. O cão discrimina o assado do pão porque ele é afetado diferentemente pelo assado e pelo pão (pois coisas diferentes são causas de sensações diferentes), e as sensações do primeiro são nele o fundamento de um desejo distinto do último (FSS., § 6, AA, 2: 60; p. 104).

A oposição kantiana é muito bem expressa nos termos da bem conhecida oposição de *Dretske* (1969) entre o ver não-cognitivo de particulares e o ver cognitivo proposicional. O cão (animal não racional vê particulares: o assado, o pão etc., na medida em que é capaz de discriminá-

los fisicamente (ver não-cognitivo). Entretanto, ele não vê que o assado não é pão ou que o pão não o assado (ver cognitivo). A capacidade de conhecer particulares por contato (*Kennen*).

Ora, mas a ideia fundamental de um conhecimento por contato (*kennen*) de objetos nos conduz diretamente a uma segunda tese fundamental: referência intuitiva é sempre *mediata* no sentido preciso de ser uma referência de re.

Todas as intuições, enquanto sensíveis, assentam em afecções e os conceitos, por sua vez, em funções. Entendo por função a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum. Os conceitos fundam-se, pois, sobre a espontaneidade do pensamento, tal como as intuições sensíveis sobre a receptividade das impressões. O entendimento não pode fazer outro uso destes conceitos a não ser, por seu intermédio, formular juízos. Como nenhuma representação, exceto a intuição, se refere imediatamente ao objeto, um conceito nunca é referido imediatamente a um objeto, mas a qualquer outra representação (quer seja intuição ou mesmo já conceito) (A68/B93).

O conhecimento, por sua vez, é intuição ou conceito (*intuitus vel conceptus*). A primeira refere-se imediatamente ao objeto e é singular, o segundo refere-se mediamente, por meio de um sinal que pode ser comum a várias coisas (A320/B377).

Intuir significa singularizar, destacar ou discriminar particulares no espaço e no tempo (e o próprio espaço e tempo) a partir de uma relação fundamental de contato imediato (afecção) que o sujeito mantém com o particular, independente do seu reconhecimento conceitual como instâncias de tipos ou características gerais. Em outras palavras, intuir é sempre se referir a um particular de forma imediata ou de re. Em contrapartida, conceber significa *prima facie* referir-se a um particular como aquele que satisfaz as notas características (*Merkmale*) pensadas mediante conceitos. Em suma, conceber significa *prima facie* se referir a um objeto de forma mediata ou de *dicto*, ou seja, pela satisfação de determinadas condições impostas por conceitos. Refiro-me discursivamente a um particular como

sendo uma habitação quando sou capaz de reconhecer que (*erkennen dass*) tal particular satisfaz as condições impostas pelo conceito de habitação, ou seja, como aquele particular que *instancia* as notas características (*Merkmale*) que ele compartilha com inúmeros outros objetos: possuir quadros, portas, janelas, etc.

As passagens supracitadas de A68/B93 e de A320/B377 parecem excluir definitivamente a possibilidade de pensamentos de re ou de conceitos singulares em Kant, ou seja, pensamentos e conceitos que se referiram diretamente a objetos sem a mediação da satisfação das notas características comuns. Se isso for correto, mesmo conceitos de indivíduos como “Caio” deveriam ser entendidos como análogos mentais das descrições definidas: o primeiro grande imperador romano; aquele que cruzou o Rubicão; aquele que foi morto por Brutus e os senadores, etc. Com efeito, essa é a interpretação hegemônica entre os grandes nomes da historiografia de Kant.

Ora, mas se quisermos evitar um regresso, temos que admitir, como Kant o faz em A68/B93, que alguns conceitos se referem aos seus respectivos objetos com base apenas em intuições sensíveis. Ele pelo que vimos, intuições não são de modo algum conceitos parciais (*Merkmale*) e se referem aos seus objetos de forma relacional, ou seja, com base nas relações causais de afecção. Isso é o que Kant parece afirmar em texto bastante controverso:

Mas o uso de um *conceptus* pode ser *singularis*. Por que o que se aplica a muitas coisas também pode ser aplicado a um caso individual. Penso de um homem in individuo, isto é, eu uso o conceito de um homem para ter um *ens singulare*. Posso fazer uso de um conceito na medida em que ele se aplica a muitos objetos; então o conceito é empregado como uma *representatio communis*, isto é, empregado *in abstracto*, por exemplo, uma casa. Se digo agora que todas as casas têm que ter um telhado, então esse é um *usus universalis*. [...] Ou eu emprego o conceito apenas para um indivíduo singular, por exemplo, essa casa é cimentada dessa ou daquela forma (V-Lo/Wiener, AA, 24, 909).

Nestes termos, “Caio” não seria o análogo mental de uma descrição definida, mas o análogo mental de um nome próprio à la Kripke ou de um dêitico “esse homem” cuja referência não é determinada de dicto pela satisfação de notas características comuns a vários objetos, mas na forma de re, ou seja, como aquele *ens singularis* com o qual a intuição sensível me põe em relação. Essa casa é cimentada dessa ou daquela forma é um exemplo típico de pensamento de re cujo conceito-sujeito é um conceito singular: essa casa.

Essa segunda tese nos conduz diretamente a uma terceira: como o sujeito é capaz de se referir de re a particulares por contato independentemente do concurso de conceitos, Kant deve ser visto, se não como um expoente, ao menos como o grande precursor do que hoje se entende por não-conceitualismo. Tal como é hoje entendido, o não-conceitualismo é a tese segundo a qual um sujeito é capaz de representar sem ter que possuir os conceitos indispensáveis para a especificação canônica do conteúdo que é representado pelos seus sentidos. Assim, no exemplo kantiano, sou capaz de singularizar uma habitação no meu campo visual sem que eu tenha que possuir o conceito de habitação por meio do qual se especifica o particular a que estou me referindo ou representando e que me permitiria compreender ou reconhecer que (*erkennen dass*) o que estou a representar é uma habitação:

Em todo conhecimento é necessário que se distingam a matéria, i. é, o objeto, e a forma, i. é, o modo pelo qual nos tornamos conscientes (*erkennen*) do objeto. Assim, se um selvagem, por exemplo, vê à distância uma casa cujo emprego ele não conhece: então ele tem diante de si na representação o mesmo objeto que um outro que o conhece de modo determinado como uma habitação destinada a seres humanos. Entretanto, segundo a forma, esse conhecimento de um e mesmo objeto é diverso em ambos. Em um é uma mera intuição, no outro, intuição e conceito ao mesmo tempo (LOG, AA 9, 33, grifos do autor).

O que coloca Kant como precursor do não-conceitualismo é o seguinte. O selvagem se refere ao mesmo particular que o não-selvagem que possui o conceito de habitação, não havendo, portanto, nenhuma diferença de refe-

rência (o que Kant denomina aí de “matéria”). Não obstante, e esse é o ponto crucial, os estados mentais do selvagem e do não-selvagem são significativamente distintos (Kant denomina isso de “forma”). Enquanto o selvagem representa a habitação mediante apenas uma intuição empírica, o estado mental do não-selvagem é individuado e constituído tanto por uma intuição empírica quanto pelo conceito de habitação.

Embora deva ser visto como o precursor do não-conceitualismo, Kant não pode ser visto como um expoente. A razão é muito simples. Embora Kant caracterize as intuições sensíveis como representações que se referem imediatamente aos seus objetos, ele não as concebe com um conteúdo representacional na acepção contemporânea técnica do termo, ou seja, como estados mentais com condições de satisfação independentes das condições de satisfação dos juízos de experiência correspondentes. Isso significa dizer que ao se referir aos seus respectivos objetos, as intuições sensíveis projetariam determinadas condições de satisfação sobre o mundo, a satisfação das quais tornaria o seu suposto conteúdo verídico ou inverídico. Ora, é exatamente a possibilidade de uma ilusão pelos sentidos que Kant explicitamente rejeita em várias obras de vários períodos de sua carreira.

A teoria kantiana da ilusão sensível desenvolveu-se de modo bastante considerável entre os escritos *pré-críticos* e os *críticos*. No opúsculo pré-crítico *Sonhos de um visionário explicados pelos sonhos da metafísica*, no parágrafo 13 da edição A, Kant parece entender a ilusão como uma forma de erro próprio à visão. Entretanto, já na *Dissertatio* Kant passa a subscrever as desconfianças cartesianas quanto à natureza ilusória das aparências *per se*. Entretanto, é apenas no período crítico que encontramos a distinção decisiva entre o aparecer sensível <*Erscheinung*> e a ilusão <*Schein*>. Na *KrV*, lê-se o seguinte:

Podemos dizer, pois, que os sentidos não erram, não porque seu juízo seja sempre correto, mas porque não ajuízam de modo algum. Eis porque no juízo apenas, ou seja, na relação do objeto com o nosso entendimento, se encontram tanto a verdade como o erro e, portanto, também a

aparência, enquanto induz a este último. [...] Em uma representação dos sentidos (na medida em que ela não contém nenhum juízo) não há erro (A 293-294=B350).

Exatamente a mesma tese pode ser lida na Antropologia:

Os sentidos não enganam.<betrügen> [...] Não por que eles sempre ajuízem corretamente, mas antes porque eles de forma alguma ajuízam.; por isso é sempre o entendimento que suporta o ônus do erro. [...] Entretanto, se a aparência dos sentidos <Sinnesschein> não justifica, ao menos desculpa por que as pessoas sempre se veem na situação de tomar erroneamente o subjetivo pelo objetivo (a torre distante, aparecendo redonda a quem não vê seus lados ...) (Anthr, § 11, Ak., 7: 146; 258).

Na relação entre o objeto e a sensibilidade não há verdade nem erro. Intuições sensíveis per se não são nem verídicas nem ilusórias. No âmbito da sensibilidade, não caberia a distinção entre verdade <Wahrheit> e aparência <Schein>, as coisas são (em sentido empírico) tais como me aparecem. Enquanto filósofos contemporâneos atribuem normatividade à sensibilidade humana (Dretske, Tye, Fodor dentre inúmeros outros) uma dimensão, para Kant, “verdade e a aparência não estão no objeto enquanto é intuído, mas apenas no juízo sobre o mesmo na medida em que é pensado” (A293/B350). Essa é a razão pela qual Kant denomina o objeto das intuições sensíveis de “Erscheinungen” em oposição às aparências <Schein>. Não seriam, portanto, os nossos sentidos que nos enganariam <betrügen>, mas antes a nossa capacidade de julgar <Urteilstkraft> ao tomar o que aparece aos sentidos como real ou objetivo (quando tal não for o caso).

## Referências

ALLISON, Henry E. (1983/2004). *Kant's transcendental idealism. An interpretation and defense*. New Haven: Yale University Press.

\_\_\_\_\_. *Kant's Transcendental Deduction: An Analytical-Historical Commentary*. Oxford: OUP, 2015.

DRETSKE, Fred (1969). *Seeing And Knowing*. Chicago: University Of Chicago Press.

GUNTHER, Y. General Introduction. In *Essays on nonconceptual content*. York H. Gunther (ed.). Cambridge: MIT Press, 2003.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*, ed. by Preussische Akademie<sup>19</sup> der Wissenschaften, Berlin, 29 vols. 1902/1983. (Indicado por <AA> (Akademie-Ausgabe) seguido pelo número do volume. A exceção é a *Crítica da Razão Pura* que é citada tanto na primeira edição –A- quanto na segunda edição –B- da edição da Felix Meiner Hamburg, 1956).

MCDOWELL, J. *Mind and world*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen, 1966.

---

<sup>19</sup> As obras de Kant são citadas pela edição da Academia prussiana. Abreviações seguindo a regra da Academia: FSS: Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren (AA 02); LOG: Jäsche Logik (AA. 09); Anthr: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07); V-Lo/Wiener: Wiener Logik (AA 24).

# O princípio de significatividade em Kant e Strawson

*Cristina de Moraes Nunes*

## Considerações iniciais

Este ensaio busca apresentar a análise de Strawson em *The Bounds of Sense* (1966) sobre a obra *Crítica da Razão Pura* de Immanuel Kant. Sabemos que o nexos entre os conceitos e os objetos transformou-se num dos grandes problemas filosóficos que preocuparam profundamente a tradição filosófica. Nesta tradição filosófica, destaca-se a *Crítica da Razão Pura*, considerando-se, neste caso, que Kant foi um filósofo inovador a partir de sua revolução copernicana, representada pela inversão segundo a qual não é o sujeito que se orienta pelo objeto mas o objeto que é determinado pelo sujeito do conhecimento. A revolução kantiana deu-se com relação ao conhecimento e seu objeto, mostrando que o objeto regula-se pelas nossas faculdades cognitivas, nas duas fontes de conhecimento, que são a sensibilidade e o entendimento. Tendo em vista estas considerações de Kant, a natureza dos conceitos determina a natureza dos objetos. A tradição filosófica anterior considerava que a natureza dos objetos determinava o nosso modo de conhecer.

Kant revolucionou o pensamento filosófico, pois estabeleceu uma metafísica não mais baseada no transcendente, como a dos escolásticos, mas nas condições precárias do conhecimento humano. Com isso, Kant pretendeu mostrar quais são os limites para uma estrutura geral possível da experiência. Esse propósito da filosofia kantiana está de acordo com o que Strawson considera como sendo a primeira tarefa da filosofia, que é a de

determinar seus próprios limites. É interessante notar como as bases metafísicas fundadas por Kant ainda permanecem na metafísica descritiva contemporânea. A revolução copernicana, promovida por Kant, prevaleceu na tradição a qual Strawson pertence. Contudo, apesar de Strawson fazer parte dessa tradição, ele afirma que isso não é o mesmo que considerar que a teoria do idealismo transcendental é inteiramente defensável totalidade (2005, p. 232).

O aspecto epistemológico da experiência foi amplamente desenvolvido por Kant. Strawson, por sua vez, reconhece que Kant foi o primeiro filósofo a compreender qual a verdadeira função da experiência no conhecimento humano. Em face desta ponderação, Strawson divide a *Crítica da Razão Pura* em duas partes, a parte analítica, que é fecunda e interessante, e a parte do idealismo, que pode ser descartada. Nesta parte analítica da *Crítica*, Kant estabeleceu os limites para a estrutura geral da experiência, desenvolvendo um conjunto de ideias que formam a estrutura de nosso pensamento sobre o mundo. Na analítica transcendental, encontra-se a grande contribuição de Kant para a filosofia analítica: o princípio de significatividade. De acordo com esse princípio empírico, a estrutura limitante da experiência é que limita o uso significativo dos conceitos. Segundo Strawson (1966), qualquer empirista está de acordo com esse princípio enunciado por Kant, ao longo de toda a *Crítica da Razão Pura*. Na estética transcendental, Kant desenvolveu a estrutura da experiência em analogia com as faculdades cognitivas. Sendo assim, as características limitantes da nossa experiência têm origem em nossa constituição cognitiva, portanto, a linguagem predominante na *Crítica da Razão Pura* é uma linguagem psicológica. Assim entendida, Strawson afirma que essa é a parte da *Crítica* que pode ser descartada sem perda alguma.

Em *Individuals* (1959), Strawson desenvolve o seu projeto metafísico e leva em consideração muitos dos aspectos positivos encontrados na teoria de Kant, como é o caso do princípio empirista de significatividade. Neste projeto metafísico, Strawson visa elucidar o nosso pensamento sobre o mundo pelo uso de um esquema conceitual único, que possibilita a

identificação dos particulares. Desse modo, a metafísica strawsoniana também revolucionou a metafísica tradicional, pois, toda a tradição metafísica de Platão a Husserl sempre tinha se preocupado com questões referentes aos universais, enquanto que Strawson trata a questão da identificação dos particulares que sempre se dá numa relação de comunicação entre falantes.

Para compreendermos a maneira como identificamos os objetos, Strawson propõe a elucidação do uso que fazemos dos conceitos. Essa elucidação consiste em mostrar, na teoria, o que já sabemos numa prática pré-teórica. Desse modo, a análise dos conceitos é uma análise conectiva, já que, no esquema conceitual, os conceitos encontram-se interligados entre si, e a condição necessária para a sua manutenção é a aceitação inquestionada da existência contínua de alguns corpos materiais. A fim de compreender melhor a proposta de Strawson, vejamos antes a sua interpretação da *Crítica da Razão Pura* de Kant.

## Kant e a experiência

Em *The bounds of sense*, Strawson analisa a *Crítica da Razão Pura* de Kant e apresenta, de maneira sistemática, a compreensão que ele tem desta obra. Strawson afirma que escreveu este livro para aqueles estudiosos de Kant que, como ele, ao lerem e relerem a *Crítica*, continuam com a sensação de que a obra é uma mistura de grandes *insights* e grandes confusões (1966, p. 11). O propósito de Strawson é mostrar que se pode separar a teoria kantiana em partes, de modo que se torne possível refutar algumas delas e manter outras.

A principal contribuição kantiana para a filosofia analítica é o que Strawson denomina de princípio de significatividade. Com este princípio empírico, Kant defende a ideia de que para terem sentido os conceitos devem ser aplicados à experiência, de modo que os conceitos que ultrapassam a nossa experiência possível são vazios de significado. Assim,

é essencial, estabelecer uma estrutura mínima da experiência, que seja verdadeiramente inteligível para nós, de modo os conceitos que utilizamos que façam sentido. Porém, os argumentos utilizados por Kant para estabelecer os limites do sentido fazem parte de um conjunto de teorias que parecem violar os seus próprios princípios críticos (STRAWSON, 1966, p. 12).

Sendo assim, Strawson defende que algumas partes da estrutura mínima de experiência elaborada por Kant podem ser modificadas, de modo que se tornem mais aceitáveis. Por sua, outras partes podem ser refutadas sem perda alguma. Apesar disso, Strawson reconhece que tais partes não podem ser plenamente independentes umas das outras, porque somente com o quadro (*picture*) completo é que conseguimos captar do todo o significado das suas partes (1966, p. 12).

Embora possamos imaginar mundos diferentes do nosso e experiências distintas daquelas que temos, não podemos descrever, com sentido, uma experiência que seja distinta daquela que nós, em nossa condição de seres humanos, de fato, temos. Kant foi o filósofo que mais se esforçou na tentativa de mostrar que há limites ao que podemos conceber como uma estrutura geral possível da experiência. De acordo com Strawson, o erro de Kant foi ter concebido uma analogia equivocada entre a estrutura geral possível da experiência e as nossas faculdades cognitivas, isto é, para Kant, as características limitantes da experiência tinham origem em nossa constituição cognitiva, e, com isso, a sua teoria torna-se incoerente e mascara o caráter real de sua investigação (STRAWSON, 1966, p. 16).

Assim posto, o problema central para entender a *Crítica* é mostrar que a argumentação analítica é independente do restante da argumentação kantiana. Essa é apenas parte de uma tarefa mais ampla, que consiste em separar o que é interessante e fecundo e o que não parece ser aproveitável nesta doutrina (STRAWSON, 1966, p. 16).

Para Kant, os resultados das demais ciências contrastavam com os resultados obtidos em filosofia, de modo que se deveria colocar a filosofia também no caminho das ciências. Para isso, era necessário estabelecer os

próprios limites da filosofia, e o instrumento fundamental que ele propõe para essa limitação necessária é o princípio de significatividade. Strawson denominou-o assim porque trata-se de um princípio empírico segundo o qual não podemos fazer uso de ideias ou conceitos de maneira significativa a não ser que estes relacionem-se com as condições empíricas ou experimentais de sua aplicação. Para utilizar um conceito de determinada maneira, devemos ser capazes de especificar a situação da experiência a qual esse conceito se aplica, caso contrário segue-se que não conhecemos o que estamos afirmando.

O princípio de significatividade foi utilizado por Kant para recusar a metafísica transcendente. No entanto, Kant não se contentou em apenas mostrar o aspecto negativo da metafísica transcendente, pois ele afirma que é uma propensão natural e inevitável da razão humana pensar em termos de ideias para as quais não se tem uma condição empírica aplicável (STRAWSON, 1966, p. 17). Essas ideias<sup>20</sup> surgem de modo inevitável no decorrer de investigações científicas, podendo ser tomadas como positivas, no sentido de que estimulam a indefinida extensão do conhecimento empírico. A ilusão de um conhecimento metafísico, de que essas ideias podem ser conhecidas puramente pela razão sem interferência da experiência, acaba por violar o próprio princípio de significatividade. Na *Crítica*, Kant dedica-se a mostrar que, em alguns casos célebres, somos tentados a violar tal princípio, e ele demonstra que alguns casos conflituosos resultam da pretensão do conhecimento metafísico.

Portanto, a metafísica transcendente é, como diria Kant, impossível como ciência. Mas Strawson salienta que, com isso, não se quer afirmar que toda metafísica científica seja impossível, pois há uma enorme tarefa positiva para uma genuína metafísica científica. Essa tarefa foi desenvolvida por Kant, ao menos parcialmente, na *Crítica*. Ela consiste na “investigação da estrutura que fixa as ideias e os princípios cujo uso e aplicação são essenciais para o conhecimento empírico e os quais estão implícitos em

---

<sup>20</sup> Essas ideias são desenvolvidas por Kant na dialética transcendental, quando ele trata de ideias tais como imortalidade da alma, liberdade e Deus. Como sabemos, essas ideias tem grande importância para a ética kantiana e para estabelecer os limites do conhecimento.

toda concepção coerente que nós podemos formar da experiência” (STRAWSON, 1966, p. 18). Um estudo fecundo desta estrutura é o que se caracteriza como metafísica, que é o mais geral e fundamental dos estudos. O método de investigação utilizado por Kant é o método a priori, ou seja, não empírico. Segundo Strawson, o método é a priori, não porque Kant se refere a um reino de objetos inacessíveis à experiência, mas porque se interessa pela estrutura conceitual que se pressupõe em toda investigação empírica. Este tipo de investigação é denominado, por Kant, de ‘transcendental’, como distinto de ‘transcendente’.

De acordo com Strawson, o erro que Kant cometeu foi pensar que a investigação da estrutura geral das ideias e dos princípios, pressuposta para o conhecimento empírico só é possível com uma analogia com o estudo da estrutura e da maneira de proceder de nossa constituição cognitiva. Assim, como já dissemos a linguagem predominante na *Crítica* é uma linguagem psicológica, ou seja, a necessidades que Kant encontrou no que se refere a nossa concepção de experiência ele a atribuiu à natureza de nossas faculdades cognitivas (STRAWSON, 1966, p. 19).

O fundamento desta atribuição é apresentado na dualidade fundamental entre os conceitos gerais e as instâncias particulares. Devemos ser capazes de classificar qualquer fato que entre no campo de nossa experiência consciente e reconhecê-lo em sua condição de possuidor de algumas características gerais (STRAWSON, 1966, p. 20). Os conceitos gerais possibilitam o reconhecimento de um fato, enquanto que as instâncias particulares são o material ao qual aplicamos esses conceitos, elas são encontradas na experiência. Kant denomina de ‘intuições’ o conhecimento na experiência de instâncias particulares dos conceitos gerais. Strawson afirma que essa dualidade fundamental para o conhecimento empírico pode ser expressa em muitas linguagens. No entanto, Kant expressa essa dualidade é numa linguagem psicológica, uma vez que ele divide a mente em duas faculdades: a faculdade receptiva da sensibilidade, por meio da qual temos as intuições, e a faculdade ativa do entendimento, que é a fonte

dos conceitos. Kant delimita a noção de experiência desde a sua origem, que se dá pela cooperação entre a sensibilidade e o entendimento.

Desse modo, espaço e tempo são formas puras da sensibilidade que, juntamente com as categorias, nos possibilitam conhecer os fenômenos e não as coisas em si mesmas. A tese do idealismo transcendental de Kant é que “todo o mundo da Natureza é mero fenômeno” (STRAWSON, 1966, p. 21). Para Kant, o idealismo transcendental é um realismo empírico, porque não dá superioridade ao *status* da realidade em que as coisas existem e os estados de consciência sobre os objetos físicos.

A doutrina do idealismo transcendental, e a imagem (*picture*) associada a um aparato mental que recebe e ordena, produzindo a Natureza tal como nós a conhecemos, desde uma realidade incognoscível das coisas tal e como são em si mesmas, são, sem dúvida nenhuma, os principais obstáculos para uma compreensão favorável da *Crítica*. (STRAWSON, 1966, p. 22, grifo nosso).

Apesar de Strawson considerar defensável alguns aspectos da *Crítica*, ele afirma que isso não é o mesmo que considerar a teoria do idealismo transcendental defensável em sua totalidade (2005, p. 232). Ele considera defensável apenas o aspecto transcendental da teoria kantiana, com a qual Kant pretende estabelecer as condições de possibilidade para uma estrutura geral da experiência, bem como o seu princípio de significatividade. No entanto, Strawson critica o idealismo kantiano com o qual se estabelece a distinção entre as coisas em si mesmas e os fenômenos, considerando que não podemos conhecer as coisas como elas são, mas apenas como aparecem para seres com a nossa capacidade cognitiva.

A solução que Strawson propõe para esclarecer os problemas encontrados na *Crítica* é mostrar que o argumento transcendental é independente do idealismo de Kant. Para isso, Strawson elimina o caráter a priori do espaço e tempo, destacando que eles não são formas puras da nossa sensibilidade, mas são elementos linguísticos indispensáveis para a identificação dos objetos físicos. A questão central deixará de ser a representação dos objetos, como pensado por Kant, e passa a ser a

identificação destes objetos físicos. Veremos, agora, como Strawson interpreta o aspecto positivo da experiência em Kant e, posteriormente, o aspecto negativo e idealista da *Crítica da Razão Pura*.

## Transcendental: a estrutura geral possível da experiência

Kant foi um filósofo inovador na tentativa de estabelecer os limites para uma concepção inteligível de experiência. Ele considerou que há em nossa experiência uma cooperação entre o racional e o sensível. Assim sendo, ele aproximou o racionalismo e o empirismo através do seu cognitivismo transcendental. O seu interesse era estabelecer as condições de possibilidade para o conhecimento intelectual e sensorial. Desse modo, o problema central da *Crítica da Razão Pura* consiste em expor de que maneira ocorre a relação entre a representação e o objeto, visto que a maioria das representações<sup>21</sup> apresenta um conteúdo para o sujeito consciente.

Essa posição de Kant tornou-se possível em função da sua revolução copernicana, sem a qual teríamos ainda as duas posições extremas acerca da experiência: o racionalismo e o empirismo. A revolução copernicana de Kant representa justamente uma ênfase no sujeito que representa os objetos, em detrimento de uma prioridade do objeto conhecido.

Strawson considera positivo determinar os limites para a concepção que temos da experiência, de modo que ela se torne-se inteligível para nós. Assim sendo, podemos conceber uma estrutura geral possível da experiência, que corresponda a um “conjunto de ideias que forma um limitado sistema de todo o nosso pensamento sobre o mundo e da experiência do mundo” (STRAWSON, 1966, p. 17). Na opinião de Strawson, a estrutura desse li-

---

<sup>21</sup> Kant admite a possibilidade de ocorrer representações que não são conscientes, ele utiliza do termo genérico representação (*repraesentatio*) e sugere que subordinado a elas estão as representações com consciência (*perceptio*). Aquelas representações sem consciência são denominadas de obscuras (Ver: B 374/ B 415).

mitado sistema é encontrada na *Crítica da Razão Pura*. Também em *Entity & Identity* (2005), Strawson assinala que as novas bases que Kant trouxe à metafísica, com a sua revolução copernicana, prevalecem na tradição empirista da qual ele faz parte. Mas, Strawson salienta que o idealismo transcendental, da maneira como é apresentado, torna-se uma espécie de metafísica transcendente, pois retira do mundo o caráter de identidade dos objetos espaços-temporais. Porém, considera defensável o argumento transcendental kantiano que vincula a autoconsciência com a experiência de um mundo público e objetivo, o qual Strawson pensa ser independente do idealismo (ALLISON, 1992, p. 22).

Dessa forma, Strawson considera que é necessário, para entender a *Crítica da Razão Pura*, separar a argumentação analítica do que é independente dela, ou seja, separá-la do fenomenalismo<sup>22</sup>. Na argumentação analítica, Kant apresenta os princípios ou esquemas essenciais para a obtenção do conhecimento empírico. Strawson pensa que é positivo considerar a estrutura da experiência baseada em regras e princípios e não em nossa estrutura cognitiva, ou faculdades mentais, pois não faz muito sentido analisar a estrutura da experiência baseando-se em nossa constituição cognitiva.

De acordo com o seu idealismo transcendental, Kant defende a ideia de que apenas a estética transcendental não é suficiente para se obter experiência no sentido forte<sup>23</sup>, ou seja, para ocorrer a síntese é necessário tanto a sensibilidade quanto o entendimento. Pela sensibilidade, o objeto é recebido na intuição, enquanto que no entendimento esse objeto é pensado. A experiência é produzida de acordo com as regras dadas pelo

---

<sup>22</sup> Fenomenalismo é a doutrina que considera o conhecimento humano limitado aos fenômenos, mas também designa a filosofia de Kant que admite a existência de uma realidade diferente do fenômeno, ou seja, a realidade das coisas em si mesmas. (ABBAGNANO, 2007, p. 510)

<sup>23</sup> Kant tem duas noções de experiência, primeiro, entendida como uma aquisição de dados pelos sentidos e, segundo, entendida como operação de comparação desses dados sensíveis, ou seja, a síntese dessas operações. No entanto, não podemos pensar que se trata de dois tipos de experiência, pois ambas as noções são inseparáveis para Kant.

entendimento e essas regras não mudam, o que se altera são os conteúdos da experiência.

Segundo Kant, uma vez que para ele a metafísica é a ciência das coisas sensíveis, o erro cometido pelos filósofos que defenderam a metafísica transcendente foi o de tratar de coisas fora dos limites de nossa experiência possível. A estrutura geral da experiência possível limita a nossa atividade conceitual, ou seja, só aplicamos os conceitos àqueles objetos que podemos conhecer. Strawson denomina de princípio de significatividade, esse princípio empírico segundo o qual “não podemos fazer nenhum uso legítimo, nem inclusive com sentido, de ideias ou conceitos se não os colocarmos em relação com as condições empíricas ou experimentais de sua aplicação” (1966, p. 16). Kant utiliza esse princípio para recusar a metafísica transcendente e mostrar que o nosso conhecimento é sempre conceitual e a razão pura é pensada nos limites da experiência.

A analítica transcendental é entendida por Strawson como o coração da *Crítica da Razão Pura*. Na analítica transcendental, juntamente com a estética transcendental, Kant pretende salientar as características limitantes para qualquer noção de experiência inteligível para nós. Desse modo, Kant defendeu as seguintes teses: a temporalidade, segundo a qual a experiência exhibe essencialmente uma sucessão temporal; a necessária unidade da consciência, que se dá através da síntese dos dados sensíveis; a objetividade, que considera o conhecimento dos objetos como sendo distinto das experiências subjetivas; a espacialidade, segundo a qual os objetos que conhecemos são espaciais; a unidade espaço-temporal, que defende que há uma estrutura unificada da realidade empírica e a tese das analogias, para qual os princípios de permanência e causalidade devem ser satisfeitos no mundo físico ou objetivo (STRAWSON, 1966, p. 24). Muito embora Kant apenas pressuponha algumas dessas teses e não as explique, Strawson as considera importantes para estabelecer a estrutura da experiência através de princípios e regras racionais.

A tese da temporalidade é tratada por Kant como algo inquestionável, de modo que só nos cabe aceitá-la. A segunda tese é como uma definição

padrão (*standard*) da experiência, pois ela está unida com a exigência de conceitualização da experiência e com a exigência de que os conteúdos particulares da experiência devem ser reconhecidos pelo seu caráter geral (STRAWSON, 1966, p.25). A tese da espacialidade é mais pressuposta do que explicada por Kant. As demais teses são explicadas e tratadas ao longo da *Crítica*, na parte da Analítica transcendental.

Strawson afirma que a premissa fundamental da Analítica é a tese da unidade necessária da consciência. Kant adota outras expressões ao longo da *Crítica* que remetem a essa tese, tais como “unidade transcendental da apercepção” ou “unidade da autoconsciência”. Desse modo, parece que o emprego que Kant faz do termo “autoconsciência” é algum tipo de consciência de si, que difere do conhecimento ordinário ou empírico, tal como expresso quando tratamos da autoatribuição de sensações. Como se sabe, isto não é assim, pois Kant está interessado nas condições gerais dos usos dos conceitos, no reconhecimento dos conteúdos particulares, enquanto possuem caráter geral. Por outro lado, para Kant, as condições gerais para o uso dos conceitos são também as condições fundamentais para a possibilidade da autoconsciência ordinária. Essas condições fundamentais para a possibilidade da autoconsciência estabelecem um padrão mínimo do que se pode tomar como experiência.

Na Dedução Transcendental, Kant insiste que é necessária a conexão ou a unidade das experiências para termos experiência de um mundo objetivo e regulado. Sendo que os conceitos sobre o mundo objetivo que nós aplicamos na experiência incorporam as regras de tal unidade e esta conexão regulada da experiência subsumida em conceitos do mundo objetivo é precisamente o que requer a necessária unidade da consciência, isto é, para a possibilidade da autoconsciência (STRAWSON, 1966, p. 27).

As categorias ou os conceitos gerais são os responsáveis por conferir conexão ou unidade à experiência, através da síntese dos dados desconexos dos sentidos. Por essa razão, os conceitos necessitam dos dados fornecidos pela sensibilidade para a sua aplicação. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant pretendia mostrar como os juízos sintéticos *a priori* são possíveis, que eles

só poderiam ser explicados de acordo com a sua revolução copernicana, ou seja, “apelando à constituição de nossa sensibilidade e as regras do entendimento” (STRAWSON, 1966, p. 43). Strawson argumenta que Kant não oferece explicações satisfatórias sobre a diferença entre proposições analíticas e sintéticas *a priori*, porque ele não tem uma concepção clara do que é o sintético *a priori*, já que seu modelo é incoerente.

O que Kant entende em geral por proposições sintéticas *a priori* é justamente esta classe de proposições do nosso conhecimento cuja necessidade só poderia ser explicada pondo em marcha todos os recursos copernicanos da *Critica*, apelando, desta maneira, ao modelo ‘dos objetos que se adéquam a nossos modos de representação’, isto é, apelando à constituição de nossa sensibilidade e as regras do entendimento. Como já mostrei, nada fica, ou pode ficar realmente explicado, por este modelo – já que é incoerente –, deve concluir-se que Kant não tem uma concepção geral clara do sintético *a priori* (STRAWSON, 1966, p. 43).

O projeto da síntese é, na opinião de Strawson, um dos objetivos da psicologia transcendental de Kant, na qual ele tenta dar explicações para as operações da mente. Essas operações da mente são explicadas através da necessária unidade da experiência como produto de nossas faculdades, tais como a memória e a imaginação enquanto controladas pelo entendimento, a partir das impressões ou dados desconexos dos sentidos (STRAWSON, 1966, p. 32). A capacidade de sintetizar é prévia à experiência, ou seja, é *a priori*, sendo uma disposição da mente. Assim sendo, Strawson conclui que a teoria da síntese de Kant é um problema, por tratar das regras de unidade da experiência de acordo com um conjunto de regras vinculadas ao mental.

Veremos, a seguir, como Strawson interpreta os elementos presentes na analítica transcendental. Primeiramente, analisaremos o princípio de significatividade de Kant, que é fundamental para se ter experiência, depois, apresentaremos as regras do entendimento em Kant e como pode ser interpretada a dualidade entre intuição e conceito, que Strawson considera como o ponto chave para entender todas as outras dualidades

presentes na *Crítica da Razão Pura*, e que têm relação direta com o que Kant entende pela noção de experiência.

## O princípio de significatividade

Segundo Strawson, o princípio de significatividade foi apresentado por Kant com a intenção de limitar a metafísica transcendente, ao estabelecer que a estrutura geral da experiência possível limita o uso significativo dos conceitos.

Kant invoca com frequência o que tem chamado seu princípio de significatividade, o princípio de que não podemos fazer nenhum uso com significado de conceitos em proposições que pretendem expressar algum conhecimento, a não ser que tenhamos critérios empíricos de aplicação de tais conceitos. Kant parece considerar esse princípio como uma consequência de certas teorias do idealismo transcendental. (STRAWSON, 1966, p. 241).

As teorias do idealismo transcendental, as quais Strawson se refere, dizem respeito às antinomias, com as quais Kant pretendia provar que não podemos ter experiência possível de Deus, da liberdade e da imortalidade da alma. No entanto, elas podem ser pensadas como ideias da imaginação. A dialética transcendental é considerada, por Strawson, como uma espécie de metafísica transcendente e é tida como a parte mais destrutiva da *Crítica*. A ideia principal da dialética é expor a ilusão metafísica, usando o princípio de significatividade. Certas ideias, tais como a de Deus e de alma, não possuem referência empírica, mas são ideias regulativas da moral e também da extensão do conhecimento empírico. Essas ideias são inevitáveis à razão que, ao pensar nelas, acaba em contradições, que Kant denomina de antinomias da razão. Tal solução para os conflitos da razão leva-o a invocar o princípio de significatividade (STRAWSON, 1966, p. 34).

Mas, para Strawson, a “única interpretação alternativa que pode admitir-se é aquela que garante a autonomia do princípio de significatividade e só lhe dá um significado irônico à frase ‘as coisas como são em si’” (1966, p. 242), isso porque Kant pretendia provar que as coisas em si mesmas não podem ser conhecidas por nós, o que acaba por negar o próprio princípio. Portanto, ao relacionar o seu princípio de significatividade ao idealismo transcendental, Kant acaba por contradizer-se.

Talvez seja bastante evidente que Kant não consegue satisfazer as condições para aplicar de forma significativa o contraste entre as coisas como são em si mesmas e as coisas tal como se manifestam, e que viola, de fato, seu próprio princípio de significatividade tanto em sua aplicação desse contraste como no uso que faz, associadamente, do conceito de causa. [...] talvez o único (paralelo) que possamos fazer é recordar o primeiro e velho apego de Kant a noção de ‘mundo inteligível’ e que ele pensou que tinha encontrado o único método correto de conectá-lo e não obstante separá-lo, do mundo dos fenômenos, de tal forma que os interesses da moralidade, da ciência empírica, das matemáticas e da metafísica reformada ficassem simultaneamente satisfeitos. (STRAWSON, 1966, p. 254-5).

Ao contrapor os fenômenos e as coisas em si, Kant acaba por negar o seu próprio princípio de significatividade. Segundo Strawson, “desta forma a verdade deve ter seu próprio campo não empírico de aplicação, enquanto que nós, por nossa parte, devemos nos contentar em representá-la na experiência com o que realmente é só sua sombra” (1966, p. 256). Portanto, chega à conclusão de que o princípio de significatividade deve ser interpretado como independente da teoria do idealismo transcendental ou, então, esse princípio faz parte do idealismo fenomenalista que, segundo ele, parece integrar a teoria de Kant.

Ao utilizar este princípio de significatividade para chegar à conclusão geral da impossibilidade da metafísica transcendente, parece que Kant defende que, apesar dos nômmenos serem negativos, ou seja, de não podermos conhecê-los, eles são considerados seres do entendimento, os quais são uma propensão natural e inevitável da razão humana

(STRAWSON, 1966, p. 17). Em outras palavras, é como se Kant defendesse que há uma correlação entre os seres do entendimento, que são os nômênos, e os seres sensíveis, que são os fenômenos. Essa correlação é a responsável por estabelecer os limites da intuição sensível, ao tentar mostrar que há seres dos quais só podemos pensar e não conhecer, mas que fazem parte de uma intuição intelectual, a qual não pertence aos seres com a nossa constituição cognitiva. Strawson não aceita esta suposta correlação entre os seres sensíveis e os seres do entendimento.

Assim, o que interessa a Strawson é a aplicação do princípio de significatividade na estrutura conceitual, que se pressupõe a todo conhecimento objetivo, que esteja livre de toda metafísica transcendente e da obsessão pelos conteúdos privados da consciência. Ele concorda com a tese kantiana de que “as categorias não podem transpor a fronteira dos objetos da experiência” (KANT, 1997, B 309) e a aplicação dessa tese ocorre na dualidade fundamental e inevitável a todo pensamento filosófico, que trate do conhecimento empírico, a saber, a dualidade entre intuição e conceito ou, em termos strawsonianos, a dualidade entre as instâncias particulares e os conceitos gerais (STRAWSON, 1966, p. 19).

## Dualidade entre intuição e conceito

Na estética transcendental, encontramos quatro grandes dualidades: a dualidade entre fenômenos e coisa em si, intuições e conceitos, *a priori* e empírico, interno e externo. Conforme Strawson, todos esses dualismos, no sentido fraco do termo dualismo, podem ser interpretados pela dualidade entre intuições e conceitos. De acordo com a sua interpretação analítica, para que a experiência seja possível, devemos conhecer itens particulares que podem ser subsumidos em conceitos gerais.

Dizer que devemos ter conceitos gerais com o fim de que se faça possível o conhecimento empírico, equivale a dizer que temos capacidades tais que nos sirvam para reconhecer os fatos. Não menos

evidente é que se essas capacidades forem exercitadas, devemos ter um material sobre o qual possa fazê-lo; as instâncias particulares devem ser encontradas na experiência. A importância dessa dualidade fundamental é amplamente reconhecida por Kant. A palavra que ele utiliza para assinalar o conhecimento na experiência de instâncias particulares de conceitos gerais é ‘intuição’; isso é o que está indicado na sua famosa afirmação: ‘pensamentos sem conteúdos são vazios, intuições sem conceitos são cegas’, é algo que enfatiza repetidamente. (STRAWSON, 1966, p. 20)

A intuição, para Kant, é o elemento imediato, sensível, ou seja, relaciona-se aos dados desconexos dos sentidos. A matéria da intuição que é diretamente intuída não pode ser considerada como objeto em si mesmo, porque já é constituída como aparência. Então, a intuição pode ser considerada como um conhecimento direto das coisas que intuímos e, simultaneamente, como aparência mediata daquilo que intuímos como seres com a nossa capacidade cognitiva. Para que possamos ter conhecimento das intuições, elas devem ser subsumidas aos conceitos, através da síntese.

Kant afirma que “as condições de possibilidade da experiência em geral são, ao mesmo tempo, condições de possibilidade de objetos da experiência” (1997, A 158/ B 197). Os objetos da experiência tornam-se objetos de conhecimento quando o múltiplo de uma intuição dada é reunido num conceito, ou seja, objeto de conhecimento é “aquilo em cujo conceito está reunido o múltiplo de uma intuição dada” (KANT, 1997, B 137).

Qualquer filosofia que trate seriamente o conhecimento humano, seus objetos e sua exposição, deve tratar da dualidade entre a intuição e os conceitos (STRAWSON, 1966, p. 47). Essa dualidade aparece necessariamente na teoria do ser, na teoria do conhecimento e na teoria da proposição, embora de diferentes maneiras. Na teoria do ser, tal dualidade corresponde à distinção entre os itens concretos e as classes gerais. Na teoria do conhecimento, ela corresponde aos conceitos gerais e às instâncias particulares, que subsumimos nestes conceitos. Na teoria da proposição, devemos reconhecer a necessidade dos recursos linguísticos que nos possibilitam classificar ou descrever em termos gerais e nos indicam a

quais casos particulares aplicam-se essas descrições (STRAWSON, 1966, p. 47).

O aspecto epistemológico foi tratado como o dominante por Kant. Mas isso pode ser perigoso, segundo Strawson, uma vez que Kant expressa a necessidade de termos conceitos gerais para classificar os itens particulares, como uma necessidade em sua linguagem de faculdades da mente, de modo que a faculdade da sensibilidade nos fornece os objetos e, na faculdade do entendimento, esses objetos são pensados. Na primeira temos as intuições, enquanto que na segunda temos os conceitos. Ambas são fundamentais para que tenhamos experiência.

Como vimos, Strawson concorda com o princípio empirista de que “os conceitos vazios, nada significam para nós, a não ser que possamos relacioná-los direta ou indiretamente com a experiência, com as condições experienciais da sua aplicação” (2002, p. 87). Porém, considera um equívoco de Kant pensar a dualidade entre as intuições e os conceitos em termos de uma linguagem psicológica, ou seja, entre a faculdade da sensibilidade e a faculdade do entendimento.

Segundo Strawson, para se obter experiência é necessário que os objetos sejam tomados num sentido mais forte que o kantiano, eles devem ser objetivos, independente de uma experiência particular, ou seja, os objetos devem ser públicos.

[...] conforme avança a investigação percebemos que a palavra ‘objeto’ deve ser entendida num sentido mais forte do que havíamos pensado no início. Significa algo mais que meramente um caso particular de um conceito geral. Tem conotações de ‘objetividade’. Conhecer algo de um objeto, por exemplo, que se subsume em tal e tal conceito geral, é conhecer algo que se mantém independentemente de que ocorra qualquer estado de consciência particular, qualquer experiência concreta de conhecimento do objeto como incluído no conceito geral em questão. Se os juízos sobre os objetos são válidos, eles o são objetivamente, independente do estado concreto de conhecimento, da experiência particular, que emite o juízo (STRAWSON, 1966, p. 73).

Os juízos emitidos sobre os objetos também devem ser objetivos, ou seja, independentes de uma experiência particular. Neste ponto, Strawson concorda com Kant que o único uso que o entendimento pode fazer dos conceitos é emitir juízos sobre eles. Traduzindo para sua interpretação austera, “subsumir um objeto em um conceito implica em pensar que certa proposição é verdadeira com relação ao objeto ou é objetivamente válida” (1966, p. 74).

Podemos definir um conceito geral como aquele que pode ser aplicado a vários casos particulares diferentes, sendo possível sua aplicação à experiência. Strawson afirma que “deve ser possível para nós, que usamos conceitos, encontrar na experiência diferentes casos particulares e distingui-los como diferentes, reconhecendo-os ao mesmo tempo como semelhantes na possibilidade de lhes ser aplicado o mesmo conceito” (2002, p. 77). Essa possibilidade dá-se através das noções de espaço e tempo, pois, no mundo objetivo, as coisas são separadas e relacionadas no tempo e no espaço.

### *Conceitos formais e significatividade*

O entendimento é a faculdade, pela qual se torna possível emitir juízos sobre os objetos. O juízo, para Kant, é a unificação do múltiplo, de modo que as categorias referem-se às várias maneiras como a multiplicidade pode ser ordenada. As categorias ordenam e estruturam os objetos da experiência. Kant relaciona o juízo com a síntese e descreve as categorias como aqueles conceitos que dão unidade à síntese e fornecem as condições para a objetividade em geral.

Na dedução transcendental, Kant evidencia que as categorias formam as condições para se ter juízos objetivamente válidos na experiência. A unidade das experiências permite a aplicação dos conceitos aos objetos, ou seja, proporciona a construção de um mundo objetivo. Para Kant, as categorias são os conceitos puros do entendimento que expressam uma lei ou função fundamental no entendimento (ALLISON, 2002, p. 193). Assim

entendidas, as categorias são conceitos muito gerais, que não dependem de outros conceitos mais básicos, e são condições de possibilidade para a emissão de juízos. Esses conceitos puros em conexão com as condições sensíveis fornecem os objetos ‘reais’ dos juízos sintéticos.

Kant, com a tese da unidade transcendental da apercepção, está interessado em mostrar quais são as condições gerais para o uso dos conceitos. Defende que “a série de experiências estendida temporalmente que hão de formar os conteúdos de uma experiência possível devem conectar-se de tal modo entre elas que deem como resultado uma representação unificada do mundo objetivo” (STRAWSON, 1966, p. 26). O sujeito que conhece é o sujeito transcendental, que também apenas se conhece a si mesmo como fenômeno.

A noção que Strawson tem do sujeito que conhece é distinta, ou seja, trata-se da noção de um sujeito antropológico que possui uma história. Neste caso, o conceito de consciência particular é secundário ao conceito de pessoa, que é um particular básico com relação a sua identificação. A corporeidade é o que garante a objetividade das experiências do sujeito que conhece. Através do comportamento é possível atribuir a ele estados de consciência. Para ser consciente das experiências estendidas temporalmente como suas, o sujeito deve ser capaz de distinguir entre uma ordem temporal das percepções subjetivas e uma ordem de disposição que elas possuem independentemente os objetos de tais percepções.

Em nenhuma parte resplandece mais o gênio de Kant que em sua identificação das condições mais fundamentais em sua forma mais geral: isto é, a possibilidade de distinguir entre uma ordem temporal das percepções subjetivas e uma ordem de disposição que possuem independentemente os objetos de tais percepções – uma estrutura unificada e duradoura das relações entre os constituintes de um mundo objetivo (1966, p. 29).

De acordo com Strawson, Kant tem absoluta razão em insistir na conexão entre a objetividade e a unidade da autoconsciência para a possibilidade da experiência. Primeiro, porque só podemos relatar

fielmente as experiências do que vemos, ouvimos, sentimos, etc., se fazemos uso dos conceitos dos objetos dos quais são nossas experiências. Em segundo lugar, é a unidade destas experiências, subordinadas às regras incorporadas nos conceitos de objetos que torna coerente e consistente as descrições que fazemos daquilo que vemos, ouvimos, sentimos, etc. Portanto, a possibilidade de objetividade da experiência em geral está necessariamente unida ao requisito de consistência e unidade das descrições de nossas experiências.

## Idealidade: analogia entre a experiência e as faculdades cognitivas

De acordo com Strawson, Kant estava certo em tentar estabelecer uma estrutura limitante da experiência, mas o seu erro foi estabelecê-la através de uma analogia equivocada entre a estrutura da experiência e as nossas faculdades cognitivas. Kant considerou que as características limitantes da experiência têm a sua origem em nossa constituição cognitiva. Sendo assim, a teoria do idealismo transcendental tornou-se incoerente, pois, Kant considera que o espaço e o tempo estão em nós e não no mundo e, com isso, ele retira o caráter de identidade do mundo. Ao fazer isso, Kant considera que só podemos conhecer os fenômenos e não as coisas em si. Com esta distinção entre fenômeno e coisa em si, Kant pretendia salvaguardar a religião e a ética. No entanto, esse interesse não é compartilhado por Strawson, pois ele está interessado apenas no aspecto epistemológico da metafísica descritiva de Kant.

A tese do idealismo transcendental kantiano é que “a realidade é suprassensível e não podemos ter conhecimento dela” (STRAWSON, 1966, p. 38). Desse modo, Kant está muito próximo dos fenomenalistas, tais como Berkeley. Por isso, Strawson considera que a parte do idealismo é a parte da *Crítica* que pode ser descartada, sem perda alguma (1966, p. 262). O idealismo kantiano está relacionado com a sua teoria da estética

transcendental como uma ciência, na qual todos os princípios da sensibilidade são *a priori*.

O espaço e o tempo são as formas puras da sensibilidade que, juntamente com as categorias, limitam o nosso conhecimento empírico, de modo que somente podemos conhecer a maneira como os objetos nos afetam, mas não as coisas em si mesmas. O seu método para chegar às formas puras da intuição consiste em, primeiramente, isolar a sensibilidade, abstraído dela os conceitos puros do entendimento, restando apenas as intuições empíricas. Num segundo momento, abstrai-se da intuição tudo que pertencer à empiria para ficar apenas com as formas puras da intuição sensível que, segundo Kant, são o espaço e o tempo.

## *Subjetivismo Transcendental*

A revolução copernicana realizada por Kant pode também ser chamada de teoria do subjetivismo transcendental. Já que Kant dá ênfase ao sujeito cognitivo, o qual possui as condições de possibilidade para se ter conhecimento. Desse modo, o conhecimento não depende mais do objeto, mas do sujeito transcendental, no qual se encontram as condições necessárias para as representações dos objetos. A teoria kantiana revela que a natureza organizada provém do sujeito, e não do objeto, tendo em vista que as afecções fornecem aos nossos sentidos uma natureza desorganizada. Apesar disso, essas afecções são necessárias para atingir uma representação objetiva. A natureza organizada provém do acordo dessas afecções com as categorias, que são as regras do entendimento. Dessa maneira, Kant pensou ter estabelecido os limites para a nossa experiência sensível, ao mostrar que as formas puras da sensibilidade e as formas puras do entendimento limitavam tudo aquilo que podemos chamar de experiência.

A teoria do idealismo transcendental kantiano é considerada por Strawson como um subjetivismo transcendental, pois Kant considera que o espaço e o tempo são dependentes unicamente da forma de nossa intuição.

Kant afirma que “o espaço não é senão a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade unicamente sob a qual nos é possível intuição externa” (A 26/ B 42). Portanto, o espaço é uma forma de nossa sensibilidade, associado a nossa faculdade representativa e ele não é abstraído de nossa experiência externa, mas possibilita essa representação. O espaço é considerado a priori justamente por ser a própria condição de possibilidade dos fenômenos.

Assim sendo, a tese do subjetivismo transcendental é a de que o sujeito é a fonte da ordem e da objetividade do mundo natural (STRAWSON, 1966, p. 112). Desse modo, Kant retira do mundo a espacialidade, pois esta passa a ser parte de nossa faculdade cognitiva e é ela que possibilita o conhecimento dos fenômenos. Com isso, Kant limita demais os limites dos sentidos, pois o objeto está circunscrito à dimensão racional do sujeito que conhece.

No idealismo transcendental, Kant defende a ideia de que não podemos conhecer a realidade tal como ela é em si mesma, uma vez que não somos seres divinos, capazes de conhecer a totalidade, mas seres humanos aptos a conhecer a realidade tal como ela se apresenta para nós. Neste sentido, Kant pretendia salvaguardar a possibilidade de haver mundos e experiências diferentes das nossas.

A crítica que Strawson faz a Kant com relação à separação entre fenômenos e coisas em si é que “os corpos que estão no espaço e no tempo não existem realmente, desfrutando seus próprios estados e relação com independência da ocorrência de algum estado de conhecimento deles. Separados das percepções não são nada em absoluto” (STRAWSON, 1966, p. 237). Portanto, o que podemos conhecer é uma pálida representação daquilo que existe independente de nossa percepção, que são os corpos materiais. O conhecimento que temos de nós mesmos também é apenas fenomênico, manifestamos a nós mesmos temporalmente. Mas o que significa “manifestar-se a si mesmo temporalmente”? Strawson afirma que essa pergunta não tem resposta, porque ultrapassa os limites de nossa inteligibilidade (1966, p. 39).

A doutrina de que só conhecemos as coisas como fenômenos e não como são em si mesmas, dado que sua manifestação é o resultado da afecção de nossa constituição pelos objetos, é uma doutrina que podemos entender sempre e quando a ‘afecção’ seja entendida como algo que ocorre no espaço e no tempo; mas quando nos referimos que temos que entender o mesmo espaço e tempo nada mais do que uma capacidade ou atitude de nosso ser afetado de uma forma determinada por objetos que não estão, eles mesmos, no espaço nem no tempo, não podemos seguir entendendo tal doutrina, pois já não sabemos o que quer dizer ‘afetar’, ou o que temos de entender por nós (STRAWSON, 1966, p. 41).

Portanto, ao propor a analogia entre a experiência objetiva e as nossas faculdades cognitivas, Kant elabora uma teoria que ultrapassa o seu próprio princípio de significatividade, o que torna o seu idealismo transcendental ininteligível (STRAWSON, 1966, p. 42).

A conclusão de que as coisas no espaço e no tempo não são tais coisas se poderia construir como uma recusa irônica forçada a toda concepção de ‘coisas como elas são em si mesmas’, assim como uma afirmação oblíqua da autonomia do princípio de significatividade. Agora bem, a ironia não é uma característica de Kant, a não ser que a tomemos como um tipo óbvio de jovialidade. O que realmente resulta é que o aspecto do idealismo transcendental nega ao mundo natural todo tipo de existência independente de nossas ‘representações’ ou percepções, um aspecto a que tenho me referido já ao fazer notar que Kant está mais próximo de Berkeley do que ele mesmo crê (STRAWSON, 1966, p. 35).

Strawson aponta que Kant aproxima-se de Berkeley ao considerar o mundo natural como dependente de nossas representações. Entretanto, reconhece que Kant distancia-se de Berkeley porque faz a distinção entre as aparências e as ilusões. Enquanto Berkeley degradaria os corpos à mera ilusão, Kant relaciona a idealidade do espaço e tempo como uma afirmação sobre a realidade empírica de ambos (1966, p. 56). Mesmo assim, afirma Strawson, o idealismo transcendental não se torna defensável.

A crítica que Strawson dirige à concepção de coisa em si está vinculada à noção de realidade que Kant elabora, pois ele distingue entre dois terrenos

distintos da realidade: o terreno do fenômeno conhecido empiricamente e o terreno das coisas em si mesmas que não podem ser conhecidas por nós ( STRAWSON, 1994, p. 170). O fato de não podermos conhecer as coisas em si mesmas decorre do nosso equipamento cognitivo humano, que só é capaz de conhecer fenômenos. Kant, como realista empírico, entende que o conhecimento humano não pode exceder os limites da capacidade cognitiva humana (STRAWSON, 1994, p. 171).

Para Strawson, a separação entre a realidade transcendente (transcendent realm) e a própria realidade (reality), tem diminuído a grande contribuição que a *Crítica da Razão Pura* pode nos dar. A contribuição da *Crítica*, que a torna de uma importância filosófica única, foi ter fornecido “a brilhante e longa demonstração persuasiva das características estruturais e necessárias do conhecimento humano e da experiência” (STRAWSON, 1994, p. 171).

O grande problema da *Crítica* é compreender e aceitar a distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas. Ao estabelecer essa distinção entre os fenômenos e as coisas em si, Kant parece querer garantir os suportes para a sua ética e a religião. Sendo assim, parece manter uma conexão entre o mundo sensível e o mundo suprassensível.

Segundo Strawson, o uso que Kant faz dos pronomes em primeira pessoa, pessoal ou possessivo, deve-se ao fato de considerar que há essa conexão de identidade entre o mundo suprassensível e o mundo dos seres humanos. O ponto de conexão da identidade faz-se na consciência, quando o sujeito tem o seu “poder” de pensar. Tal “poder” ou capacidade é fornecido pelas faculdades do entendimento e da razão.

Para Kant, não podemos conhecer nada que não seja a representação da aparência das coisas em si mesmas. Os objetos não podem ser conhecidos, a não ser como representações espaço-temporal dessas coisas em si mesmas, e isso aproxima o idealismo de Kant do idealismo fenomenalista de Berkeley. Há, porém, a diferença de que para Kant as aparências não são ilusões, elas possuem um correspondente que é o objeto sensível, que é fruto do nosso “ser afetado” por algo.

No entanto, na opinião de Strawson, Kant acabou limitando demais os nossos sentidos, pois o limite para os objetos sensíveis são as formas puras da sensibilidade, que são o espaço e o tempo. A justificativa de Kant é que se as coisas que estão no espaço e no tempo fossem coisas em si mesmas e existissem independentemente de nossas percepções, nós não poderíamos conhecê-las, pois sequer existiria o conhecimento de objetos.

Portanto, Kant não tem razão em assegurar que não conhecemos as coisas como são em si mesmas. Afinal, se fosse assim, teríamos que nos contentar em apenas conhecer as pálidas aparências das coisas, que existem independentemente de nossa representação delas. Como sabemos, Strawson não concorda com essa tese do idealismo de Kant e, ademais, afirma que podemos nos referir diretamente às coisas físicas, que existem independentes da nossa percepção, através do uso de nosso esquema conceitual. Este esquema conceitual é adquirido pelo uso que fazemos dos conceitos, ou seja, ele é apreendido na prática e não por um ensinamento teórico do uso dos conceitos. O esquema conceitual é único e não precisamos dar conta da descrição de mundos possíveis, mas apenas da experiência que temos desse mundo. Se nos fosse necessário descrever uma experiência diferente da nossa, faríamos uso do mesmo esquema conceitual e descreveríamos essa experiência em analogia com a nossa.

## Considerações finais

Para concluir, reafirmamos que o nosso objetivo nesse ensaio foi mostrar a influência de Kant para a filosofia de Strawson, em especial no campo da epistemologia. Neste sentido, Kant foi um filósofo interessado em estabelecer os limites para a estrutura geral da experiência possível. Para isso, propôs o que Strawson denominou de princípio da significatividade, segundo o qual, não podemos fazer uso significativo dos conceitos, a não ser que estes possam ser relacionados às suas condições empíricas de aplicação. Sendo assim, a estrutura limitante da experiência restringe o uso que fazemos dos conceitos.

Apesar de Strawson fazer parte da tradição filosófica de Kant, ele não considera defensável todo o idealismo transcendental kantiano. A principal crítica que Strawson faz ao idealismo kantiano relaciona-se à analogia equivocada entre a estrutura da experiência e as nossas faculdades cognitivas. Kant, ao fazer essa analogia, trata a questão da experiência através de uma linguagem psicológica. A experiência efetiva-se através da síntese entre a intuição e o conceito, sendo que só podemos conhecer os fenômenos e não as coisas em si mesmas, pois, o que é conhecido é apenas o modo como somos afetados pelas coisas fora de nós.

Dessa forma, aos olhos de Strawson, o idealismo transcendental kantiano passa a ser uma espécie de fenomenalismo, já que, para Kant, só podemos conhecer uma pálida cópia da realidade. De acordo com esse fenomenalismo, parece que há duas realidades distintas, a realidade acessível a nós e a realidade fora de nós. Com isso, Kant pretendia salvaguardar a possibilidade de existência de outros mundos diferentes do nosso e, conseqüentemente, a possibilidade de existirem outros tipos de experiências diferentes da nossa.

Porém, de acordo com a perspectiva strawsoniana, a experiência que podemos descrever é a nossa experiência efetiva, de modo que não precisamos salvaguardar a possibilidade de outro tipo de experiência diferente da nossa. Caso fosse preciso descrever uma experiência diferente da nossa, ela seria descrita de maneira análoga à experiência que de fato temos. Afora o fato de Kant querer resguardar os seus interesses com relação à ética, Strawson considera que não faz sentido afirmar que não podemos conhecer as coisas como elas realmente são.

Contudo, Strawson reconhece a importância de Kant para a compreensão da verdadeira função da experiência no conhecimento humano. Diante disso, Strawson divide a *Crítica da Razão Pura* em duas partes, a parte analítica, que é fecunda e interessante, e a parte do idealismo, que pode ser descartada, sem perda nenhuma. Como já dissemos, na parte analítica da *Crítica* Kant estabeleceu os limites para a estrutura geral da experiência, desenvolvendo um conjunto de ideias que

formam a estrutura de nosso pensamento sobre o mundo. Por outro lado, na estética transcendental, Kant desenvolveu a estrutura da experiência em analogia com as faculdades cognitivas. Sendo assim, as características limitantes da nossa experiência têm origem em nossa constituição cognitiva. Por conseguinte, a linguagem predominante na *Crítica da Razão Pura* passa a ser uma linguagem psicológica. Strawson afirma que essa é a parte da obra de Kant, assim entendida, que pode ser descartada, podendo-se conservar apenas a sua parte analítica.

Após essa exposição podemos afirmar que a proposta de Strawson diferencia-se da perspectiva kantiana, na medida em que defende que para tratarmos da questão do conhecimento dos objetos é preciso elucidar a estrutura do nosso pensamento sobre o mundo, e que para isso é preciso atentar para o uso que fazemos de um esquema conceitual que nos permite identificar diretamente os objetos no mundo. Desse modo, podemos afirmar que conhecemos as coisas como elas realmente são, e fazemos isso através de uma descrição do modo como as coisas aparecem para nós. Para dar conta dessa questão é preciso explicar como aplicamos os conceitos, sendo que o padrão de correção para os nossos juízos passa a ser o acordo intersubjetivo. Sendo assim, o conhecimento se dá na relação entre falantes e ouvintes, ou seja, um agente social, que compartilha experiências e interage com os outros.

## Referências

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALLISON, H. *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*. Tradução de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos, 1992.

BERKELEY, G. *Obras Filosóficas*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

BONACCINI, J. A. Acerca do conceito de Fenômeno na *Crítica da Razão Pura*. In: *Princípios*, ano 04, nº05, 1997, p. 159-186.

\_\_\_\_\_. Sobre o tempo. In: *Princípios*, Ano 05, nº 06, Natal (UFRN), 1998, p. 123-138.

CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

FRANGIOTTI, M. A. The Ideality of Time. In: *Manuscrito*, Campinas, XVII (2), outubro de 1994, p. 135-158.

GRAYEFF, F. *Exposição e interpretação da filosofia teórica de Kant*. Tradução de António Fidalgo. Lisboa: Edições 70, 1987.

HAHN, L.E.(Ed.) *The Philosophy of P.F. Strawson*. USA: Open Court, 1998.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 4ª Ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

PEREIRA, R. H. DE SÁ. Referência e Juízo em Kant. In: *Analytica*, vol. 6, nº 2, 2001-2002, p. 79-117.

\_\_\_\_\_. Teoria Kantiana do Sujeito. In: *Manuscrito*, V. XIX, nº 1, abril 1996, p. 69-95.

STRAWSON, P. F. Analysis, Science and Metaphysics. RORTY, R. (org.) *The Linguistic Turn*. Chicago: Chicago University Press, 1992, p. 312-320.

\_\_\_\_\_. Causation in Perception. In: *Freedom and Resentment*. Londres: Methuen & CO LTD, 1974, p. 66- 84.

\_\_\_\_\_. *Ceticismo e Naturalismo: algumas variedades*. Tradução de Jaimir Conte. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2007.

\_\_\_\_\_. *Entity & Identity: and other essays*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

\_\_\_\_\_. Imagination and Perception. In: *Freedom and Resentment*. Londres: Methuen & CO LTD, 1974a, p. 45-65.

\_\_\_\_\_. *Individuals, An Essay in Descriptive Metaphysics*. University Paperback. 1959.

\_\_\_\_\_. Logical Individual and Spatio-temporal Particular. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 17, n°. 4, junho de 1957, p. 441-457.

\_\_\_\_\_. *Logic- Linguistic Papers*. London: Methuen & Co. Ltd, 1971.

\_\_\_\_\_. Perception and Identification. In: *Freedom and Resentment*. Londres: Methuen & CO LTD, 1974b, p. 85- 107.

\_\_\_\_\_. Perception and its objects. In: Macdonald, G.F. *Perception and Identity*. Londres: Macmilan, 1979, p. 41-60.

\_\_\_\_\_. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Methuen, 1966.

\_\_\_\_\_. The Problem of Realism and the a priori. In: Parrini, Paolo (Ed). *Kant and Contemporary Epistemology*. Klumer Academic Publishers, 1994, p.167-173.

TORRETTI, R. Manuel Kant: *Estudio sobre los fundamentos da La filosofia crítica*. 2º Ed. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1980.

TUGENDHAT, E. *Lições Introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem*. Tradução de Ronai da Rocha. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

VÍCTOR VELARDE MAYOL. El Concepto de Metafísica em La Filosofia Analítica. In: *Enciclopedia Ibero-americana de Filosofía*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

## Strawson e Kant sobre a Liberdade

*Albertinho Luiz Gallina*  
*Cecília Rearte Terrosa*

Peter Strawson critica o modo pelo qual Kant pensa a solução do problema da liberdade, solução que serviu como pré-requisito na abordagem da questão da moralidade. Na Terceira Antinomia, Kant apresenta o conflito entre duas propostas antagônicas que constituem respectivamente a tese e a antítese de um raciocínio dialético, uma dogmática e a outra empirista. Utilizando-se de uma prova própria dos contextos matemáticos, o procedimento lógico da redução ao absurdo, tenta mostrar que ambas as propostas são verdadeiras. Essa prova de Kant dá lugar a um conflito antinômico a respeito de um objeto de razão, a ideia de liberdade.

Na tese do raciocínio, que constitui a proposta dogmática, admite-se a necessidade da causalidade pela liberdade além duma causalidade natural, para explicar a totalidade dos fenômenos no mundo. A causalidade pela liberdade consiste, segundo Kant, numa espontaneidade capaz de iniciar por si mesma a série de fenômenos que se desenrola segundo leis da natureza, sem a qual a explicação pelo lado das causas não estaria completa. A antítese do argumento dialético, que corresponde à proposta empirista, rejeita a necessidade da liberdade, num tal sentido, admitindo-se o sentido físico e restritivo da mesma como a ausência de coação, na medida em que os empiristas explicam todos os acontecimentos no mundo, segundo as leis da natureza.

Procurando a origem do conflito entre ambas as propostas, Kant explica que o mesmo é apenas aparente. O conflito se origina por uma tendência

natural da razão que, ao proceder logicamente e tentar dar completude e unidade aos conhecimentos obtidos pelo entendimento, acaba sendo levada até o incondicionado. O incondicionado é pensado na Terceira Antinomia em termos da série de causas que explicam os sucessos no mundo. Assim, uma questão a resolver nesta antinomia dinâmica gira em torno da existência ou não no curso do tempo de uma causa não causada, incondicionada, livre e a primeira no mundo que explica os fenômenos que nele se encontram.

## Panorama geral da Dialética Transcendental

A tarefa na *Dialética Transcendental* é desarticular a ilusão transcendental na qual a razão cai por sua própria natureza, ilusão sobre a qual se fundam as Metafísicas especiais, nas suas disciplinas de Psicologia, Teologia e Cosmologia Racionais. A ideia de alma, sobre a qual se elabora a Psicologia racional é abordada por Kant nos Paralogismos da Razão Pura. O Ideal da Razão ocupa-se de abordar a ideia de Deus sobre a qual se constrói a teologia racional. A Antinomia da Razão pura trata da ideia de mundo, isto é, da ideia de totalidade absoluta das condições dos fenômenos em geral.

Nas Antinomias, Kant procura desarticular as pretensões de conhecimento da Cosmologia racional, apresentando as inevitáveis contradições nas quais a razão cai quando pretende obter conhecimento a priori acerca de um suposto objeto que esteja de acordo com a ideia de mundo. A antinomia consta de quatro conflitos nos quais a pergunta pela série de condições dos fenômenos, segundo cada uma das categorias tratadas por Kant na Analítica Transcendental. Cada conflito consta de duas posições, uma que sustenta a finitude da série das condições, a tese, e outra que defende a sua infinitude, a antítese. Kant caracteriza as duas primeiras antinomias como matemáticas, dado que o tipo de conexão envolvida nelas é homogêneo. Nelas ele trata acerca das quantidades e qualidades, sintetizadas a partir do mesmo gênero.

A solução de Kant foi rejeitar ambas as posições, por considerar a ambas falsas. A chave da solução kantiana está em revelar que há um pressuposto realista transcendental em ambas as posições. O pressuposto consiste em considerar que o mundo é uma coisa em si. A primeira antinomia afirma que o mundo é em si mesmo finito ou infinito quanto a sua quantidade, isto é, quanto ao tempo e ao espaço. Na segunda antinomia, as posições afirmam que o mundo consta em si mesmo de partes últimas ou de infinitas partes. Nos dois casos, pressupõe-se algo que torna falsas ambas as propostas: que o mundo é em si.

Para resolver o problema surgido a partir das antinomias matemáticas, Kant precisa lidar com a questão do realismo transcendental. Partindo do pressuposto realista transcendental de que os fenômenos são coisas em si, o mundo como a série completa das condições dos fenômenos deve existir independentemente da faculdade representativa do sujeito. Em consequência, o que fica como problema é se o mesmo é finito ou infinito no tempo e no espaço. Contudo, ao rejeitar que o mundo seja algo em si mesmo, para além de nossas faculdades cognitivas, Kant pode rejeitar ambas as posições.

A solução ao conflito presente na terceira e na quarta antinomia difere daquela dada por Kant às antinomias matemáticas, dado que a sua solução pressupõe a presença de certa temática que ele não está disposto a rejeitar. Na terceira antinomia, Kant não quer abrir mão da liberdade humana, procurando compatibilizá-la com a causalidade natural, entendida como a série infinita de causas mecânicas, e com a causalidade pela liberdade, entendida como uma causa não causada que age livremente.

Assim, a proposta dogmática gira em torno da questão de saber se a liberdade encontra-se ou não dentro do curso temporal dos fenômenos, seja como o membro último da série, seja como a totalidade da série de condições para um condicionado dado. A solução de Kant consiste em considerar a necessidade da ideia de liberdade no seu sentido transcendental, como fundamento numênico da ideia de liberdade no seu sentido prático. Com isso estabelece a condição necessária para justificar a

moralidade, com o qual procura compatibilizar o velho problema metafísico referente ao determinismo e a liberdade, tema implicitamente em pauta na Terceira Antinomia.

Para Strawson (2006), a solução kantiana não é a “verdadeira” solução crítica ao velho conflito metafísico da compatibilidade entre causalidade e liberdade. Pois ao assumir a verdade da tese do raciocínio, Kant acaba por rejeitar a antítese que possui os requisitos para uma adequada explicação da compatibilidade entre a causalidade e a liberdade.

## Repensando a *Dialética Transcendental* a partir do Princípio de Significatividade

Strawson resgata os resultados negativos da demolição kantiana levada a cabo na *Dialética Transcendental*, cuja temática girou em torno das ilusões de uma metafísica transcendente. Os resultados se referem à índole ilusória do conceito cartesiano de alma, a refutação das provas de existência de Deus e a exibição do caráter problemático de algumas ideias cosmológicas. Ou seja, o que restou da demolição são apenas uma pretensão implausível e uma argumentação enganosa.

Na *Dialética*, Kant reafirmou a delimitação do conhecimento à esfera da experiência possível e, concomitantemente, negou a possibilidade de adquirir conhecimento a respeito de Deus, a Alma e o Cosmos. Essa negativa se deu mediante a execução de um plano que, para Strawson, consistiu na persecução de quatro objetivos independentes: 1) ter assegurado a derrota simultânea dos ataques do ateísmo e do materialismo; 2) ter instaurado a autoridade da moralidade no território tradicionalmente sob o domínio da investigação teórica; 3) ter mostrado o papel que desempenham algumas ideias na direção das investigações teóricas no âmbito da experiência sensível. Embora, desde uma perspectiva teórica se saiba que elas não estão por nada no mundo, como agentes morais agimos

acreditando como se elas tiveram realidade objetiva<sup>24</sup>. 4) Apresentar uma nova prova mediante uma tese do idealismo transcendental que permita desfazer qualquer dúvida em relação à impossibilidade da razão teórica obter conhecimento a respeito do Cosmos.

Em relação à estrutura geral da Dialética, Strawson refere-se à ilusão metafísica e ao papel que desempenha o princípio de significatividade. Este princípio se refere ao uso legítimo dos conceitos no marco das proposições, mediante as quais se procura obter conhecimentos de objetos. Os conceitos devem ser usados atrelados a uma intuição possível, na medida em que esta constitui a condição sensível para a aplicação dos mesmos a um objeto possível de experiência. Conforme Strawson, “Qualquer uso de um conceito que não esteja sujeito ao limite dos objetos de uma experiência possível é ilegítimo” (STRAWSON, 2006, p. 156). A violação deste princípio gera a ilusão metafísica que, segundo Strawson, resulta de considerar os conceitos formais ou categorias como existentes e às coisas como são em si mesmas, tese esta pertencente ao que Kant considera realismo metafísico ou transcendental.

Kant mostrou que o caráter sistemático e necessário das ilusões da metafísica transcendente é fornecido pela lógica formal. Uma estratégia análoga foi utilizada no seu projeto de uma metafísica positiva da experiência, no qual apresenta as ideias fundamentais que constituem a estrutura a partir das quais pensamos o mundo. O caráter sistemático dado pela lógica formal, acaba agravando o problema tanto na Dialética quanto na Analítica: “Assim como os conceitos do entendimento que ordenam a experiência estão em correlação com as formas lógicas fundamentais das proposições, assim as ideias que geram a ilusão estão correlacionadas com as formas fundamentais da inferência dedutiva mediata” (STRAWSON, 2006, p. 156). A crítica de Strawson é que as três formas de inferências, os silogismos categóricos, hipotéticos e disjuntivos, correspondem aos três tipos de ilusão dialética. Essa correspondência fica clara no texto de Kant

---

<sup>24</sup> Para Strawson, são interesses práticos os que direcionam a tarefa kantiana na Terceira Antinomia.

quando ele mostra a exigência de completude nas premissas para uma conclusão dada num raciocínio formal.

O problema para Strawson é que toda investigação que trate de objetos dados, pressupõe a completude das condições a partir das quais os objetos são dados. Por isso para Kant é uma exigência típica da razão que se dê a completude na série de condições, ou seja, o incondicionado. Esta exigência toma três direções fundamentais, as quais correspondem a divisão das categorias: “A armação lógica na sua conexão com os temas da Dialética e a sua elaboração sob a guia da divisão em quatro partes das categorias, é em conjunto demasiado forçado e artificial para ser tomado a sério” (STRAWSON, 2006, p. 157).

Kant explica a ilusão metafísica em termos de uma tendência natural e legítima da razão pelo incondicionado. Essa tendência consiste no uso aparentemente legítimo e significativo de conceitos, não obstante, não sejam especificadas as condições para a sua aplicação. Aplicação que consiste no uso desses conceitos em proposições que se referem a sucessos no mundo, e que depende das condições empíricas no contexto de uma experiência possível.

Ao fazer depender a origem da ilusão metafísica do que considera ser uma tendência natural e legítima da razão, Kant, de acordo com Strawson, está estabelecendo genuínas analogias entre tipos de conhecimento, a saber: o conhecimento ordinário e o conhecimento científico a partir da função lógica da razão.

A razão entendida como a faculdade das inferências mediatas tem por função dar unidade às regras do entendimento mediante princípios com o objetivo de alcançar a unidade suprema dos mesmos. Para atingir o seu objetivo, a razão procura reduzir a grande diversidade dos conhecimentos do entendimento ao número mínimo de princípios, isto é, às condições gerais. Isto é realizado pela razão através do que Kant denomina inferências de razão. Nas inferências de razão, concebe-se primeiro uma regra pelo entendimento. Logo, subsume-se esse conhecimento na condição da regra, que é a premissa menor, mediante a faculdade de julgar. Finalmente,

determina-se o conhecimento pelo predicado da regra, obtendo-se pela razão a conclusão de forma a priori.

De forma similar, Kant caracteriza o conhecimento científico em termos da busca de maior generalidade na explicação, com o objetivo de abarcar sob uma única teoria zonas cada vez mais ampla de fenômenos. Segundo Strawson, isto acontece quando as investigações científicas são levadas até regiões cada vez mais remotas do espaço e do tempo, naturalizando, como o faz Kant, o modelo dialético da razão humana. Esse modelo explicativo responde à tentativa de dar conta de perguntas tais como: “Por quê?” “Que há detrás disso?” ou “antes disso?” e “de que está feito?”, às quais considera manifestações infantis individuais. Por essa razão, ao naturalizar o modelo explicativo da lógica, Strawson considera que Kant assimilou entre si diferentes tipos de investigação. Assimilação que realizou com a ajuda da ideia de que uma coisa está “condicionada” por outra, embora um dos tipos de investigação seja mais elaborado, entretanto o outro seja mais primitivo. Esta estratégia constitui para Strawson apenas em falar de um modo geral de diferentes tipos de investigação em série.

Ao considerar que Kant na Dialética tentou dar resposta a perguntas consideradas meras manifestações infantis individuais de uma investigação em série a partir do que considera a dialética natural da razão humana, Strawson descreve tal processo em termos da série formada pela sucessão de itens que aparecem nos distintos estágios da investigação. Os membros que formam uma série mantêm entre si uma relação temporal, conforme a qual, o item que sucede a seu predecessor está condicionado por seu antecessor. Desta maneira, a razão de forma inevitável pensa a série em termos da ideia de totalidade.

Kant concebe a ideia de totalidade como um membro não condicionado por outro no contexto da série e, por isso a considera como o absolutamente incondicionado. Assim, a ideia do absolutamente incondicionado dá origem à ilusão metafísica, que surge quando se assume que ela está por uma coisa no mundo.

Para Strawson só há duas maneiras possíveis de conceber a ideia do incondicionado. A primeira é a mais natural e menos sofisticada. Ela consiste em considerá-lo em termos de uma série finita, como o membro absolutamente último da série, o qual nem exige nem necessita uma explicação, embora constitua o fundamento último da explicação de todos os demais membros da série.<sup>25</sup> A segunda é menos natural e mais sofisticada. Segundo esta concepção, o incondicionado se constitui a partir da consideração da série como infinita, ao concebê-la como uma totalidade incondicionada de membros condicionados. Trata-se de uma totalidade incondicionada de uma série infinita, para a qual todos os seus membros estão condicionados.

O problema é que em ambos os casos, da série finita e da série infinita, a aplicação do conceito de incondicionado viola as condições do uso significativo de conceitos. Pois o princípio de significatividade requer que, para ser significativo, um conceito possa ser aplicado a um objeto de experiência possível. Essa tendência endêmica da razão em aplicar os dois tipos de conceitos se deve ao fato de Kant ter reduzido a tarefa da razão a mera investigação em termos de séries que levam inevitavelmente à ideia do absolutamente incondicionado.

Portanto, a ideia do absolutamente incondicionado, como o conceito de uma série entendida como um todo, foi considerada por Kant como um conceito legitimamente aplicável, muito embora não tenham sido especificadas as condições para a aplicação desse conceito. Isso levou Kant a insistir na disjunção entre ambos os casos, a série como finita ou como infinita, e foi justamente essa a razão da inadequação de sua estratégia. A inadequação reside justamente em considerar que se pode colocar a ideia do incondicionado em termos de uma disjunção entre distintas concepções de uma série, quando de fato essa ideia não constitui uma série.

---

<sup>25</sup> Essa instanciação se deve a pretensão de dar conta dos “limites externos do mundo no espaço, que estão para além de tudo, para além dos quais não há nada; quando se procura o primeiro princípio das coisas no tempo; as partículas últimas e absolutamente simples da matéria das que está composto todo” (STRAWSON, 2006, p. 158).

Strawson descreve o processo dialético em termos da ideia do incondicionado como a conceitualização de uma série como um todo, seja finita ou infinita. Ao levar em consideração apenas as antinomias matemáticas, porque a solução às antinomias dinâmicas se encontra implícita na solução daquelas, o campo das Antinomias constitui um bom exemplo da necessária interconexão das características a partir das quais Kant deu sistematicidade a toda a área da ilusão metafísica.

Parece, em primeiro lugar, que nos vemos *inevitavelmente* conduzidos, na busca de um conhecimento completo e sistemático no campo cosmológico, a considerar a ideia de cada série pertinente, seja finita ou infinita, como um todo. Em segundo lugar, estas ideias, em qualquer das suas formas, parecem ter o caráter de absolutas e últimas que Kant atribuía a todas as ideias metafísicas das que trata a Dialética: são as ideias das totalidades absolutas, dos últimos constituintes da matéria, de um primeiro princípio absoluto do universo, etc. Em terceiro lugar, deve ter sido bastante plausível nos tempos em que Kant escrevia [considerar] que não haveria fundamentos empíricos adequados para optar ou pela alternativa de que a série é finita ou pela que é infinita, no caso de qualquer das questões cosmológicas, isto é, que as ideias em questão são *transcendentes* a qualquer experiência possível. Em quarto lugar, [...] pareceria razoável pretender para a ideia da alternativa infinita o estatuto de ideia diretriz ou regulativa na ciência, colocando-nos assim a tarefa de investigação que nunca poderemos declarar acabada. (STRAWSON, 2006, p. 159)

Para Strawson a inevitabilidade, o absoluto, a transcendência e a utilidade regulativa, parecem caracterizar certas ideias que surgem no campo cosmológico a partir da exigência da razão pelo incondicionado. O caráter definido dessa exigência é estendido por Kant a todas as ideias da razão, referidas pela teologia especulativa e a psicologia racional, de forma que constitui a exigência da razão pelo incondicionado na fonte de todas as ilusões da metafísica transcendente.

Assim, na reorganização da estrutura da Dialética, Strawson mostra que a estrutura lógica com a qual Kant pretende vertebrar e sistematizar a área

das ilusões da *metafísica transcendente*, consistiu ela mesma, em última análise, numa estratégia ilusória.

## A solução das Antinomias dinâmicas em termos da solução das Antinomias matemáticas

Para Strawson, o procedimento adotado por Kant nas *Antinomias* consistiu em estabelecer duas alternativas, a tese e a antítese, as quais aspiram a ser cada uma a prova da falsidade de sua aparente contraditória. O tema da *Terceira Antinomia* é a série de causas que, na argumentação da tese, é referida em termos do requerimento de que nos estágios sucessivos da história do mundo, em algum momento da série causal tenha lugar uma instância de causalidade não causada que de início a série causal de maneira espontânea ou livre.

A necessidade de um começo espontâneo requer de um estágio inicial do mundo, o qual exige ter que conceber uma origem do mundo da qual possam resultar os estágios sucessivos a ela, segundo leis puramente naturais. Porém, se a causalidade pela liberdade é admitida, é plausível aceitar a ideia de que por meio da liberdade se de início a outra série causal no curso da história do mundo.

Para Strawson, o argumento da tese deriva a sua força do suposto de que o mundo tem um começo que, se eliminado, converte-se no princípio falso. A antítese é simplesmente a negação da liberdade que recebe seu apoio da argumentação da *Segunda Analogia* que se refere à aplicação universal do princípio de causalidade.

Para que um estado  $x$ , seja uma condição suficiente verdadeiramente causal de um estado  $y$ , é necessário ou bem que não haja condições suficientes causalmente antecedentes de  $x$ , ou bem que a série anterior de condições suficientes, causalmente antecedentes, que começam em  $x$  termine num membro que não tenha condições necessárias, causalmente antecedentes, próprias. (STRAWSON, 2006, p. 208)

A segunda Analogia denomina-se princípio da sucessão no tempo segundo à lei da causalidade, o qual Kant formula como: “todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito” (A 189/ B 232). A sua prova consiste em considerar que todos os fenômenos que se sucedem no tempo são apenas mudanças, é dizer “um ser e não ser sucessivos das determinações da substancia que permanece” (A 189/ B232). Isto significa que para Kant, todos os fenômenos que se sucedem no tempo são alterações sucessivas dos atributos de uma substância que é permanente. Posteriormente Kant argumenta que quando se percebe que dois fenômenos A e B se sucedem, se conectam duas percepções no tempo, conexão que é produto da faculdade sintética da imaginação. A imaginação pode conectar os fenômenos de modo que A preceda a B ou que B preceda a A.

Como o tempo não se percebe, não é possível determinar qual dos fenômenos aconteceu primeiro “no objeto” comparando ambos com o tempo. Como a ordem objetiva da sucessão não depende do modo como os fenômenos estão dados aos sentidos e não pode derivar-se de sua relação com o tempo, a ordem objetiva tem que residir na nossa captação intelectual: “a relação entre dois estados tem de ser pensada de tal modo que, por ela, se determine necessariamente qual dos dois deve ser anterior e qual posterior e não vice-versa” (KANT, B 234).

Esse conceito de causalidade enquanto relação entre dois sucessos, chamados de mudanças, um dos quais necessariamente segue ao outro conforme uma regra provém de Hume. Para Hume, a ideia de conexão necessária não surge das impressões sensoriais, senão que reflete a nossa tendência compulsiva a pensar na causa da presença do efeito e a pensar no efeito na presença da causa, devido ao hábito de os perceber juntos. O contra-argumento kantiano para evitar a degradação da necessidade física à necessidade psicológica de Hume é, para Strawson, mal sucedido.

O argumento de Kant consiste em afirmar que o entendimento constrói as relações temporais objetivas na natureza, embora tenha aceitado a análise de Hume acerca da relação causal quase sem fazer nenhuma alteração. Assim, a concepção humeana da causalidade em termos duma relação entre dois sucessos, responde ao conceito científico envolvido no princípio de

causalidade que rege a física clássica, o qual serve a Kant para construir a ordem temporal objetiva em função da causa e o efeito.

Para Strawson, a correta solução “crítica” ao conflito entre a causalidade natural e a causalidade pela liberdade que chama solução “convencional” em alusão a sua aceitação do argumento da antítese do raciocínio dialético apresentado por Kant, deveria ser colocada em termos de se as coisas que há no espaço e no tempo são fenômenos. Dessa maneira, a questão acerca da “série de causas cada vez mais remota não deve considerar-se como existindo como um todo em maior medida em que o sejam a série de estágios do mundo cada vez mais remotos ou a série de regiões espaciais do mundo cada vez mais longínquas” (STRAWSON, 2006, p. 209).

Porém, a série enquanto um todo não existe, não se apresenta a questão desse todo ser finito ou infinito como se requer na tese, um todo finito com um primeiro membro não causado. De acordo com Strawson, o que se encontra na experiência são todos membros da série que podem ser considerados como fruto de uma causa antecedente. Em consequência, a antítese é verdadeira enquanto a tese é falsa.

Kant desconsidera a solução convencional que, para Strawson constitui a verdadeira solução crítica ao terceiro conflito antinômico. A solução convencional consiste em considerar que a exigência da razão pelo incondicionado adota a forma de uma exigência por uma causa que atue livremente no mundo sensível, no mundo das coisas que estão no espaço e no tempo. A solução de Kant passa por considerar a sua teoria do idealismo transcendental, para a qual as coisas que estão no tempo e no espaço são meros fenômenos e como fenômenos devem ter um fundamento *numênico*.

Assim, quando Kant considera a causalidade em termos das condições suficientes das mudanças no mundo sensível, ele aceita a possibilidade de admitir a existência de uma condição incondicionada, fora da esfera do sensível. Trata-se de uma causa que age livremente sobre o que pertence à esfera sensível, com o qual consegue compatibilizar a exigência da razão pelo incondicionado que se expressa na tese da terceira antinomia com o caráter totalmente condicionado de todo o que pertence ao sensível, que é expresso na antítese do argumento.

Ao conceber como única solução para o conflito antinômico, Strawson pensa que a pretensão kantiana acaba sendo tanto uma solução supérflua quanto não pertinente. Isto porque a solução presente na tese da terceira antinomia gira em torno de um falso suposto, de que a série de itens condicionados existe como um todo. Ao contrário, o conflito exige uma solução de cunho crítico que, por sua vez, mostre a falsidade desse suposto presente na solução kantiana.

Pensar que a função teórica da razão é assegurar a completude e unidade dos conhecimentos obtidos pelo entendimento, é pensar como o faz Kant, que os “objetos de qualquer investigação em progresso conformam um conjunto ou uma série completa” (Strawson, 2006, p. 212). Considerada em termos de uma exigência da razão teórica, ela não outorga mais direito para sair da esfera da sensível para procurar as causas, do que buscar os membros limitantes de qualquer série espacial ou temporal. Isto mesmo é apresentado por Strawson na linguagem kantiana das faculdades: “a razão não pode ter interesse algum em nenhum emprego dos conceitos de “causa” (...) exceto o uso que também lhe é permitido ao entendimento quando esta faculdade leva a cabo o seu trabalho de aquisição de conhecimento empírico” (STRAWSON, 2006, p. 212).

A natureza do uso do conceito de causa tem íntima conexão com o tempo, de forma tal que, qualquer aplicação que se realize desse conceito ao *numênico* está fora de lugar se considerados os interesses da razão teórica. Porém, o principal desvio da solução crítica de Kant ao terceiro conflito antinômico se deve, segundo Strawson, não mais aos interesses da razão teórica, antes aos interesses da razão pura prática, envolvida com as questões da moralidade.

Para Strawson, a tentativa de Kant na terceira antinomia é mostrar que não há incompatibilidade entre a determinação causal a partir de condições temporalmente antecedentes de qualquer sucesso e a ideia de que certos sucessos têm outro tipo de causa. Causa que, ao pertencer à esfera do *numênico*, não estaria sob influxo da condição temporal e, em consequência, agiria livremente. Assim, a razão de ser da solução kantiana ao conflito da terceira antinomia teria como pano de fundo a solução de um conflito da moralidade. Moralidade que exige a possibilidade de uma causalidade pela

liberdade que, embora não seja cognoscível, não pode ser rejeitada sobre a base do determinismo na natureza.

## A liberdade enquanto uma ideia

Na terceira antinomia Kant se ocupa da ideia da liberdade transcendental como um modelo para entender o agir humano, pois, segundo ele, sem essa ideia a liberdade prática não seria possível. Portanto, a ideia transcendental que regula o agir humano em geral é a ideia transcendental da liberdade, uma ideia da espontaneidade absoluta. Essa relação entre a ideia da liberdade e a ação foi expressa por Kant da seguinte forma. Primeiramente, será preciso reconhecer nos eventos naturais a ideia de liberdade no sentido da causa dos mesmos, pois, “caso se reconheça uma pura necessidade em toda a série de todos os eventos, é possível encarar exatamente esta série como um mero efeito natural sob um aspecto e como efeito da liberdade sob outro aspecto, ou se dá uma contradição direta entre estes dois tipos de causalidade?” (KANT, 1980, p. 276).

A resposta de Kant segue de perto a argumentação da *Análitica Transcendental*, afirmando que “todas as ações das causas naturais também são, por sua vez, efeitos na sucessão temporal, os quais da mesma forma pressupõem suas causas na série temporal”. Assim, “uma ação *originária* mediante a qual ocorra algo que antes não exista, não pode ser esperada na conexão causal dos fenômenos” (KANT, 1980, p. 276). A razão disso se deve ao fato de que a conexão entre fenômenos diz respeito a uma causalidade de natureza empírica. Contudo, como para Kant a questão é saber se uma ação ou evento pode ser efeito de uma causa inteligível e não empírica, ele se pergunta se análogo aos eventos naturais, outros eventos não possuem uma causa natural, mas inteligível. A resposta kantiana para essa questão é de que existe essa causalidade inteligível, e que a mesma atua como ação originária.

Para Kant, dado que os objetos de uma experiência possível “não passam de fenômenos, isto é, meras representações” (KANT, 1980, p. 253), então deve existir algo que subjaza aos mesmos, algo que, mesmo não sendo um fenômeno, funcione como fundamento deles. Interessante observar que na “elucidação da ideia cosmológica de uma liberdade em ligação com a necessidade universal da natureza”, Kant afirma que “é uma lei da natureza que tudo o que ocorre possui uma causa, e que a causalidade desta causa, isto é, a *ação*, também tem, entre seus fenômenos, a causa mediante a qual é determinada, e isto porque tal causalidade precede no tempo e, considerando um efeito que então *surgiu*, não pode sempre ter existido, mas tem que ter *ocorrido*” (KANT, 1980, p. 275). Mais adiante diz que, “dos *imperativos* que impomos, em tudo o que tange às questões práticas, como regras às forças que as executam, segue-se claramente ou que esta razão possui uma causalidade ou que, pelo menos, a representamos para nós como possuindo tal causalidade.” (KANT, 1980, p. 277).<sup>26</sup>

Disso se segue que, análoga a causalidade natural, temos uma causalidade por liberdade. Em termos kantianos isso quer dizer que a razão atua como a causa inteligível de um efeito sensível: “uma ordem própria segundo ideias, à qual adapta as condições empíricas e segundo a qual declara necessárias até as ações que ainda não ocorreram” (KANT, 1980, p. 278). Essa espontaneidade da razão, que caracteriza o caráter inteligível do agente, permite em Kant compatibilizar o determinismo causal e a liberdade. Por isso, diz Kant, “se compararmos estas ações com a razão tendo em vista um propósito prático, então encontraremos uma regra e uma ordem que são totalmente diversas da ordem da natureza” (KANT, 1980, p. 279).

---

<sup>26</sup> Essa concepção da liberdade como uma ideia, como representação, aparecerá novamente na Fundamentação da metafísica dos Costumes: “Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou, só ele tem uma vontade. E, uma vez que, para das leis derivar as ações, é necessária a razão, a vontade outra coisa não é senão a razão prática [...] A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se imperativo.” (KANT, 1988, p.47-48)

Desta maneira, fica garantido que o mundo pode possuir, ao mesmo tempo, uma realidade empírica, fenomênica, e uma realidade transcendental, numênica. O que, por conseguinte, possibilita que liberdade e necessidade, cada qual no seu âmbito, sejam encontradas sem nenhum conflito nas mesmas ações. Com essa conciliação e esclarecimento das diferentes naturezas, Kant procurou não somente sustentar que os fenômenos se encadeiam segundo leis fixas, mas também que eles necessitam de uma causa primeira e espontânea. Essa ideia de espontaneidade absoluta servirá de princípio de explicação de certos eventos do mundo, eventos que não mais serão ligados através de causas naturais (fenomênicas).

Todos os eventos produzidos por seres racionais pertencentes também ao mundo inteligível, serão explicados a partir desse princípio. Como podemos perceber, ao atribuir liberdade à razão, enquanto faculdade de iniciar espontaneamente uma série de eventos, Kant estabelece que a razão é “a condição permanente de todas as ações de arbítrio sob as quais se manifesta o homem” (KANT, 1980, p. 280). Esse poder de determinação da ação, através da razão, deve ser entendido de maneira análoga ao princípio de causalidade natural.

Esse caráter intelectual da liberdade é o que permite explicar as nossas ações e, nesse preciso sentido, a máxima que permite explicar uma ação, assemelha-se a lei da causalidade, a lei imutável da natureza que permite explicar um fenômeno qualquer. Como lei que regula o dever e não o que simplesmente é, ela precisa ser entendida de modo transcendental, enquanto ideia de uma causalidade espontânea, ideia a partir da qual é possível atribuir aos seres racionais autonomia frente a necessidade natural. Essa ideia que instaura o mundo prático, em Kant recebe o nome de liberdade.

## A liberdade enquanto um sentimento

Em “Liberdade e Necessidade”, Strawson parte do exame de duas teses pertencentes a Espinosa. Na primeira o caráter ilusório do sentimento de liberdade de decisão e de ação, o qual se deve a uma incompatibilidade do mesmo com causalidade natural. Na segunda, o sentimento ilusório tem origem na consciência das nossas ações, decisões e desejos e na ignorância das suas causas.

Strawson rejeita ambas as teses sustentando que, de maneira geral, conhecemos as causas imediatas das nossas ações. O desejo, a preferência, a crença e a percepção, as quais nos impelem a agir da forma a qual o fazemos. Temos também uma noção razoável da origem daqueles que são as causas mais remotas das nossas ações, às quais lhe reconhecemos grande influência e poder determinante. Elas são a educação, o treinamento, o ambiente e a hereditariedade. Em consequência, a ignorância de tais causas, não é para Strawson a origem do sentimento ilusório de liberdade, como deu a entender Espinosa.

O sentimento de liberdade está relacionado com o papel dos desejos e das preferências, da experiência da deliberação e da experiência de agir. Em relação a nossos desejos e preferências, ele afirma que não são presenças que notamos como alheias em nós, senão que nós somos os nossos desejos, ainda que, alguns indivíduos experimentem essas disposições e desejos como compulsões intrusas, em relação às quais eles não se sentem livres. Mas, esse fato não pode ser atribuído ao desconhecimento das causas de sua compulsão. A experiência da deliberação reforça o nosso sentimento de nosso próprio eu, de sermos nós mesmos, mediante o desejo de escolha. É a escolha o que nos permite nos identificarmos com nós mesmos e, por isso, dizemos que é nossa escolha.

O fato de nos sentirmos em nossos desejos e preferências e não os sentirmos como presenças alheias dentro de nós próprios; a experiência de deliberar que reforça e fortalece o sentimento do eu próprio; a

experiência repetida de agir – contribuem todos, e talvez constituam, o sentimento de liberdade. Experienciando esse sentimento, atribuímo-lo também aos outros. (STRAWSON, 1992, p. 135)

Strawson reconhece como um fato natural a liberdade ser um sentimento que experimentamos em nós mesmos e atribuído aos outros. Portanto, ao falarmos de liberdade estamos falando de um sentimento e não mais de uma crença ou uma ideia, como queriam Espinosa e Kant. Nesse sentido, perdem sentido argumentativo as objeções que, para resolver o problema da moralidade, ou colocam em conflito a liberdade com a crença de um suposto reino da causalidade universal, ou modificam a própria noção de causalidade para adequar a mesma a uma ideia que precisa ser considerada como tendo uma natureza objetiva.

O sentimento de liberdade não somente está ligado ao nosso comportamento acional, pois, como um fato natural, ele também está ligado a aplicação dos conceitos ao comportamento acional nosso e aos dos outros. Esse naturalismo adotado por Strawson é o que lhe permite afirmar que, diferente de uma pancada, um sentimento e uma atitude moral dependem de uma predisposição, uma predisposição que uma vez atualizada nos faz nos sentirmos como sendo eles próprios, como se a nossa consciência deles fosse a consciência de nós próprios. Essa mudança de perspectiva mostra que, diferentemente de Kant, Strawson encontrou uma justificativa para sua tese da liberdade. Ao propor que a liberdade é um sentimento, o fez longe do recurso à lógica formal, a mesma lógica que Kant assumiu como a coluna que estrutura as explicações acerca dos eventos que constituem a história do mundo.

Em relação as objeções levantadas contra a solução fornecida por Kant na Terceira Antinomia, ao conflito surgido quando da aceitação de dois tipos de causalidade, um natural e outro pela liberdade, Strawson compatibilizou o determinismo e a liberdade à medida que considerou a liberdade um sentimento e não uma ideia, como o fez Kant. Com isso ele nos mostra que não se trata de reduzir a descrição do comportamento acional aos termos do movimento físico e tampouco reduzir a um conjunto

de procedimentos racionais. Antes, trata-se sim de assumir o comportamento acional como um comportamento que se experimenta enquanto uma ação intencional, pois, é nessa experiência que surgem os sentimentos e as atitudes.

Essa questão pode ser observada quando ele mostra que a descrição do sentimento de liberdade depende da descrição dos fatos que a esse sentimento se encontram vinculados. Esse vínculo não deixa de ser um reconhecimento da influência e do poder determinante do caráter, da personalidade, dos traços herdados, da influência social, da educação, do treinamento, da experiência e tantas outras circunstâncias particulares que nos formam e nos modificam. Contudo, muito diferente do filósofo de Königsberg, para Strawson isso nunca foi um problema. Afinal, em inúmeras passagens dos seus textos ele nos descreve como sendo aqueles que possuem uma natureza humana e social.

## Referências

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Editora Abril, 1980. Os Pensadores.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1988.

STRAWSON, Peter. *Freedom and Resentment*. London: Methuen & Co Ltd. 1976.

\_\_\_\_\_. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Routledge, 2006.

\_\_\_\_\_. *Analysis and Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *Skepticism and Naturalism*. New York: Columbia University Press. 1987.

\_\_\_\_\_. *Individuals: Essay of Descriptive Metaphysics*. London: Routledge, 2008.

# Argumentos Transcendentais e Metafísica Descritiva em P. F. Strawson

*Itamar Luís Gelain*

## Considerações gerais sobre os argumentos transcendentais

Além de ser reconhecido mundialmente por suas críticas à teoria das descrições de Russell, Strawson é lembrado, de modo especial, pelo fato de ter reativado os argumentos transcendentais e por ter dado um novo alento à filosofia kantiana no mundo anglo-saxão. A obra *Individuals* se tornou famosa não somente por reintroduzir a metafísica no contexto da Filosofia Analítica, mas também por ter sido responsável direta pela reativação e florescimento dos argumentos transcendentais (STERN, 2000). Segundo Hacker, o crescente uso dos argumentos transcendentais está associado, por um lado, a atenção cada vez maior às “doutrinas wittgensteinianas e, por outro, ao ressurgimento do interesse geral pela *Crítica da Razão Pura* de Kant. Quem mais explicitamente tem posto isso em prática é Peter Strawson, em cujos escritos é notável a inclinação kantiana” (HACKER, 1999, p.115). Enquanto Sydney Shoemaker seria um típico representante dos argumentos transcendentais inspirados em Wittgenstein, Strawson seria o protagonista de tais argumentos a partir de uma filiação kantiana. Todavia, a utilização desse tipo de argumentos não é exclusiva de Strawson. Vários filósofos contemporâneos fizeram uso de tais argumentos em algum momento ou outro de suas obras. Podemos citar aqui Hilary Putnam, Ludwig Wittgenstein, Sydney Shoemaker, Jürgen Habermas, Donald Davidson, Norman Malcolm, Richard Rorty, entre outros.

Embora os argumentos transcendentais remontem a *Crítica da Razão Pura*, Kant jamais empregou a expressão “argumento transcendental” nessa obra ou em outra qualquer. Foi Strawson quem consagrou essa expressão na história da filosofia. Segundo Ralph Walker (1999, p.223), Strawson “foi o principal expoente” desses argumentos. Entretanto, Strawson não foi o primeiro a utilizá-los. Já em 1939, Austin (1939) no artigo “Are there A priori Concepts?” teria utilizado um argumento transcendental para provar a existência de universais. Um pouco mais tarde, em 1951, Charlie D. Broad publicou o livro *Kant: An Introduction*, no qual menciona a expressão “*argumento transcendental*”, afirmando que Kant a introduziu na filosofia, mas que ele não discute explicitamente essa expressão (BROAD, 1978, p.13). Mas afinal, o que é um argumento transcendental?

Um argumento transcendental pode ser definido como um argumento que trata de “justificar suas conclusões apresentando-as como condições necessárias para a experiência, o conhecimento ou a linguagem” (WALKER, 1999, p.225). A *Crítica da Razão Pura* de Kant está repleta desse tipo de argumento: por exemplo, “sem espaço e tempo não podemos conceber objetos”, “sem permanência não podemos falar em mudança”, “sem experiência externa não teríamos experiência interna”, e os exemplos poderiam se multiplicar (KANT, 1980a; CABRERA, 1999). Assim, um argumento transcendental é concebido como uma busca das condições de possibilidade, e ele é estruturado em dois passos: num primeiro momento afirmamos que algo é o caso (K), para num segundo momento, demonstrarmos que se não se der certa condição (Y), (K) não seria possível. Walker (1999, p.240) apresenta a seguinte forma geral de um argumento transcendental:

“Há experiência (ou conhecimento ou linguagem) (de certo tipo K)

P é uma condição necessária da experiência (etc.)

Portanto, P”.

Toda a polêmica em torno dos argumentos transcendentais ocorreu quando Stroud afirmou que esses argumentos não eram bons o suficiente

para derrotar o cético. Mas, são esses argumentos realmente apenas uma arma contra o cético, como sugere Stroud? Na *Crítica da Razão Pura* os argumentos transcendentais são abundantes e não necessariamente em todas as situações são alocados por Kant como argumentos anticéticos (AQUILA, 1999). Um bom exemplo disso é a utilização de um argumento transcendental na “Estética transcendental”, na qual não há uma polêmica com o ceticismo. O argumento transcendental presente na “Estética transcendental”, segundo Glock (2003), visa mostrar que espaço e tempo enquanto intuições puras são pré-condições necessárias para termos conhecimento sintético *a priori* na matemática. No entanto, encontramos na “Refutação do idealismo” e na “Dedução”, argumentos transcendentais que estariam endereçados diretamente contra o ceticismo (WALKER, 1999; AQUILA, 1999). O argumento da “Dedução” quer provar que sem a aplicação das categorias àquilo que nos aparece no âmbito espaciotemporal, a experiência de objetos não seria possível. Ou melhor, “as categorias se referem necessariamente e a priori a objetos da experiência, porque só mediante elas pode chegar a ser pensado um objeto qualquer da experiência” (KANT, 1980a, p.82; B 126). Alguns intérpretes de Kant pensam que esse argumento da “Dedução” é bem sucedido contra o ceticismo de tipo humeano, enquanto outros mantêm dúvida a respeito do êxito desse argumento (KÖRNER, 1999).

O argumento transcendental presente na “Refutação do idealismo”, por sua vez, quer mostrar que existem objetos fora da consciência baseado no fato de que ter consciência de meus estados subjetivos pressupõe como condição necessária ter consciência de objetos externos no espaço e no tempo. Segundo Kant, “a determinação de minha existência no tempo só é possível por meio da existência de coisas reais que percebo fora de mim [...] isto é, a consciência de minha própria existência é simultaneamente uma consciência imediata da existência de outras coisas fora de mim (KANT, 1980a, p.145-146; B 275-276). Esse argumento é bem sucedido contra o ceticismo acerca do mundo externo? Para Loparic (1988, p.76), “longe de afastar o ceticismo, o argumento só procede se assumirmos o idealismo transcendental e, portanto, todo o ceticismo nele embutido”. O

máximo que o argumento da “Refutação ao idealismo” faz é mostrar que não podemos “inferir a proposição de que o mundo externo existe sem mais nem menos, mas de concluir que a operação bem sucedida da percepção interna pressupõe a exequibilidade da operação da percepção externa” (LOPARIC, 1988, p.76). Aqui não vamos avaliar o poder de refutação que tem os argumentos transcendentais presentes na “Dedução” e na “Refutação do idealismo” e nem mesmo verificar se esses argumentos transcendentais presentes na primeira *Crítica* seriam alvejados pelas críticas de Stroud, dentre outras. O objetivo do presente texto consiste em analisar como, no interior da obra *Individuals* (1959), Strawson concebe os argumentos transcendentais a partir do projeto de uma metafísica descritiva e se, de fato, ele estaria empregando tais argumentos contra o ceticismo como sugerem os críticos, de modo especial Barry Stroud.

## O dilema dos argumentos transcendentais

Os argumentos transcendentais foram alvo de uma série de críticas, de tal modo que hoje poucos creem que tais argumentos tenham poder de refutação contra o cético. As críticas mais famosas, enfáticas e contundentes endereçadas aos argumentos transcendentais foram, sem dúvida, aquelas produzidas por Barry Stroud (1968), embora existam também outras críticas relevantes e pertinentes. Todavia, aqui nos concentraremos de modo especial nas críticas de Stroud aos argumentos transcendentais para podermos assim compreender a relação que ele estabelece entre o projeto metafísico de Strawson e a produção de provas anticéticas.

A linha interpretativa de Stroud sugere que o argumento anticético ou transcendental de Strawson pressupõe que pensamos no mundo como mobiliado de particulares objetivos num único sistema espaço-temporal [1]. Disso se segue que as dúvidas céticas acerca da existência contínua dos objetos só fazem sentido se a premissa [1] é verdadeira. Strawson tomaria como uma verdade necessária que se concebemos o mundo mobiliado de particulares objetivos num único sistema espaço-temporal, então além de

identificar podemos também reidentificar particulares [2]. E, evidentemente, se temos condições de reidentificar particulares, então temos à nossa disposição critérios por meio dos quais realizamos essas reidentificações [3] (STROUD, 1968).

Na opinião de Stroud, não se segue das premissas [1] – [3] que os objetos continuam existindo independentemente de nossa percepção. O máximo que o argumento de Strawson mostrou até aqui é que se as dúvidas céticas fazem sentido, então teríamos a posse de critérios por meio dos quais poderíamos reidentificar um particular apesar da descontinuidade de nossa percepção. Todavia, isso não garante que os objetos continuem existindo independentemente de nossa percepção, uma vez que é totalmente possível que todas as reidentificações resultem falsas, ainda que tenhamos os melhores critérios para a reidentificação (STROUD, 1968). Para eliminar a possibilidade apresentada acima, Stroud sugere o acréscimo de uma nova premissa condicional, a saber, se temos conhecimento que os melhores critérios que dispomos para a reidentificação foram cumpridos, então sabemos que os particulares continuam existindo imperceptivelmente [4]. Na opinião de Stroud, ou esta é um entimema do argumento de Strawson ou, então, é o que ele entende por “critérios para a reidentificação de particulares”, de qualquer modo, é algo necessário para que seu argumento tenha sucesso contra o ceticismo. Levando em consideração o argumento exposto acima, Stroud conclui: “eu chamarei este resultado, que é a conclusão do argumento que vai de [1] – [4], de princípio de verificação. Se este princípio não é verdadeiro o argumento de Strawson não é correto” (STROUD, 1968, p.247).

Todavia, Stroud pensa que não se segue das premissas de [1] – [4] que de fato sabemos que os particulares existem mesmo quando não percebidos [6]. Essa conclusão será possível se acrescentarmos ao princípio de verificação uma nova premissa, uma premissa factual, a saber, eventualmente sabemos que os melhores critérios que dispomos para a reidentificação foram satisfeitos [5] (STROUD, 1968). Essa premissa factual é necessária pelo fato de que o argumento de Strawson de [1] – [4]

ser meramente condicional, ou seja, se pensamos o mundo de tal e tal forma, então conhecemos tais e tais coisas. Assim, “para preencher essa lacuna, os argumentos de Strawson necessitam de premissas factuais que, através de ‘modus ponens’ possibilitariam as conclusões desejadas [6]” (PEREIRA, 1994, p.22).

Nesse contexto argumentativo, a premissa [6] não é uma consequência direta da premissa [1], mas da conjunção das premissas [1] – [5]. Desse modo, Stroud acredita que Strawson se equivocou quando concebeu o cético como aquele que nega a premissa [6]. Isso se dá em virtude de que o cético não nega que os objetos existam independentemente da nossa percepção. A sua questão é outra, a saber, que a crença na existência contínua dos objetos “nunca pode ser justificada” (STROUD, 1968, p.247).

A visão do cético é a de que nunca poderíamos justificar a proposição de que os objetos existem independentemente de nossa percepção. Todavia, agora, teríamos uma prova direta e conclusiva a oferecer ao cético, a saber, o princípio de verificação. Nós estamos justificados em crer na existência contínua dos particulares porque podemos reidentificá-los como numericamente os mesmos, isto é, podemos verificar os particulares. Se a reidentificação for satisfeita, então é possível saber se os particulares continuam existindo apesar da descontinuidade da observação. Não obstante, se aceitarmos o princípio de verificação como uma prova direta e conclusiva contra o cético, já não necessitamos mais de argumentos transcendentais, entendidos como uma prova indireta. Entretanto, sem o princípio de verificação os argumentos transcendentais não são eficientes contra o cético, pois, o máximo que eles provam é que determinada crença deve ser tomada como verdadeira. Dito de outro modo, os argumentos transcendentais se vêem às voltas com um grande dilema<sup>27</sup>: ou se preserva o princípio de verificação para refutar cético, mas com a consequência de

---

<sup>27</sup> É evidente que “o dilema de Stroud é apenas retórico, já que nenhum argumento empírico direto jamais teria sucesso contra o ceticismo global. A ideia de Stroud é simplesmente destacar a debilidade do próprio conceito de argumento transcendental (tal como ele próprio concebe a partir de sua crítica a Strawson): ele não estaria em melhor situação que os argumentos diretos à maneira de Moore” (PEREIRA, 2014, p.11-12).

tornar supérfluo os argumentos transcendentais; ou dispensa-se o princípio de verificação com a consequência de ser obrigado a admitir que o máximo que os argumentos transcendentais estabelecem é que deve-se crer na existência dos corpos (STROUD, 1968).

\*\*\*

A polêmica acerca dos argumentos transcendentais se deu, sem dúvida, em virtude da publicação de “Transcendental Arguments”, de Stroud. Somente após a publicação desse artigo, ocorrida nove anos após a publicação de *Individuals*, é que começou a existir um debate explícito e contundente acerca dos supostos argumentos transcendentais apresentados por Strawson em tal obra. Quando Stroud escreve “Transcendental Arguments” ele pauta sua análise crítica na obra *Individuals*. É curioso que ele não menciona em nenhum momento *The Bounds of Sense*, obra que provavelmente ele conhecia, uma vez que foi publicada em 1966, dois anos antes da publicação do seu artigo. É necessário observar, aparte isso, que não é somente a obra de Strawson que é analisada e discutida no artigo de Stroud, mas também a obra “Self-Knowledge and Self-Identity” (1963) de Shoemaker, apesar de *Individuals* ser o foco central da crítica.

Em suas análises, Stroud entende que a primeira metade de *Individuals* possui fortes componentes kantianos e apoia-se em argumentos transcendentais para estabelecer a ilegitimidade do ceticismo humeano, de modo especial. A leitura stroudiana parte do pressuposto de que o objetivo primário de Strawson em *Individuals* consistiria em construir argumentos transcendentais para refutar as dúvidas céticas. Essa interpretação tornou-se hegemônica, de tal modo que são poucos aqueles que propõem uma interpretação alternativa. Assim, Stroud concebe *Individuals* como um tratado de epistemologia, cujo modelo de argumentação seria o kantiano, e o alvo a ser atingido, o ceticismo. Todavia, em nenhum momento do seu artigo Stroud levou em consideração o projeto metafísico de Strawson em suas análises críticas, isto é, a referida interpretação deixa de lado qualquer referência à metafísica descritiva colocando total ênfase no projeto epistemológico que Strawson teria supostamente construído em

*Individuals*. Disso decorre, portanto, uma análise do ceticismo divorciada do contexto da metafísica descritiva. Ora, é inegável que Strawson aborda o ceticismo em *Individuals*. Contudo, existem razões para questionar a primazia que Stroud concede ao ceticismo na interpretação que faz de Strawson, razões estas que doravante passamos a tratar.

## Os argumentos transcendentais à luz da metafísica descritiva

A pergunta fundamental que precisamos responder e avaliar aqui é a seguinte: Strawson empregou, como sugere Stroud, argumentos transcendentais para refutar o ceticismo? Para responder a essa questão começaremos com uma citação de Strawson retirada de *Skepticism and Naturalism*: “Stroud parece assumir sem questionar que o objetivo central dos argumentos transcendentais em geral é o de se opor ao cético; *mas tal suposição pode ser questionada*” (STRAWSON, 1985, p.10, itálico nosso). Tendo em vista essa afirmação poderíamos levantar a seguinte questão, conforme anuncia Smith (2015, p.138): “estaria Strawson sugerindo que já em *Individuals* os argumentos transcendentais teriam a função de somente exibir conexões conceituais, sem ter a pretensão de refutar o ceticismo?”. Antes de qualquer coisa, cabe aqui ressaltar que em toda a sua obra Strawson jamais tematizou explicitamente o problema dos argumentos transcendentais, a não ser naquelas três páginas de *Skepticism and Naturalism*, as quais se prestam a apresentar a função conectiva dos argumentos transcendentais afastando-os de qualquer suposta tarefa anticética.

Manfred Baum (1999, p.165) chama a atenção para o fato de que “Strawson nunca mencionou os argumentos transcendentais em seu livro sobre Kant [*The Bounds of Sense*]” e em *Individuals* ele os menciona apenas uma única vez quando discute a questão dos particulares de base

como conceitos básicos para nosso esquema conceitual. A passagem na qual aparece a expressão argumentos transcendentais é a seguinte:

Não se trata de que, por um lado, tenhamos um esquema conceitual que nos oferece certo problema de identificação de particulares, enquanto que, por outro lado, existem corpos materiais com suficiente riqueza e força para tornar possível a solução desses problemas. É somente porque a solução é possível que o problema existe. Assim acontece com todos os argumentos transcendentais (STRAWSON, 1959, p.40, *italico nosso*).

Essa passagem não deixa claro, evidentemente, se os problemas aos quais Strawson faz referência “são os problemas céticos, nem se o argumento ao qual ele se refere seria um argumento contra o ceticismo” (SMITH, 2015, p.138). Pelo fato de ter usado uma única vez a expressão argumentos transcendentais, Strawson talvez não tenha atribuído a eles, como suspeita Smith, “a importância que vieram a ter na discussão suscitada por essa passagem” (2015, p.138).

Hacker propõe em “On Strawson’s Rehabilitation of Metaphysics”, uma leitura diferente daquela de Stroud em relação aos argumentos transcendentais, cujo foco de discussão possivelmente leva em conta a suspeita anunciada anteriormente por Smith. De acordo com Hacker (2003, p.60, *italico nosso*), “poder-se-ia pensar [...] que a metafísica descritiva produzisse argumentos transcendentais que provassem a existência do mundo externo ou das outras mentes. *Mas, penso que isso é um erro*”. Em outras palavras, essa crítica “contra os argumentos transcendentais é errônea” (HACKER, 1999, p.117). Hacker (2003, p.60, *italico nosso*) arremata: “*eu não penso que Strawson alguma vez houvesse sugerido tanto*” para os argumentos transcendentais como supõem Stroud e os críticos. Se, por um lado, a análise de Stroud se pauta em verificar a consistência dos supostos argumentos transcendentais para enfrentar o ceticismo a partir de um aporte epistemológico, Hacker, por outro lado, vai na contramão, isto é, ele analisa o ceticismo no interior do projeto da metafísica descritiva a partir dos interesses da própria metafísica e não da epistemologia como queria Stroud.

Para explicitar essa posição levantada por Hacker, vamos recorrer à obra *The Refutation of Scepticism*, de Grayling. Para Grayling, Stroud faz uma leitura equivocada do argumento que Strawson apresenta em *Individuals* (ele se concentra aqui no argumento contra o ceticismo humeano). Esse argumento exposto no capítulo 1 de *Individuals*, intitulado “Bodies”, não estaria endereçado ao ceticismo, mas à necessidade de que o esquema conceitual seja único, uma vez que a tarefa levada a cabo por Strawson em *Individuals* consiste na elucidação dos corpos materiais como conceitos básicos para a identificação e reidentificação de particulares a partir de um esquema conceitual espaço-temporal único. Dito de outro modo, Stroud fez do argumento de Strawson, como observamos acima, uma arma contra o ceticismo, quando na verdade o argumento tem como objetivo explicitar a unicidade do esquema conceitual, bem como o papel que os objetos materiais desempenham no interior desse esquema a partir do ponto de vista da identificação e reidentificação de particulares (GRAYLING, 1985).

Roberto Pereira, no texto “Argumentos Transcendentais” (2014), propõe uma interpretação que se aproxima das abordagens de Hacker e de Grayling. Segundo Pereira (2014, p.16), o “argumento original de Strawson não foi concebido como um argumento epistemológico cujo alvo seria refutar o ceticismo”. Ao contrário disso, o argumento de Strawson seria concebido como “um argumento metafísico em favor de uma ontologia fundamental de objetos materiais” (PEREIRA, 2014, p.16). Nesse caso, os argumentos transcendentais de Strawson teriam por objetivo mostrar que “os nossos conceitos em termos dos quais pensamos em objetos materiais [...] seriam ontologicamente irreduzíveis a construções lógicas a partir de dados sensoriais” (PEREIRA, 2014, p.16). O objetivo do argumento em *Individuals* consistiria em, melhor dizendo, “mostrar que estaríamos ontologicamente comprometidos com a existência de objetos materiais, e não com entidades dependentes da mente em razão de nossa teoria física global da realidade” (PEREIRA, 2014, p.16). Nesse caso o adversário de Strawson, do ponto de vista metafísico, é o reducionista empirista, o qual concebe os objetos materiais como “uma construção lógica a partir de dados dos sentidos” (PEREIRA, 2014, p.16).

Em conformidade com a leitura proposta por Pereira, podemos recordar que na “Introdução” de *Individuals* Strawson declara que o objetivo central da primeira parte dessa obra consiste em mostrar que os corpos materiais são os particulares de base. Não há qualquer menção em refutar o ceticismo ou enfrentá-lo, como teria feito Kant quando situou a sua filosofia crítica entre o dogmatismo e o ceticismo (KANT, 1980b, p.82). Se foi o “ceticismo” de Hume que despertou Kant do sono dogmático (KANT, 1980b, p.10), é claro que de aliado inicial o ceticismo passará a rival. Strawson não tem um posicionamento como esse de Kant, pois ele parte de uma perspectiva diferente enquanto se concentra em revelar a estrutura conceitual com a qual operamos sem adentrar necessariamente no território da justificação ou legitimação. A metafísica descritiva de Strawson não se situa entre o dogmatismo e o ceticismo, mas entre o convencionalismo (historicismo) e o reducionismo ontológico. O ceticismo não é um alvo a ser combatido, pois, ele é usado como um instrumento que colabora para a descrição do esquema conceitual, ou melhor, das conexões e dependências conceituais. Dito de outro modo, “não se trata de justificar essas crenças contra o incoerente ataque cético, mas antes de descrevê-las em sua ordem e articulação conceitual” (SMITH, 2015, p.138).

A passagem da Introdução de *Individuals*, cuja referência fizemos acima, é a seguinte:

A primeira parte [de *Individuals*] se propõe estabelecer a posição central que os corpos materiais e as pessoas ocupam entre os particulares em geral. Mostra que, em nosso esquema conceitual tal e como é, os particulares destas duas categorias são os particulares básicos ou fundamentais, que os conceitos de outros tipos de particulares devem ser vistos como secundários em relação a estes conceitos (STRAWSON, 1959, p.10).

Tendo em vista este fragmento da introdução de *Individuals*, podemos entender a razão pela qual Pereira insiste que “o que estava em jogo para Strawson em 1959 não era o ceticismo, mas o reducionismo ontológico” (2014, p.4). Em outras palavras, o que Strawson tinha em vista em

*Individuals* não era uma prova de que poderíamos conhecer os objetos materiais, mas antes uma prova de que estaríamos comprometidos metafisicamente com esses objetos. Sobre esse ponto Pereira (2014, p.5) esclarece:

O objetivo de Strawson não era fornecer uma prova do nosso conhecimento da existência de corpos ou das pessoas (ou seja, uma prova de que temos acesso cognitivo a uma realidade exterior a nossa própria consciência), mas antes uma prova de que estaríamos comprometidos ontologicamente com a existência de corpos como a categoria ontológica fundamental do nosso esquema conceitual.

Essa tese levantada por Pereira, embora ele não faça essa referência, se coaduna com aquilo que Strawson expõe no segundo capítulo de *Analysis and Metaphysics*. Nessa obra Strawson (1992) se opõe aos reducionistas empiristas quando defende que teríamos conceitos básicos cujas características seriam a generalidade, a irreduzibilidade e a não-contingência. As impressões sensíveis, como queriam Hume e Russell, jamais cumprem os requisitos dos conceitos básicos. Quem atende a essas características elencadas são os objetos materiais e as pessoas, justamente aqueles conceitos básicos ou conceitos de base apresentados e defendidos por Strawson em *Individuals*. Em *Analysis and Metaphysics* é patente a oposição ao reducionismo ontológico do qual fala Pereira. É evidente que nessa obra Strawson não se opõe ao ceticismo e muito menos cria qualquer artifício anticético, uma vez que sua tarefa é metafísica e não epistemológica, isto é, ele busca mostrar como se dão as conexões conceituais entre conceitos básicos e não básicos, assim como o fez em *Individuals*.

Dentro do mesmo espírito da interpretação proposta por Pereira, Grayling também defende uma interpretação metafísica para os argumentos transcendentais; na sua interpretação os argumentos transcendentais não podem ser reduzidos à ideia de um conjunto de premissas que possibilitam de modo inferencial uma conclusão; mas, antes os argumentos transcendentais seriam concebidos como uma maneira de discutir ou

raciocinar de modo transcendental “com um propósito em mente para manejar certo tema. Esta é sem dúvida a visão de Strawson” (GRAYLING, 1985, p.94). Nesse sentido, Grayling (1985, p.94) concebe que “não há nada distintivo sobre a forma dos argumentos transcendentais e que o que há de distintivo é seu objetivo e seu tema”. Nesse caso, o tema é a experiência e o “objetivo é analisar conexões e dependências entre conceitos que usamos com o fim de ver quais são básicos” (GRAYLING, 1985, p.94). Percebemos que nessas passagens Grayling acena para a função metafísica dos argumentos transcendentais, desvinculando-os da suposta função anticética. Nesse caso, os argumentos transcendentais seriam uma ferramenta na mão do metafísico descritivo, por meio da qual ele maneja temas metafísicos com o intuito de estabelecer conexões conceituais e verificar quais desses conceitos são básicos desde o ponto de vista da experiência.

Defendemos que quem vislumbra uma função anticética nos argumentos transcendentais é Stroud e não Strawson. Pereira (2014, p.5) indica que Stroud lança mão de um tipo de argumento transcendental totalmente diferente daquele de Strawson. Na opinião de Stroud, o argumento transcendental além ser endereçado diretamente contra o ceticismo carregaria consigo o verificacionismo, como vimos anteriormente. Por causa justamente dessas críticas de Stroud, Strawson foi acusado de ressuscitar os velhos argumentos verificacionistas de índole vienense (RORTY, 1971). Ao ler *Individuals*, Stroud concebeu a reidentificação, no interior do projeto metafísico de Strawson, como o locus da verificação ou do verificacionismo. Strawson, porém, não endossou o verificacionismo como artifício por meio do qual o cético seria silenciado, uma vez que o argumento transcendental não conteria a prova cabal contra o cético. A reidentificação, para Strawson, não é uma condição para refutar o ceticismo, mas para mostrar a unicidade do esquema conceitual. É porque nós temos um esquema conceitual único que podemos reidentificar particulares. A reidentificação é assumida como a condição para o esquema conceitual, uma espécie de “necessidade condicional” e não propriamente um elemento que colaboraria no projeto de refutação do ceticismo de

vertente humeana. Em outras palavras, o contato com o ceticismo é imprescindível para demonstrar necessidades conceituais sem se comprometer com um projeto de justificação que almejasse silenciar o cético. Sobre este ponto Strawson (1959, p.112) é claro quando afirma: “Estas observações não pretendem sugerir como se poderia resolver o ‘problema das outras mentes’ [ou o problema do ceticismo humeano] ou como se poderia dar uma ‘justificação’ filosófica geral a nossas crenças”. E complementa: “tenho argumentado que tal ‘solução’ ou ‘justificação’ é impossível, que sua demanda não pode formular-se de modo coerente” (STRAWSON, 1959, p.112). Uma justificativa definitiva aos questionamentos céticos ainda não foi oferecida pela filosofia e para Strawson ela é impossível de ser oferecida a partir das exigências colocadas pelo cético. O que Strawson faz em relação ao ceticismo é tentar mostrar porque não podemos concordar com a posição do ceticismo. O máximo que Strawson faz com os argumentos transcendentais é dar razões de porque não precisamos aceitar os questionamentos céticos; para Strawson, não precisamos resolver os dilemas do cético e também não necessitamos salvá-lo de seu ceticismo (HOOKWAY, 1999). É importante salientar que as observações e considerações feitas por Strawson ao longo de *Individuals* “pretendem simplesmente contribuir para tornar inteligível nesta etapa da história da filosofia o fato de que tenhamos o esquema conceitual que temos” (STRAWSON, 1959, p.112). Em outros termos, “Strawson investiga como certas capacidades conceituais pressupõem outras e quais são as condições para que o esquema conceitual seja como é. Essa é a tarefa primeira que compete à filosofia” (SMITH, 2015, p.138). Assim, o ceticismo não seria o alvo da refutação por parte Strawson, mas seria o alvo de Stroud, um consagrado estudioso do ceticismo e talvez o mais importante atualmente.

Segundo Pears (1961), tudo o que o argumento de Strawson mostrou é que temos “necessidades condicionais”. Ao resenhar *Individuals*, Pears (1961, p.172) concebeu as conclusões dos argumentos de Strawson como “necessidades condicionais”, isto é, “tal e tal coisa é necessária se pensamos e falamos como o fazemos” (STROUD, 1968, p.252). De acordo

com Hacker (1999, p.132), “há um sentido no qual as supostas necessidades são condicionais, mas não é que sejam simples condições de uma forma de pensamento puramente convencional e assim alterável”. Em outros termos, as necessidades condicionais não são simples convenções, das quais podemos abrir mão a nosso bel-prazer. Essas necessidades condicionais simplesmente nos mostram que a condição para termos  $x$  é aceitarmos  $y$ . Todavia, poderíamos perguntar: qual é o objetivo da elucidação das “condições conceituais e condicionalmente necessárias” atribuídas aos argumentos transcendentais? Quassim Cassam (1999) propõe que o objetivo fundamental dos argumentos transcendentais é explicativo, ou melhor, elucidativo, para usar um termo de Strawson. De acordo com essa interpretação, os argumentos transcendentais são ferramentas metafísicas em prol da elucidação conceitual, ou melhor, das necessidades condicionais que encontramos no nosso esquema de conceitos tal e como é.

É importante ressaltar ainda que o argumento de Strawson não busca provar que a dúvida do cético é falsa e que a crença na identidade numérica em casos de observação não contínua é verdadeira. Strawson se contenta em dizer que a dúvida cética desemboca em uma contradição, ou seja, que ela nega aquilo que pressupõe para questionar o próprio esquema conceitual. Em outros termos, a inteligibilidade da pergunta cética repousaria na unicidade do esquema conceitual, a qual é questionada pelo próprio cético. Acerca dessa questão, Glock chama a atenção para um ponto importante. Strawson, ao dialogar com o ceticismo, tomaria como instrumento de argumentação um argumento transcendental do tipo elênctico (elenctic), o qual teria afinidade com o princípio de não contradição de Aristóteles (GLOCK, 2003). Esse argumento seria utilizado por Strawson não para refutar o ceticismo (Aristóteles também não utilizou o princípio de não-contradição como uma prova contra o cético e muito menos construiu argumentos transcendentais), mas para apontar ao cético a contradição na qual incorre quando ele questiona a condição para termos o esquema conceitual único. Evidentemente, se assumimos a condição para o esquema conceitual assumimos simultaneamente a possibilidade de reidentificar particulares.

Ademais, defendemos que os argumentos transcendentais de Strawson somente mostram o enraizamento de determinados conceitos e jamais que as coisas são como acreditamos que são. Todavia, do fato de que certa crença seja indispensável para o esquema conceitual não se segue que essa crença é verdadeira ou que saibamos que os objetos existam independentemente de nossa observação. O argumento de Strawson não dá conta disso, pois, o seu objetivo é mais modesto, a saber, mostrar a indispensabilidade do conceito de objeto para a nossa experiência. A esse respeito Cassam (1987) chama a atenção para o fato de que o argumento strawsoniano não constitui um argumento dirigido ao mundo ou à verdade. A peculiaridade do argumento strawsoniano é esclarecer quais são as condições necessárias e indispensáveis para termos experiência. Nesse sentido, a finalidade dos argumentos transcendentais é concebida como instrumento para mostrar as inter-relações conceituais que encontramos em nosso esquema, de tal modo que a prova acerca da verdade ou falsidade das proposições que o cético questiona não se inclui no tratamento atribuído aos argumentos transcendentais strawsonianos. Aqui os argumentos transcendentais nos possibilitam tão somente compreender o enraizamento de determinados conceitos em nosso esquema conceitual; nada além disso.

Todavia, a discussão com o ceticismo é benéfica para Strawson atacar o convencionalista. O argumento de Strawson quer apontar ao convencionalista que não temos a opção de questionar, por exemplo, a crença na identidade numérica dos particulares no caso da observação não continua. Não podemos escolher as crenças a nosso bel-prazer, assim como também não podemos trocá-las, apesar de o desejarmos. Muito embora Strawson não tenha enfrentado o ceticismo diretamente, ele tinha em mente o convencionalista que professa que nossas crenças são convenções que podem ser substituídas ao longo do tempo. Os dois grandes convencionalistas atacados por Strawson são Salmon e Collingwood, mas de modo especial o segundo. A discussão com Salmon liga-se mais especificamente à indução, mas é Collingwood que é o historicista/convencionalista combatido por Strawson. No final das contas, Strawson está dizendo ao convencionalista “que não podemos formar uma concepção inteligível ou coerente de um tipo de experiên-

cia que não exiba estes traços” (STRAWSON, 1966, p.271) ou os conceitos que um convencionalista como Collingwood, por exemplo, parece colocar em xeque quando sustenta uma postura historista/convencionalista acerca de nossos conceitos.

Para concluir, defendemos que a obra *Individuals* deve ser lida a partir da segunda opção do dilema deixado por Stroud nas suas críticas aos argumentos transcendentais. Bem, a questão que se apresenta é se estaria já Strawson, em *Individuals*, pensando nos argumentos transcendentais como conectores conceituais? Defendemos que sim, uma vez que a ideia de conexão conceitual já está dada de modo explícito desde o início do projeto metafísico de Strawson. O ceticismo não é o alvo dos argumentos transcendentais. Os argumentos transcendentais não se prestam a provar que a crença no mundo externo é verdadeira; a sua finalidade consiste em exhibir necessidades conceituais e explicitar o quanto nós estamos comprometidos com determinados conceitos, os quais são indispensáveis para a nossa concepção de experiência. Essa leitura que defendemos é mais “caritativa” com os textos de Strawson pelo fato de que não há de forma declarada e explícita um reconhecimento do uso dos argumentos transcendentais anticéticos. Quase toda a literatura produzida sobre os argumentos transcendentais é fruto de uma avaliação dos argumentos transcendentais a partir de Stroud e sua relação com o ceticismo e não com o projeto de Strawson. Além disso, a literatura produzida sobre os argumentos transcendentais tem uma preocupação muito mais de livrar Kant de possíveis inconvenientes do que propriamente avaliar isso dentro da proposta metafísica de Strawson. Pois, quando as críticas de Stroud são endereçadas a Strawson, há evidentemente uma reação imediata dos leitores de Kant em se perguntar também se os argumentos transcendentais na *Crítica da razão pura* estariam assentados em algum tipo de verificacionismo e se de fato eles eram eficazes para rebater o cético.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Agradeço a Jaimir Conte e Roberto Horácio de Sá Pereira pelos comentários feitos a uma versão anterior deste texto.

## Referências

AQUILA, Richard. Dos clases de argumento trascendentales en Kant. In: CABRERA, Isabel (Ed.). *Argumentos Trascendentales*. México: UNAM, 1999.

AUSTIN, J. L. *Are There A Priori Concepts? Proceedings of the Aristotelian Society*, v.18, 1939.

BAUM, Manfred. Pruebas trascendentales en la Crítica de la Razón Pura. In: CABRERA, Isabel (Ed.). *Argumentos Trascendentales*. México: UNAM, 1999.

BENNETT, Jonathan. Argumentos trascendentales analíticos. In: CABRERA, Isabel (Ed.). *Argumentos Trascendentales*. México: UNAM, 1999.

BROAD, Charlie D. *Kant: A Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

CABRERA, Isabel (Ed.). *Argumentos Trascendentales*. México: UNAM, 1999.

\_\_\_\_\_. Argumentos trascendentales. O cómo no perderse en un laberinto de modalidades. In: CABRERA, Isabel (Ed.). *Argumentos Trascendentales*. México: UNAM, 1999.

CASSAM, Quassim. Self-Directed Transcendental Arguments. In: In: STERN, Robert. *Transcendental Arguments: problems and prospects*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

\_\_\_\_\_. Transcendental Arguments, Transcendental Synthesis and Transcendental Idealism. *Philosophical Quarterly*, 37, 149, 1987.

COLLINGWOOD, R. G. *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1948.

CONTE, Jaimir; GELAIN, Itamar Luís. *Ensaio sobre a filosofia de Strawson*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015.

GELAIN, Itamar Luís. *Metafísica e Ceticismo em Strawson*. Florianópolis: UFSC, 2016. (Tese de Doutorado).

\_\_\_\_\_. Strawson e o caso dos metafísicos descritivos. In: CONTE, Jaimir; GELAIN, Itamar Luís. *Ensaio sobre a filosofia de Strawson*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015.

GLOCK, Hans-Johann (org.). *Strawson e Kant*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

GRAYLING, A. C. *The Refutation of Scepticism*. London: Duckworth, 1985.

HACKER, P. M. S. On Strawson's Rehabilitation of Metaphysics. In: GLOCK, Hans-Johann. *Strawson and Kant*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

\_\_\_\_\_. Son los argumentos trascendentales una versión del verificacionismo? In: CABRERA, Isabel (Ed.). *Argumentos Trascendentales*. México: UNAM, 1999.

HOOKWAY, C. Modest Transcendental Arguments and Sceptical Doubts: A Reply to Stroud. In: STERN, Robert. *Transcendental Arguments: problems and prospects*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980a. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Prolegômenos*. Tradução de Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980b. (Os Pensadores)

KÖRNER, Stephan. La imposibilidad de las deducciones trascendentales. In: CABRERA, Isabel (Ed.). *Argumentos Trascendentales*. México: UNAM, 1999.

LOPARIC, Zeljko. Kant e o Ceticismo. In: *Manuscrito*, v. 11, n.2, 1988.

PEARS, David. Critical Study: *Individuals* by P. F. Strawson I. *Philosophical Quarterly*, XI, n.43, 1961.

PEREIRA, Horácio de Sá. Argumentação Transcendental como Prova de Proposições Ontológicas. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v. 4, n. 2, 1994.

\_\_\_\_\_. Argumentos Transcendentais. In: BRANQUINHO, João; SANTOS, Ricardo. *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014.

RORTY, Richard. Verificationism and Transcendental Arguments. *Noûs*, v.5, 1971.

SMITH, Plínio Junqueira. Strawson e o ceticismo em *Individuals*. In: CONTE,

Jaimir; GELAIN, Itamar Luís. *Ensaio sobre a filosofia de Strawson*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015.

STERN, Robert. *Transcendental Arguments and Scepticism: Answering the Question of Justification*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

STRAWSON, Peter F. *Análise e Metafísica: uma introdução à filosofia*. Tradução de Armando Mora de Oliveira. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

\_\_\_\_\_. *Ceticismo e Naturalismo: algumas variedades*. Tradução de Jaimir Conte. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.

\_\_\_\_\_. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen, 1959.

\_\_\_\_\_. On Justifying Induction. *Philosophical Studies*, n.9, 1958.

\_\_\_\_\_. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. New York: Columbia University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen & Co. Ltd., 1966.

STROUD, Barry. Transcendental Arguments, *The Journal of Philosophy*, n.9, 1968.

WALKER, Ralph C. S. Argumentos trascendentales y escepticismo. In: CABRERA, Isabel (Ed.). *Argumentos Trascendentales*. México: UNAM, 1999.

## Breve consideração sobre o problema da tese da aprioridade do espaço e do tempo<sup>29</sup>

Juan Adolfo Bonaccini

Em outro trabalho recente<sup>30</sup> foi feito um exame pormenorizado das razões apresentadas por Kant em favor da chamada tese da incognoscibilidade das coisas em si (TI), a qual, como se sabe, constitui a espinha dorsal do Idealismo Transcendental<sup>31</sup>. Argumentou-se, dentre outras coisas, que a referida tese é justificada inicialmente na Estética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*<sup>32</sup> como uma consequência de outra, a saber, a tese da não-espácio-temporalidade das coisas em si (TNET)<sup>33</sup>. Isto implica dizer, por outras palavras, não somente que o conceito de coisa em si é derivado negativamente do conceito de fenômeno, mas ainda que a força da demonstração repousa na força da tese da idealidade transcendental do espaço e do tempo (TIT): se espaço e tempo *não* fossem transcendentalmente ideais, ou seja, se não fossem intuições puras perfazendo a forma da nossa sensibilidade, eles poderiam tanto ser conceitos gerais relativos às coisas em si, expressando as relações que elas mantêm entre si (Leibniz), quanto coisas reais em si ou propriedades das

<sup>29</sup> Artigo publicado originalmente na revista *Studia Kantiana* 2 (1):7-17, 2000 e republicado aqui com autorização dos editores.

<sup>30</sup> Bonaccini, (1997). Vide também (1998).

<sup>31</sup> *Ibidem* (1997), Segunda Parte, Cap. I. Cf. Paton (1951: 11, 462), Strawson (1966, p.21 ss, 38ss) Buroker (1991, p.315), Allison (1983, p.3- 16).

<sup>32</sup> Kant (1976).

<sup>33</sup> Bonaccini (1997, p.177-8, 205ss) e (1998). Autores como Allison (1983, p.102-03, 112/237- 241), Baum (1991, p.72ss), Buroker, (1981, p.99-100), Frangiotti (1994, p.141ss), Meerbote (1974, p.169ss) e Rogerson (1993, p.3) concordam em seu sentido eminentemente negativo.

mesmas (Clarke/Newton)<sup>34</sup>; nesse caso, porém, não se poderia defender a TNET com sucesso, posto que ela pressupõe por sua vez a TIT: as coisas não poderiam ser nem espaciais nem temporais em si mesmas (TNET), *porque* espaço e tempo são *formas puras da intuição e condições subjetivas da nossa sensibilidade* (TIT). Se a TIT e TNET valem, *então* não podemos conhecer as coisas em si, reza o argumento, dado que *unicamente* podemos conhecer qualquer coisa *sob* as condições do espaço e tempo e as coisas em si são as coisas consideradas *em abstração* dessas condições (TI)<sup>35</sup>. Donde se pode depreender que a TIT aparece como uma *alternativa* que supõe por sua vez ter demonstrado o fracasso das teses apresentadas por newtonianos e leibnizianos acerca do estatuto do espaço e do tempo<sup>36</sup>. Assim, se esse “fracasso” não ocorresse, não seria forçoso que espaço e tempo fossem intuições puras perfazendo a forma da nossa sensibilidade, pois qualquer fraqueza na força da TIT redundaria em não poder derivar-se TNET, nem a TI desta última, e então o Idealismo Transcendental ruiria<sup>37</sup>. O argumento explorado naquele trabalho (BONACCINI, 1997) deixava

---

<sup>34</sup> Cf. Kant (1976; A23/ID7-8); Leibniz (1979, p.174ss, 187ss,193ss); Newton (1966, I, p.6) e (1979, p.8-13). Allison mantém uma interpretação diferente, em franca polêmica com Paton (1983, p.81 ss).

<sup>35</sup> Assim Allison (1983, p.241) e Prauss (1989, p.34ss).

<sup>36</sup> Isso fica claro não somente pelas alusões de Kant na Estética Transcendental (p. ex. em A23/B37-8; A26-7/B42-3; A30-1/B46-7; A32-3/B49; A44/B6 1-2; 1371-2, etc.), mas pelas objeções que alguns autores, tanto contemporâneos de Kant como hodiernos ergueram, dentre as quais é famosa a chamada da “dritte Möglichkeit” ou “dritte Alternative” (H. A. Pistorius, J. Maass, A. Trendelenburg, etc.), hoje conhecida como o problema da “neglected alternative”. Sobre este último aspecto vide: Allison (1983, p.81ss, 111ss); Baum (1994, p.63ss); Bonaccini (1997, p.179-1 88); Buroker (1981, p.93ss) e (1991, p.315-339); Guyer (1993, p.362ss); Vaihinger (1922, p.132, 134ss, 143ss, 290-326, v.II); Falkenstein (1989, p.267ss).

<sup>37</sup> Bonaccini (1997, p.171-197). Uma apresentação sumária desta linha de argumentação encontra-se em Bonaccini, 1998. A ordem das razões no argumento kantiano segue uma estratégia que consiste numa série de teses que são provadas dedutivamente a partir de uma primeira, que é precisamente a tese da aprioridade. A seqüência das teses é a seguinte: aprioridade; singularidade; idealidade; não-espácio-temporalidade e incognoscibilidade das coisas consideradas nelas mesmas.

isso claro ao mostrar que *uma* das inferências que Kant efetua para demonstrar a TIT compromete toda a demonstração<sup>38</sup>.

A questão que se coloca não é de pouca monta: com as razões que oferece para dar sustento à TIT Kant pretende argumentar com sucesso contra as concepções do espaço e do tempo de Leibniz e Newton. Mas se não fosse bem-sucedido seria incapaz de demonstrá-la. Impor-se-ia assim, aparentemente, mais uma consequência: seria *perfeitamente possível, pelo menos em princípio, que a concepção de espaço e tempo de Newton ou de Leibniz (ou mesmo outra concepção alternativa à de Kant), pudesse ser sustentada sem ter de pagar o ônus cobrado pelo Idealismo Transcendental*. Seria possível admitir então não somente que em algum sentido podemos conhecer coisas consideradas em si mesmas, independente das condições subjetivas que perfazem a estrutura da nossa percepção, mas ainda e sobretudo: que espaço e tempo não são meras condições formais ou epistêmicas da sensibilidade.

É justamente por isso que o argumento segundo o qual Kant não argumentou com sucesso contra Leibniz e Newton em favor de TIT deveria ser aprofundado<sup>39</sup>. Aqui, entretanto, só se pode apresentar um sumário do mesmo.

De início cabe indagar: o que é afirmado pela tese da idealidade transcendental do espaço e do tempo? Que espaço e tempo não podem ser coisas em si nem suas propriedades, nem tampouco conceitos gerais acerca de

---

<sup>38</sup> No “II Congresso Kant” (Itaiaia, RJ, dez/97) o Prof. H. Allison (Boston University) ergueu três objeções contra a versão deste argumento que foi lá apresentada (Bonaccini, 1998): a) não foi discutido o passo 1. da Exposição Metafísica do espaço e do tempo; b) Kant não precisaria provar que as alternativas de Leibniz e Newton são contraditórias, como fora alegado em 1998; c) o que significa 'transcendentalmente' senão “sob condição de”?, e se não é isso justamente o que é provado pelos passos 1 e 2. da Exp. Metafísica. Duas- (a) e (c) - já foram previstas de algum modo e respondidas (uma no próprio 1998, e ambas em Bonaccini, 1997). A outra - (b) não parece invalidar o argumento, mas sua formulação em 1998, e por isso merece uma resposta mais aprofundada, que pretendemos oferecer aqui. Cf. a nota 20. Veja-se ainda Bonaccini (2000).

<sup>39</sup> Considera-se metodologicamente, em princípio, que as teses pesadas por Kant nas exposições metafísica e transcendental são fiéis aos argumentos dos newtonianos e dos leibnizianos, e que as teses destes últimos são por sua vez fiéis a Newton e a Leibniz.

suas relações, porque são intuições a priori que exprimem a forma pura da nossa sensibilidade e operam como condições necessárias da possibilidade dos sentidos (externo e interno), servindo por isso de fundamento a certos conhecimentos sintéticos a priori. Essa tese é defendida por Kant sobretudo na Exposição Transcendental, que pressupõe notoriamente a validade dos resultados da Exposição Metafísica. Ora, o que prova para Kant esta última? Que espaço e tempo são intuições puras a priori (mas não intelectuais). Se ela o provar, Kant terá *subsídios* para dizer que essas intuições são as formas puras da sensibilidade que permitem fundamentar a possibilidade de certos conhecimentos sintéticos a priori, como p. ex. na Geometria. Como se vê, todo o argumento que serve de base à TIT vai ser decidido na Exposição Metafísica.

Tanto na Exposição Metafísica do espaço como na do tempo, apesar de suas diferenças entre si<sup>40</sup>, o argumento pode ser resumido em duas teses fundamentais: a da aprioridade (TA) e a da singularidade (TS). Cada uma destas teses funciona simultaneamente como um contra-argumento face aos opositores de Kant e como premissa do argumento que sustenta a TIT. Com efeito, a TA quer demonstrar que espaço e tempo não são conceitos *empíricos* concernentes a coisas reais nem suas propriedades são abstraídas da experiência (posição análoga à de Newton/Clarke)<sup>41</sup>, *mas*

<sup>40</sup> Faz-se referência aqui principalmente à ed. B. Sobre as diferenças entre as ed. A e B, bem como sobre as diferenças entre a exposição metafísica do espaço e a exposição metafísica do tempo, vide Bonaccini (1997, p.171-78, 181-197).

<sup>41</sup> Kant (1976; A23/B38), Newton (1966), Leibniz (1979, p.176-185). Ainda que este ponto possa parecer controverso (sobre isso VAHINGER, 1922, p.156ss, 368ss., 414ss, v.II), há indícios de que Kant poderia ter compreendido Newton dessa forma a partir de certas afirmações dos Principia e não somente via Clarke. Veja-se, por exemplo, o “Scholium” da oitava definição (VIII): “I. Absolute, true, and mathematical time, of itself, and from its own nature, flows equably without relation to anything external, and (...) is called duration (...): relative, apparent, and common time, is something sensible and external (whether accurate or unequable) measure of duration by the means of motion (...). (...) II. Absolute space, in its own nature, without relation to anything external, remains always similar and immovable. Relative space is some movable dimension or measure of the absolute spaces; which our senses determine by its position to bodies (...)” (NEWTON, 1966, p.6). Em ambos os casos as passagens sugerem que podemos observar algo que é dito relativo e inferir ou abstrair a partir deste o que não pode ser observado, o que é dito absoluto. Veja-se ainda o comentário de F. Cajori (NEWTON, 1966, Appendix, p. 639s).

*representações necessárias a priori*; e a TS quer demonstrar que, se bem que espaço e tempo sejam representações a priori, todavia não são conceitos discursivos ou universais acerca das relações entre as coisas (posição análoga à Leibniz<sup>42</sup>), mas *intuições puras a priori*. Assim, se é lícito dizer que todo o argumento se decide na Exposição Metafísica, também é lícito dizer que o seu nervo está na TA. Posto que mesmo na hipótese de que a alegação que suporta a TS fosse válida, a TS seria *insuficiente* para provar que espaço e tempo são intuições *a priori*. Porque supondo que a TS fosse um bom argumento para provar que não são conceitos por serem representações singulares<sup>43</sup>, e portanto intuições, sempre se poderia alegar com toda razão que *sem a TA estas intuições bem poderiam ser empiricamente dadas ou abstraídas da experiência*. Isso seria suficiente para que a TIT não se sustentasse. Cabe portanto examinar brevemente a TA<sup>44</sup>.

---

Cf. a Terceira e a Quarta Réplicas de Clarke a Leibniz (LEIBNIZ, 1979, p.179ss., 187ss) e Broad (1981, p.158- 161). Isto não exclui que Kant também pudesse ter por alvo Locke ou Hume, já que o ataque dirige-se a uma tese empirista, e não leibniziana, como pensaram Caird, Vaihinger, Cohen, Erdmann (VAIHINGER, 1922, p.156s., v.II), e mais recentemente Allison (1983, p.84). As explicações de Kant no § 7 da Estética, à luz das questões colocadas em 1337 mostram que aqui a discussão é com Leibniz e Newton, e não só com Leibniz, como parece defender Allison. Se a discussão é com ambos, e se os passos que discutem a TS são claramente contra os leibnizianos, os passos 1 e 2 só podem ser contra Newton e os newtonianos.

<sup>42</sup> Leibniz, Terceira Carta a Clarke, §§4-6 (1979: 176-7), Quinta Carta a Clarke, §§ 26ss (Ibidem, p. 197ss). Sobretudo o § 47 (Ibid., p. 201). 14.

<sup>43</sup> Nos passos 3 e 4 do espaço e 4 e 5 do tempo. Vale lembrar que para Kant conceitos não são representações singulares, mas universais. Vide a Lugik (Jasche) (KANT, 1982 ; VI, 521). Cf. Allison (1983, p.90ss) e Frangiotti (1994, p.141-44).

<sup>44</sup> O Prof. Guido de Almeida levantou uma objeção contra este argumento na VIII Semana de Filosofia (Natal, UFRN, 23 a 27 de novembro de 1998), quando uma primeira versão do presente trabalho fora apresentada pela primeira vez: poderíamos resolver as dificuldades levantadas pela presente análise se admitíssemos que Kant, na verdade, já teria provado a tese da aprioridade em A20/B34, ao diferenciar a matéria da forma do fenômeno e “mostrar” que a última só pode ser dada a priori. Em resposta, devo dizer que no contexto da passagem Kant introduz definições, a partir das quais se deve operar daí em diante. Mas definições não são demonstrações. A formulação de Kant parece sugerir um argumento, após a frase “... nenne ich die Form der Erscheinung”. Com efeito, a construção: “[D]a das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen ... so ... die Form derselben muss zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereitliegen ...”, sugere uma dedução lógica. Porém, não apenas Kant está

Kant sustenta a TA com duas alegações (1 e 2.)<sup>45</sup>: 1) espaço e tempo não poderiam ser conceitos empíricos abstraídos da experiência das coisas porque sempre devemos pressupô-los de antemão para fazer a experiência de qualquer coisa; 2) espaço e tempo são representações necessárias a priori, uma vez que podemos representá-los vazios de qualquer coisa mas não podemos representar qualquer coisa que não exista no espaço e no tempo.

O primeiro passo (1) não pode valer como um argumento por si só, pois a razão que apresenta constitui precisamente *o que devia provar*: que não é um conceito empírico, mas uma representação que precede as experiências (i.e. *a priori*). Não basta dizer que não é um conceito empírico *porque* é uma representação *a priori*. Do fato de ser preciso pressupor espaço e tempo para ter experiência de coisas não se segue necessariamente que eles sejam *a priori* no sentido kantiano. Segue-se apenas sua *prioridade empírica*. Como ainda não foram provadas nem a TIT, nem a TNET, nem a TI, nada impede considerar a possibilidade de que a experiência que se faz das coisas as evidencie sendo espácio-temporais em si<sup>46</sup>. Isso bastaria para explicar o porquê de ter que pressupor espaço e tempo *sem* ter que admitir a tese de Kant: visto que as coisas estão no espaço e duram ou variam no tempo, não é possível fazer quaisquer experiências das mesmas sem pressupor espaço e tempo em alguma medida. Isso significa que o passo (1) não é suficiente para provar a TA, razão pela qual, antes de ser considerado como uma petição ou como um argumento insuficiente, pode ser encarado como o mero enunciado da TA a ser provado em (2). Neste sentido, o

---

oferecendo definições que ninguém é obrigado a aceitar, notadamente um newtoniano ou um leibniziano, mas a alegação é praticamente uma *petitio* (cf. VAIHINGER, 1922, p.71, v.II): não é evidente que aquilo que organiza a “matéria” seja “forma”, nem que esta seja a priori. Ambas as coisas requerem uma demonstração.

<sup>45</sup> Kant (1976; A23-4/1338-9 e A30-1/B46).

<sup>46</sup> Sigo aqui a estratégia adotada num outro trabalho (BONACCINI, 1999-2000) que apresenta uma versão melhorada do argumento apresentado antes (BONACCINI, 1997b). De resto, um defensor da “neglected alternative” num sentido forte poderia ainda retrucar que nem a TI, nem a TNET, nem a TIT são suficientes para eliminar a possibilidade de coisas em si espácio-temporais.

“argumento” da aprioridade (TA) poderia ser formulado assim: a experiência só é possível sob condição da pressuposição do espaço e do tempo (1), *uma vez que* se trata de representações necessárias a priori (2). Resta saber se (2) pode alegar algo conclusivo em favor da TA, a saber, se oferece uma razão para que essa necessidade seja de caráter apodítico, i.e., *pura a priori*. A razão oferecida por Kant consiste em alegar *que se espaço e tempo não fossem representações necessárias a priori, então poderíamos imaginar objetos que não ocupassem espaço e não fossem submetidos ao devir do tempo do mesmo modo como podemos imaginar o espaço e o tempo vazios de objetos*. Com isto tem-se agora muito mais do que o enunciado da tese; tem-se um argumento. A questão é saber se funciona, porque o ponto alegado continua a ser o mesmo prefigurado em (1), qual seja, a pretensa “anterioridade” das representações sobre os objetos. Mas, será que basta alegar a impossibilidade de (seres racionais finitos) representarmos qualquer objeto fora do espaço e do tempo – ao mesmo tempo que podemos *nos* representar o espaço e o tempo sem objetos –, portanto a necessidade subjetiva de nos representarmos o espaço e o tempo “antes” dos objetos, para demonstrar que estes são “representações necessárias a priori”?

Para responder à questão é preciso distinguir primeiramente as *condições da definição* de uma representação “necessária a priori” (pura a priori) das *condições da demonstração* da mesma. Uma representação *só* será “necessária a priori” se, no mínimo<sup>47</sup>, for: a) pura; b) universal; c) formal. Para *provar* que uma representação é “necessária a priori”, porém, é *preciso* provar (no mínimo<sup>48</sup>): a) que ela é pura; b) que ela é universal; c) que ela é formal. Isto significa que para provar a TA é preciso que a razão oferecida em (2) dê conta de pelo menos estas três condições. Isto é, que a razão oferecida em (2) implique necessariamente a satisfação das condições

---

<sup>47</sup> Para o presente escopo não é preciso elencar todas exaustivamente, pois mesmo que se esquecesse alguma, bastaria que alguma destas três condições mínimas não fosse preenchida para que Kant não provasse a TA.

<sup>48</sup> No caso em questão, ainda teria que ser provado que se trata mesmo de uma representação (face aos defensores da tese do espaço absoluto).

a), b), e c). Mas parece que isto é impossível. De fato, da “necessidade” de nós, seres racionais finitos, “termos que pressupor” o espaço e o tempo, a qual se tornaria patente na “possibilidade de representarmos” espaço e tempo vazios de objetos e “na impossibilidade de representarmos” objetos que não sejam espaço-temporais, segue-se unicamente que *certos* seres *temos* uma necessidade *empírica e subjetiva* de experimentar as coisas “de antemão” no espaço e no tempo. Isso *não implica necessariamente* que espaço e tempo sejam representações formais, puras e universais. Prova de que essa “necessidade” não implica *forçosamente* nenhuma dessas condições mínimas, somente sob as quais podemos dizer que X e Y (i.e. “espaço” e “tempo”) são Z (i.e. “representações necessárias a priori”), é a possibilidade de voltar contra Kant o seu próprio argumento: pode-se dizer coerentemente que se as coisas em si fossem espaço-temporais ou se o espaço e o tempo fossem entes reais neles mesmos *também* teríamos que pressupor o espaço e o tempo de antemão para fazer a experiência de qualquer coisa e não poderíamos nos representar nada fora do espaço e do tempo, ainda que pudéssemos *mediante abstração* imaginar um espaço e um tempo em geral vazios. O que acarreta necessariamente que (2) não pode provar a TA por não implicar necessariamente a), b), c). Pelo menos fica evidenciado que a condição a) não foi satisfeita porque o argumento serve apenas para atestar a prioridade das representações em questão, não sua a prioridade. Donde se segue, em última instância, que Kant apresenta *outra* alternativa, mas *não prova* contra Leibniz e Newton que a sua é a melhor<sup>49</sup>. Isto se deve a que o princípio que deveria fundamentar a tese da

---

<sup>49</sup> Com esta formulação está apresentada a estratégia de resposta à objeção (b) do Prof. Allison, mencionada na nota acima. Com relação às outras duas, a objeção (a) não é justa, porque o primeiro argumento foi discutido em 1998, ainda que brevemente, mostrando-se sua dependência com relação ao segundo, e sua insuficiência por si só para provar o que Kant precisa nesse passo. Quanto à objeção (c), ela seria justa, caso não se tivesse mostrado com bons razões que Kant só pode provar que espaço e tempo são “condições epistêmicas”; para usar uma expressão cara a Allison (1983, p.10), se e somente se for provada a TIT. Mas visto que esta tese depende logicamente da TA, que é precisamente a que possui um fundamento de prova insuficiente, percebe-se que a objeção (c) ignora o *punctum questionis*.

aprioridade (de cujo sucesso depende a validade da TIT, da TNET, e da TI) não pode desempenhar sua função com êxito.

## Referências

ALLISON, H. E. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven/London: Yale University Press, 1983.

BAUM, M. Dinge an sich und Raum bei Kant, In: Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses (Kürfürstliches Schloss zu Mainz, 1990, Hrsg. von G. Funke, Bonn: Bouvier, 1991), Sektion B/II. 1, pp. 63-72.

BONACCINI, J. A. *O conceito de coisa em si no idealismo alemão*. Tese de Doutorado em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1997.

\_\_\_\_\_. Concerning the Relationship Between Non-Spatiotemporality and Unknowability of Things in Themselves in Kant's *Critique of Pure Reason*, trabalho apresentado no *II Congresso Kant Brasileiro* (Itatiaia, RJ, 7 a 11 de dezembro de 1997) e no *Twentieth World Congress of Philosophy* (Boston: MA, USA, August, 10th- 16th, 1998), publicado *On Line* nas atas deste último congresso (<https://www.bu.edu/wcp/Papers/Mode/ModeBona.htm>).

\_\_\_\_\_. A Short Account of the Problem of the Apriority of Space and Time, In: *Akten des IX Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin: Walter de Gruyter. Bd. 2, Sektion 2, 2000, pp. 129–135.

BROAD, C. D. Leibniz Last Controversy with the Newtonians, In: R. S. Woolhouse (Ed.) (1981), *Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science*. University Press, 1981, pp. 157-74.

BUROKER, J. V. The Role of Incongruent Counterparts in Kant's Transcendental Idealism, In: J. Van Cleve & R. E. Frederick (Editors) *The Philosophy of Right and Left. Incongruent Counterparts and the Nature of Space*. Dordrecht: Kluwer Ac. Publ., 1991, pp. 315- 339 (agradeço esta

valiosa referência bibliográfica à solicitude de Rogério Passos Severo, da UFRGS).

\_\_\_\_\_. *Space and Incongruence. The Origins of Kant's Transcendental Idealism*. Dordrecht: Reidel, 1981.

FALKENSTEIN, L. Kant's Argument for the Non-spatiotemporality of Things in Themselves, in: *Kant-Studien* 80, 1989, pp. 265-83.

FRANGIOTTI, M. A. The Ideality of Time, In: *Manuscrito*, Ano XII, v. 2, 1994, pp. 135-58.

GUYER, P. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymond Schmidt*. Hamburg: F. Meiner. 1930/Durchgesehener Nachdruck von 1976.

\_\_\_\_\_. *Werkausgabe in zwölf Bänden* 3. Auflage. Hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1982.

LEIBNIZ, G.W. von. *Correspondência com Clarke*. Tradução e Notas de C. Lopes de Mattos. São Paulo: Abril/Col. "Os Pensadores", 1979, pp. 167-232.

MEERBOTE, R. The Unknowability of Things in Themselves, In: L. W. Beck (Editor) *Kant's Theory of Knowledge*. Dordrecht: Reidel, 1974.

NEWTON, I. *Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World*. Translated by Florian Cajori. Berkeley: University of California Press, 1966, (2 Vol.).

\_\_\_\_\_. *Princípios Matemáticos de Filosofia Natural*. Tradução de C. Lopes de Mattos e P. R. Mariconda, In: LEIBNIZ, G.W., 1979, pp. 1-22. pp. 167-232.

PATON, H. *Kant's Metaphisic of Experience: A Commentary of the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*. N. York: Macmillan. 2a. Ed. (2 Vol.), 1951.

PRAUSS, G. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. 3. Aufl. Bonn: Bouvier, 1989.

ROGERSON, K. Kantian Ontology, In: *Kant-Studien* 84, 1993, pp. 3-24.

STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen & Co, 1966.

VAIHINGER, H. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Auflage. Stuttgart: Union Deutsche Verlagsgesellschaft (2 Vol.), 1922.

## Os novos fundamentos da metafísica estabelecidos por Kant<sup>50</sup>

*P. F. Strawson*

*Tradução: Jaimir Conte*

*Revisão: Ítalo Lins Lemos*

O título que nos foi proposto para esse artigo é “Os novos Fundamentos da metafísica estabelecidos por Kant”. Uma pergunta que naturalmente surge é esta: quanto de nossa metafísica contemporânea pode ser representado como baseando-se nesse fundamento? A resposta, sugiro, é: muito. Especificamente, a tese que proponho manter neste artigo é que a *Revolução Copernicana* de Kant pode plausivelmente ser vista como tendo substancialmente prevalecido na tradição filosófica a qual pertenço. Não prevaleceu por algum tempo, mas prevaleceu relativamente até muito recentemente; ela ainda não sucumbiu; e, talvez, seja irreversível. Dizer isso não é o mesmo que dizer que toda a doutrina do *idealismo transcendental* tenha obtido uma igual aceitação. É dizer somente que alguns *aspectos* dessa doutrina estão vivos, florescentes, e são até mesmo dominantes, entre os filósofos do século XX que escrevem em inglês.

Embora ninguém aqui precise ser lembrado disso, repetirei a sugestão revolucionária de Kant: que, em vez de assumir, como até aqui, que o nosso conhecimento deve se conformar aos objetos, devemos investigar se não podemos ter mais sucesso nas tarefas da metafísica se supusermos que os objetos devem se conformar ao nosso conhecimento. O impacto inicial dessa proposta é diminuído, se não suprimido, pelo reconhecimento que as

---

<sup>50</sup> Retirado de *Entity and Identity: And others Essays*. Oxford: Clarendon Press, 2000, p. 232-243.

tarefas da metafísica são tarefas altamente gerais: que elas se relacionam com a forma geral ou estrutura dentro da qual a investigação é realizada em vez de se relacionarem com episódios particulares no processo da investigação.

Se existem realmente condições formais altamente gerais que os objetos devem satisfazer a fim de se tornarem objetos do conhecimento humano possível, então, evidentemente, todos os objetos do possível conhecimento humano devem conformar-se a essas condições. Qualquer tentativa de estabelecer como as coisas realmente são abstraindo-se totalmente essas condições estará condenada ao fracasso.

Se esta posição é uma espécie de idealismo, então, tenho alegado, muitas das tendências dominantes na filosofia analítica moderna são igualmente idealistas. Claro que, ainda que esta afirmação possa ser considerada justa, podemos esperar uma considerável variedade de tendências, algumas mais ou menos distantes da base original kantiana. Mas pode a alegação ser considerada justa? Bem, aqui gostaria de pôr em evidência uma obra recente do professor Tom Nagel da *New York University* – uma obra intitulada *Visão a partir de lugar nenhum*. A própria posição de Nagel é parcialmente, mas apenas parcialmente, kantiana. Ele reconhece, e saúda, o desejo e esforço natural humano de ir além dessas aparências das coisas que são atribuíveis a nossa perspectiva meramente humana sobre o mundo e de chegar a uma verdadeira concepção da realidade como ela é, em si mesma. O que o *separa* de Kant é a sua crença de que o sucesso *parcial* neste objetivo é realizável e tem de fato sido alcançado. O que o *aproxima* de Kant é o seu reconhecimento de que, qualquer que seja o grau de sucesso que assim alcançarmos, não podemos nos libertar de todas as particularidades da constituição subjetiva humana, da perspectiva humana, e a sua conclusão que, eu cito, “como as coisas são em si mesmas *transcende* todas as aparências ou concepções humanas possíveis”.

Nagel caracteriza a sua própria posição como realista; e, ao fazer isso, sublinha o contraste entre essa (a sua) posição e os pontos de vista de

muitos filósofos do nosso tempo a quem ele chama de idealistas. Entre esses filósofos ele se refere explicitamente a Wittgenstein e Davidson, implicitamente a Quine, Putnam, e aos pragmatistas americanos em geral, e Dummett. O que é característico de todos eles é que, de uma forma ou de outra, eles procuram, como ele diz, “simplificar o universo” ao circunscrever o que existe dentro dos limites do entendimento humano ou discurso humano. Nossos próprios melhores conceitos do cotidiano são usados para circunscrever os limites do real. *Ser* é ser compreendido, ou compreensível, por nós. Isso certamente soa como um certo tipo de idealismo. Mas é do tipo kantiano? Pode ser difícil dar uma resposta inequívoca a essa pergunta. A resposta pode depender, como sugeri anteriormente, da nossa interpretação do idealismo transcendental. Vamos adia-la por enquanto, e olhar, em vez disso, para alguns casos particulares.

Eu tomo Putnam, primeiramente, como representante do pragmatismo americano em geral. Como outros pragmatistas, ele considera a verdade como aquela opinião humana racional que convergirá para as melhores, ou suficientemente boas, condições epistêmicas humanamente disponíveis. Repudiando o que ele chama de “realismo metafísico”, ele define sua posição como um realismo ‘interno’ ou “empírico”, ecoando assim Kant; e diz: (eu cito): “Ele é uma espécie de realismo, e eu enfatizo que ele seja uma espécie *humana* de realismo, uma crença que existe uma questão de fato quanto ao que é perfeitamente assertível *para nós*, em oposição ao que é perfeitamente assertível a partir de uma visão do ponto de vista dos olhos de Deus tão cara ao realista metafísico clássico”. Em outras ocasiões (em conversa pelo menos), ele esteve disposto a chamar a posição de “idealista”: uma descrição que Nagel, como vimos, endossaria.

A posição de Davidson não é essencialmente diferente, embora ela seja expressa em termos de linguagens compreensíveis em vez de em termos de condições epistêmicas ou pontos de vista. Ele mantém que não podemos ter nenhuma concepção de uma realidade que não seja descritível em linguagens a princípio compreensíveis por nós, nem qualquer concepção de verdade além da verdade exprimível em sentenças traduzíveis em sentenças

que poderíamos, em princípio, entender. Aqui nós encontramos ecos do Wittgenstein do *Tractatus*: os limites de *nossa* linguagem são os limites de *nosso* pensamento e, portanto, do *nosso* mundo.

Quine pode ser representado como um caso extremo desta restritividade: como alguém disposto a limitar o que existe ao que é compreensível por um tipo particular de *entendimento humano*, o tipo que produz teoria física e biológica.

E agora sobre Wittgenstein. Seu trabalho mais recente é marcado, entre muitas outras coisas, por um refinamento sutil e sofisticado do aforismo do *Tractatus* ao qual acabei de aludir. O refinamento refere-se a elaboração das condições do discurso significativo, que deve exigir uma real ou potencial comunidade de acordo nas práticas linguísticas, práticas que formam elas mesmas parte de formas comuns da vida humana. De certa forma eu antecipei esse refinamento ao adaptar ou citar erroneamente o aforismo, substituindo o singular “meu” nas frases do *Tractatus*, “os limites da *minha* linguagem”, “os limites do meu mundo”, pelo coletivo ‘nosso’. Mas existe algo a ser acrescentado a isso. Em seu último trabalho, *Da certeza*, Wittgenstein fala de certas proposições que têm “a forma de proposições empíricas”, mas que não são verdadeiramente empíricas, não derivadas da experiência. Em vez disso, elas “formam a base de *todos* os que operam com pensamentos (com a linguagem)”. Elas constituem a “imagem de mundo”, que é “o substrato de todas as minhas investigações e asserções” ou “o andaime de nossos pensamentos” ou “o elemento vital dos argumentos”. Wittgenstein é evasivo sobre como especificar essas proposições, mas suas observações sugerem que elas incluiriam proposições que afirmam a existência de objetos físicos e de uniformidades causais. Sua descrição dessas proposições, no entanto, as caracteriza claramente como o que Kant chamaria de proposições  *sintéticas a priori*. Não que Wittgenstein as chamaria assim: ele apenas observa que elas não são nem a posteriori nem logicamente (ou analiticamente) garantidas. Wittgenstein não consideraria apropriado, ou possível, produzir, como Kant faz, argumentos em seu favor. Em vez disso, diz ele, da “imagem de

mundo” que elas constituem, que esse “ é o pano de fundo herdado que me faz distinguir o verdadeiro do falso”.

Em tudo isto há, certamente, ecos kantianos silenciados. Devo dizer ‘silenciados’ (*muted*) ou ‘transmutados’ (*transmuted*)? A referência, acima comentada, à comunidade humana, ao acordo nos julgamentos, embora não ausente em Kant, tem uma ênfase em Wittgenstein que Kant não apresenta. Mas um pano de fundo herdado deve ser herdado de outros membros da mesma espécie, a humana. E Kant também fala do “ponto de vista humano”.

O caso de Dummett mostra algumas variações interessantes. Ele admite que existem muitas proposições das quais nós compreendemos perfeitamente bem o significado, mas que são de tal ordem que excedem nossas atuais capacidades cognitivas para chegar a um juízo bem apoiado quanto a sua verdade ou falsidade. Em tais casos, ele alegou, simplesmente não há como dizer se é verdadeiro ou falso. A realidade, por assim dizer, chega a um fim nestes limites. Ele descreve sua posição como anti-realista, mas em comum com a maioria dos outros filósofos que mencionei, se abstém de assumir o título de idealista. Mas se, como Nagel sustenta, o título é apropriado nos outros casos, não é claro por que ele deve ser negado no seu. O significado, na verdade, na visão de Dummett – o significado de sentenças ordinárias – pode transcender nossas limitações cognitivas; mas como as coisas são objetivamente não pode. Um paralelo parcial em Kant que aqui vem à mente é o tratamento deste último das antinomias matemáticas. Assim como Kant rejeita tanto a tese como a antítese, da mesma maneira Dummett rejeita tanto a verdade da proposição totalmente indecidível e a da sua negação. A suposição de que uma ou outra das proposições do par oposto devem ser corretas repousa para ambos os filósofos na pressuposição errada de que os fatos objetivos podem superar completamente o tipo de capacidade cognitiva que possuímos. Claro que o paralelo é apenas parcial. Enquanto Kant mantém que ambas as proposições opostas são falsas, Dummett sustenta que nenhuma é verdadeira ou falsa.

Agora, a marca distintiva do realismo de Nagel é a convicção de que a natureza das coisas como elas são em si mesmas, embora parcialmente passíveis de ser descobertas por nós, pode muito bem ir além, e quase certamente *vai* além, de tudo o que os seres humanos podem, ou poderiam, descobrir ou até mesmo conceber. E é precisamente esta convicção que parece ser rejeitada, de uma maneira ou de uma forma ou de outra, pelos filósofos cujos pontos de vista que eu tenho analisado. Em contraste com o realismo *metafísico*, que eles rejeitam, eles estariam, em geral, preparados para abraçar o que Putnam chamou de um realismo ‘interno’ ou ‘humano’, que é pelo menos comparável ao realismo ‘empírico’ de Kant. É um realismo cujos objetos devem conformar-se pelo menos às condições gerais e formais do seu possível conhecimento humano. Dummett, na verdade, parece ir mais longe; mas ele certamente vai pelo menos até aqui.

Mas a questão que ainda nos confronta de forma incisiva é esta: quão próximos, de fato, estão os pontos de vista deste grupo de filósofos da posição do próprio Kant? Ainda que tenha sido dada uma razão que indica que eles aceitaram uma forma da revolução Copernicana, como é que isso se posiciona em relação a toda a doutrina do idealismo transcendental? Argumentarei que se estávamos preparados para interpretar essa doutrina de uma certa maneira – de uma maneira coerente com muitos dos *insights* da mente mais capacitada (a de Kant) que já se dedicou à filosofia – então poderíamos afirmar que nossos filósofos estão eles mesmos pelo menos aproximadamente em sintonia com o idealismo transcendental. Mas terei de acrescentar que é difícil – na verdade virtualmente impossível – manter que esta interpretação é coerente com a intenção total da Kant.

O primeiro passo para abordar esta questão é recordar que, na visão de Kant, são os fatos básicos sobre as capacidades cognitivas humanas que determinam as condições formais, gerais da possibilidade do conhecimento humano dos objetos. Nós temos que começar, ele sustenta, com a verdade geral – que certamente ninguém contestará – que somos criaturas cujo intelecto é discursivo e cuja intuição é sensível. A sensibilidade e o entendimento devem colaborar para produzir conhecimento: por um lado, a

faculdade receptiva através da qual os materiais do conhecimento nos são dados; e, por outro, a faculdade do pensamento através da qual esses materiais são conceituados e através da qual o juízo é possível. Cada faculdade, em nós, seres humanos, é constituída de tal forma que impõe, no seu resultado colaborativo, certas condições formais, ou a priori: as formas puras da intuição sensível são o espaço e o tempo; os *conceitos* puros de um objeto em geral são as categorias, elas mesmas derivadas de formas bastante gerais ou funções do entendimento.

Agora, é importante notar que Kant considera essa questão como simplesmente um *fato* último sobre o equipamento cognitivo de nós, seres humanos – como algo que não é suscetível de maiores explicações – que temos apenas as formas e funções do juízo e apenas as formas espaciais e temporais da intuição. É o que ele deixa claro numa frase bem conhecida em B145-6. Alguém poderia até citá-la dizendo que ele reconhece uma *contingência* última nestes fatos sobre a nossa constituição cognitiva. Isto, evidentemente, não constitui qualquer objeção, do ponto de vista crítico, para conferir o título a priori, quer aos conceitos puros, derivados das formas do juízo, ou sobre as formas espaço-temporais da sensibilidade; pois, como condições da possibilidade do conhecimento empírico dos objetos – como virtualmente definindo o que pode contar como objetos para nós – eles certamente não serão eles mesmos empíricos, isto é, derivados da experiência interna.

No entanto, embora disposto a aceitar o status a priori dos conceitos puros e as formas da intuição, podemos ser encorajados a perguntar se é de fato completamente inexplicável que temos apenas as funções do juízo (as formas lógicas) e apenas as formas espaço-temporais da intuição. Argumentarei que, dadas três suposições, duas das quais são feitas pelo próprio Kant, não é absolutamente inexplicável.

Em primeiro lugar, quanto à forma lógica. As operações lógicas fundamentais ou formas do juízo reconhecidas na tabela de Kant são tais como são, e devem ser, reconhecidas em qualquer lógica geral digna desse nome. Por “operações lógicas fundamentais” quero dizer: predicação

(sujeito e predicado); generalização (formas particular e universal); composição de sentença (incluindo negação, disjunção, condicionalidade, etc.) Agora, não é uma verdade misteriosa, mas uma verdade analítica, que o juízo envolve conceitos; que os conceitos são tais que podem ser aplicáveis ou inaplicáveis em uma ou mais instâncias; que os juízos ou proposições são suscetíveis de verdade ou falsidade. A partir de considerações como estas não é muito difícil mostrar que a possibilidade das operações lógicas fundamentais é inerente à própria natureza do juízo ou proposição. Wittgenstein expressou o ponto com característica obscuridade epigramática quando escreveu no *Tractatus*: “Alguém poderia dizer que a única constante lógica era aquilo que *todas* as proposições, *por sua própria natureza*, tinham em comum uma com a outra. Mas essa é a forma proposicional geral” (5.47). (Defendi o mesmo ponto de uma forma mais detalhada e mais complicada.) Claro que existem diferenças entre os modelos de notação e as formas reconhecidas em diferentes sistemas de lógica geral; particularmente entre as formas enumeradas por Kant e aquelas que encontramos na lógica clássica (standard) moderna. Mas, apesar de suas diferenças em clareza e poder, as mesmas operações lógicas fundamentais são reconhecidas em ambos os sistemas. Parece, de fato, bastante claro que o próprio Kant considerava as verdades da lógica e os princípios da inferência formal como analíticos. Por que será, pode-se perguntar, que ele não via também as formas da lógica, as operações lógicas fundamentais, como elas mesmas analiticamente implícitas na própria noção de juízo? Se ele tivesse feito isso, dificilmente poderia ter dito que está *além de explicação* por que temos ‘apenas estas e não outras funções do juízo’. A única resposta que posso pensar para a questão, por que ele *não* a viu dessa maneira, refere-se à ideia de um intelecto que não é de modo algum discursivo, mas puramente intuitivo: a idéia de uma “intuição intelectual”. Mas isso, na verdade, não é uma resposta. Para um intelecto não-discursivo, que não tivesse necessidade de nenhuma intuição sensível, que, por assim dizer criou seus próprios objetos de conhecimento, presumivelmente não teria tampouco necessidade do juízo. (Digo isto

provisoriamente, no entanto, não tendo mais concepção que Kant quanto ao que seria a intuição intelectual.)

O que ocorre agora com a doutrina que é um simples fato inexplicável da sensibilidade humana que temos apenas as formas espaciais e temporais da intuição? É realmente inexplicável? Será que realmente inexplicavelmente *ocorre* que seja o caso que os modos espaciais e temporais são os modos em que *nós* somos sensivelmente afetados pelos objetos? Bem, uma explicação muito simples, ou base de explicação, seria esta: que os objetos, incluindo nós mesmos, *são* objetos espaço-temporais, estão *no* espaço e no tempo – onde por ‘objetos’ é significado não *apenas* “objetos do conhecimento possível” (embora isso também seja significado), mas objetos, e nós mesmos, como eles realmente são ou são em si mesmos. A razão pela qual esta seria uma explicação adequada é bastante simples, admitindo-se apenas que somos criaturas cujos intelectos são discursivos e cuja intuição é sensível. Pois essas criaturas devem, em juízo, empregar e aplicar conceitos gerais aos objetos da intuição sensível; a própria noção de generalidade de um conceito implica a possibilidade de objetos individuais numericamente distinguíveis que abrangem um e o mesmo conceito; e, uma vez admitido que os objetos são espaço-temporais, então espaço e tempo fornecem os meios exclusivamente necessários para a realização desta possibilidade na intuição sensível dos objetos. Digo “exclusivamente necessários”, porque, embora os objetos espaço-temporais distintos abrangidos pelo mesmo conceito geral possam certamente ser distinguíveis de muitas outras maneiras, a única maneira em que eles *não poderiam deixar* de ser distinguíveis – a única maneira em que eles são necessariamente *distinguíveis* – é em relação à sua localização espacial e/ou temporal. (Repito aqui um argumento que usei em outro lugar; mas que parece suficientemente importante para valer a pena ser repetido).

Argumentei que tanto nossa posse apenas das funções lógicas do juízo (e, portanto, provavelmente, apenas os conceitos puros) que realmente temos *e a* nossa posse apenas das formas espaço-temporais da intuição que

possuímos - argumentei que, em determinados pressupostos, ambos admitem explicação perfeitamente adequada. Dois destes pressupostos – a saber, que o nosso intelecto é discursivo e que a nossa intuição sensível - são admitidos, na verdade proclamados, pelo próprio Kant. O terceiro pressuposto – a saber, que os objetos, e nós mesmos somos, como eles são, em si mesmos, coisas espaço-temporais – é, ao que parece, algo que ele rejeitaria. Na verdade, pode-se dizer, sua rejeição deste pressuposto, sua proclamação da *idealidade* do espaço e do tempo, é o elemento central e essencial em toda a doutrina do idealismo transcendental.

Há de fato uma razão forte para dizer exatamente isso. Mas, antes de considerar a questão, há um ponto de alguma importância a ser colocado. Nada nas explicações que ofereci e nos argumentos que usei é, em si mesmo, suficiente para desafiar por um momento o status do espaço e do tempo como formas a priori da intuição. Pelo contrário. Se essas explicações são aceitas, a intuição espaço-temporal dos objetos, através de quaisquer que sejam as modalidades sensoriais que elas possam ser empiricamente mediadas, parece ainda mais fortemente do que antes como uma *condição* unicamente fundamental e necessária de *qualquer* conhecimento empírico dos objetos. Da mesma forma, dado o status que reivindiquei para as funções lógicas do juízo, então, se a derivação das categorias a partir das formas do juízo e a sua dedução são ambas corretas, seguir-se-á que elas também têm um status paralelo ao das formas da intuição como condições a priori de conhecimento empírico. Portanto, nada do que eu disse até agora ameaça este aspecto do transcendentalismo de Kant. De igual modo, e ainda mais obviamente, nada ameaça o seu realismo empírico.

O que ocorre, então, com sua versão do idealismo, com a distinção aparentemente clara entre coisas em si mesmas e aparências, sendo apenas as últimas objetos do conhecimento empírico? É aqui que a questão da interpretação torna-se crucial. Se, de acordo com um conceito puramente negativo do nùmeno, o pensamento das coisas em si mesmas deve ser entendido simplesmente e unicamente como o pensamento das *coisas*

*mesmas* das quais o conhecimento humano é possível, mas o pensamento delas em *total abstração* do que tem sido mostrado (ou argumentado) ser as condições da própria possibilidade de tal conhecimento, então certamente deve-se concluir que o pensamento é vazio; pois a doutrina de que não podemos ter conhecimento das coisas como elas são em si mesmas então reduz-se a uma tautologia: a tautologia que o conhecimento das coisas de que podemos ter o conhecimento é impossível exceto sob as condições sob as quais é possível; ou: podemos conhecer das coisas somente o que podemos conhecer delas. Nesse caso, o “idealismo” no “idealismo transcendental” de Kant apareceria como pouco mais do que um nome simbólico; ou como, no máximo, o reconhecimento de que pode haver mais em relação a natureza das coisas mesmas do que podemos talvez conhecer delas. A doutrina do idealismo transcendental, assim entendida, não faria nenhuma alegação a mais do que aquelas feitas pela doutrina da revolução copernicana; e pode-se dizer de fato que, pelo menos Putnam, Davidson e Wittgenstein sustentaram opiniões que estavam, de suas várias formas, aproximadamente em sintonia com a posição kantiana total.

Mas, é claro, as coisas não são tão simples; pois está longe de ser claro que a interpretação há pouco considerada é a pretendida, ou pelo menos a consistentemente pretendida, interpretação da doutrina do idealismo transcendental; em particular, da distinção entre a aparência e coisa em si. É dificilmente possível ignorar outra interpretação, de acordo com a qual a doutrina parece estar, não simplesmente que podem haver mais em relação as coisas do que podemos conhecer sobre elas, mas antes que, correspondendo de alguma maneira às coisas sobre as quais podemos conhecer, há outras coisas das quais as primeiras são meras aparências e de cuja verdadeira natureza não podemos ter absolutamente qualquer conhecimento; e que pode haver ainda outras coisas que nem sequer têm qualquer relação com os objetos de nosso conhecimento. Assim, Kant escreve: “Sem dúvida, de fato, existem entidades inteligíveis que correspondem às entidades sensíveis; também pode haver entidades inteligíveis com as quais a nossa faculdade da intuição sensível não tem nenhuma relação; mas os nossos conceitos do entendimento, sendo meras

formas do pensamento para nossa intuição sensível, não poderiam, de modo algum, aplicar-se a elas “(B308-9). Ou, em alemão: “*den Sinnenwesen korrespondieren freilich zwar Verstandeswesen, auch mag es Verstandeswesen geben, auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung chapéu, aber unsere Verstandesbegriffe, als Blosser Gedankenformen für unsere sinnliche Anschauung, reichen nicht im mindesten auf hinaus diese.*”

Não tentarei avaliar o significado, a importância de fato, que *essa* visão pode ter tido aos próprios olhos de Kant. Nem me debruçarei sobre as dificuldades, a respeito da relação entre o sensível e o supra-sensível, as quais ela parece suscitar. É claro que se, pelas doutrinas do idealismo transcendental, Kant está de fato comprometido com a visão de que existem dois reinos distintos de entidades, o sensível e o supra-sensível; que seres com nossa constituição cognitiva podem ter conhecimento só das entidades do reino sensível; e que esses objetos do nosso conhecimento não são nada a não ser aparências daquelas entidades do reino inteligível ou supra-sensível aos quais elas correspondem – é claro, eu digo, que se o idealismo transcendental envolve tudo isso, então nenhum dos filósofos do século XX que mencionei pode ser considerado como uma espécie de idealista transcendental. Nem mesmo Nagel; pois embora ele também mantenha a crença na existência de coisas das quais nós, com o nosso equipamento cognitivo dado, nunca podemos formar qualquer concepção de como são em si mesmas, contudo ele também pensa que não há nenhuma razão para duvidar de que nós temos uma concepção *parcialmente* correta, embora *incompleta*, de como as coisas são em si mesmas. Os outros filósofos que listei estão ainda mais longe de Kant *nesta interpretação* do idealismo transcendental. Pois eles, ao contrário de Nagel, simplesmente não atribuem nenhum significado à noção de uma realidade além de qualquer concepção humana possível, ou além de qualquer possibilidade de ser incluída dentro do escopo do conhecimento humano. É por isso que Nagel os chama de idealistas e a ele mesmo de realista; porém, como se vê, é ele, e não eles, que está o mais próximo de Kant *nesta interpretação* do idealismo transcendental. O que tanto eles como ele rejeitariam é o que,

nessa interpretação, é significado pela idealidade transcendental do espaço e tempo; eles porque não atribuem nenhum sentido à noção, ele porque pensa que pelo menos algumas coisas são como elas são em si mesmas no espaço e no tempo e são dotadas de qualidades primárias.

No entanto, o caso permanece. Existe uma interpretação possível ou parcial da doutrina de Kant que é poderosamente ecoada na filosofia analítica do nosso tempo. Os ecos são vários, incompletos e, de maneiras diferentes, distorcidos. Mas eles estão aí. É difícil, para mim pelo menos, pensar em qualquer outro filósofo do período moderno cuja influência, por mais demorada ou indireta, tenha sido igualmente importante.

# Imaginação e percepção\*

*P. F. Strawson*

*Tradução: Ítalo Lins Lemos\**

*Os psicólogos até o momento falharam ao não compreender que a imaginação é um ingrediente necessário para a própria percepção.<sup>51</sup>*

## I

Os usos e aplicações dos termos “imagem”, “imaginar”, “imaginação”, “imaginativo”, e outros, formam uma família bastante diversa e difusa. Mesmo essa imagem de uma família parece ser muito limitada. Seria mais do que uma questão de dificuldade identificar e listar exatamente os membros dessa família, e seria ainda mais difícil estabelecer suas relações de parentesco. Mas podemos ao menos apontar diferentes áreas de associação nas quais alguns membros desse grupo de termos comumente encontram o seu uso. Eis três dessas áreas: (1) a área em que a imaginação está conectada a uma *imagem*, e imagem entendida como uma *imagem mental* – uma figura no olho da mente ou (talvez) uma melodia correndo pela cabeça de alguém; (2) a área em que a imaginação está associada à invenção, e também (às vezes) à originalidade, ou perspicácia [*insight*], ou deleite, ou compreensão, ou uma saída arrematadora da rotina; (3) a área

---

\* Retirado de Peter F. Strawson. *Freedom and Resentment and Other Essays*. Londres: Methuen, 1974, pp. 45-65.

\* Doutorando em Filosofia na UFSC.

<sup>51</sup> Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*. Trans. Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1933, A 120.

em que a imaginação está conectada à crença falsa, ao engano, à memória falha ou à percepção equivocada. Minha preocupação inicial não se direciona a qualquer dessas três áreas de associação, embora eu deva me referir a todas elas, especialmente à primeira. Meu primeiro tópico é sobre o uso de Kant do termo ‘imaginação’, na *Crítica da Razão Pura*, em conexão com o reconhecimento perceptivo – um uso que pode aparecer como forasteiro, mas ainda assim tem direito a uma afinidade que vale a pena investigar. Tratarei também de Hume e Wittgenstein. Meu artigo, em geral, pertence à espécie dos *vagamente ruminativos e dos comparativo-históricos*, ao invés da espécie *estritamente argumentativa ou sistemática-analítica*.

## II

Por vezes Kant empregou o termo “imaginação” e seus cognatos de uma maneira aparentemente bastante comum e familiar; como quando, por exemplo, ele pareceu contrastar nossa imaginação de algo com nosso conhecimento ou experiência de algo. Assim, em uma nota na “Refutação do Idealismo”, ele escreve: “Não é verdade que toda representação intuitiva dos objetos externos envolve a existência dessas coisas, pois sua representação pode muito bem ser *meramente o produto da imaginação* (como nos sonhos e nas ilusões)... Se essa ou aquela suposta experiência não é *puramente imaginária*, deve ser verificado pelas suas determinações especiais, e pela sua congruência com os critérios de toda a experiência real”<sup>52</sup>. Às vezes, no entanto, e o que é mais frequente, o seu uso do termo parece diferir fortemente de qualquer uso comum ou familiar, de forma que ficamos inclinados a dizer que ele deve estar utilizando o termo em sua própria maneira técnica e especializada. Suponha, por exemplo, que eu veja um estranho cachorro no jardim, e observe seus movimentos por uns instantes; e talvez também veja que, alguns minutos depois, ele ainda se

---

<sup>52</sup> KANT, op. cit., B 278-9 (itálicos nossos).

encontra lá. Não deveríamos comumente afirmar que essa narrativa de uma parte pequena e desinteressante da minha história tenha incluído o relato de qualquer exercício da imaginação por minha parte. Ainda, no uso aparentemente técnico do termo por parte de Kant, qualquer análise adequada de tal situação atribuiria uma função central para a imaginação, ou a alguma faculdade intitulada “imaginação”.

Nessas duas situações existe uma semelhança entre Kant e Hume. Isso quer dizer que Hume, assim como Kant, por vezes faz um uso aparentemente comum do termo (como quando ele está discutindo as diferenças entre imaginação e memória), e em outras vezes faz um uso aparentemente técnico do termo; e este uso é tal que ele também, como Kant, diria que a imaginação entra como um fator essencial na análise da mesma situação cotidiana que descrevi agora há pouco. Pode ser instrutivo ver até onde essa semelhança vai.

Retornemos a nossa situação cotidiana. Tanto Hume quanto Kant diriam (a) que o meu reconhecimento desse estranho cachorro, que vejo enquanto um cachorro, deve-se à imaginação; e (b) que a minha consideração de que observo o mesmo objeto continuamente ou ininterruptamente, de que é o mesmo cachorro, no decorrer do tempo, também deve algo à imaginação. A imaginação é concebida, pelos dois filósofos, como um poder de conexão ou unificação, que opera em duas dimensões. Em uma dimensão, (a), ela conecta as percepções de objetos distintos, sendo estes de um mesmo tipo; na outra dimensão, (b), ela conecta percepções diferentes do mesmo objeto, sendo este de um tipo específico. É o instrumento de nossa apreciação perceptiva tanto a identidade de tipo e a identidade de indivíduo, quanto a identidade de conceito e a identidade de objeto. As duas dimensões ou variedades de poder de conexão não são, sem dúvidas, independentes umas das outras, mas elas podem, até certo ponto, ser encaradas separadamente. Começarei me referindo brevemente a (a); e então tratarei mais detalhadamente de (b); e por fim retornarei na seção IV, abaixo, a (a).

A doutrina de Kant (ou parte dela) em (a) é esboçada no capítulo sobre o esquematismo, enquanto a de Hume se encontra no capítulo do *Tratado*

intitulado “Das Ideias Abstratas”. Kant declara que o esquema é um produto da imaginação (assim como uma regra para ela) de acordo com o qual, e por meio dele em específico, a imaginação pode conectar uma imagem particular ou um objeto particular com o conceito geral com o qual ele se vincula. Hume fala, no seu modo usual, da semelhança das ideias particulares como sendo o fundamento de uma associação costumeira tanto entre as próprias ideias particulares que se assemelham, quanto entre elas e o termo geral “anexado”; de forma que a imaginação está, ou pode estar, preparada para dar uma resposta apropriada sempre que tem um palpite, como se de fato o tivesse, de qualquer lugar da rede associativa. Como esse mecanismo deve funcionar exatamente não é algo muito claro tanto no caso de Hume quanto no de Kant. Mas a obscuridade desse ponto é algo que ambos os autores enfatizam, em enunciados que mostram um paralelismo marcante. Assim, Kant diz que o esquematismo é “uma arte ocultada nas profundezas da alma humana, cujos modos reais de atividade a natureza dificilmente nos permitirá descobrir e colocar à disposição de nossa contemplação”<sup>53</sup>. E Hume, tratando da prontidão da imaginação com ideias particulares apropriadas, descreve-a como um “tipo de faculdade mágica da alma que, apesar de ser a mais perfeita nos maiores gênios, e ser propriamente o que nós chamamos de gênio, é, no entanto, inexplicável pelos esforços mais elevados do entendimento humano”<sup>54</sup>. A imaginação, então, na medida em que suas operações são relevantes para a aplicação do mesmo conceito geral na variedade de casos diferentes, é uma arte oculta da alma, uma faculdade mágica, algo que nós jamais entenderemos em sua plenitude.

Voltemo-nos a (b), à questão das fases diferentes da experiência como sendo relacionadas ao mesmo objeto particular de um tipo geral. Em ambos os autores essa questão é absorvida em uma maior, apesar de a questão maior ser concebida de uma forma um tanto distinta em cada um deles. As

---

<sup>53</sup> KANT, op. cit., B 180-1.

<sup>54</sup> HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. L.A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1888, p. 24. A pontuação e a soletração das palavras mudaram.

passagens centrais aqui são, na *Crítica*, a seção da “Dedução Transcendental” e, no *Tratado*, o capítulo “Ceticismo quanto aos Sentidos”. Começemos com Hume.

Hume faz uma distinção tripartite entre a sensação (ou os sentidos), a razão (ou o entendimento), e a imaginação. Sua famosa questão sobre as causas que nos induzem a crer na existência do corpo se resume à questão de a qual dessas faculdades, ou a qual combinação delas, nós devemos atribuir essa crença, isso é, a crença na existência *contínua e distinta dos corpos*. Certamente, ele diz, não é aos sentidos isoladamente e sem assistência. Pois, “Quando a mente enxerga mais longe do que imediatamente aparece a ela, suas conclusões jamais podem ser colocadas na conta dos sentidos”<sup>55</sup>; e a mente certamente “enxerga mais longe” que isso, tanto a respeito da crença na existência *contínua* dos objetos quando, como dizemos, não os percebemos mais, e a respeito da crença obviamente conectada na *nitidez* de suas existências em relação a nossas percepções deles. Igualmente certo, ele diz, é que não atribuímos essas crenças à Razão, isso é, ao raciocínio baseado nas percepções. Pois o único tipo de raciocínio que pode estar em questão aqui é o raciocínio baseado na experiência da conjunção constante, ou o raciocínio causal. Mas se nós concebemos os objetos como sendo dos mesmos tipos que as percepções ou como tipos diferentes das percepções, permanece verdadeiro que “nada está presente à mente, além das percepções”<sup>56</sup> e todas as percepções que estão presentes à mente estão presentes à mente<sup>57</sup>; portanto, é igualmente certo que jamais podemos observar uma conjunção constante, seja entre as percepções presentes à mente e as percepções que não estão presentes à mente, ou entre as percepções, de um lado, e os objetos que são diferentes em tipo das percepções, de outro.

---

<sup>55</sup> HUME, op. cit., p. 189.

<sup>56</sup> HUME, op. cit., p. 212.

<sup>57</sup> Modifiquei ao menos a aparência do argumento de Hume aqui. Ele parece supor que a premissa requerida nesse ponto tem um caráter empírico.

A crença em questão, então, deve ser atribuída à Imaginação – ou, mais precisamente, à “coincidência” de algumas das qualidades das nossas impressões com algumas das qualidades da imaginação. E aqui Hume apresenta a famosa concepção das operações da imaginação que, por conta de sua ingenuidade perversa, pode dificilmente deixar de merecer a admiração nos sentidos tanto original quanto moderno da palavra. Ela se apresenta rasteiramente como se segue: a imaginação engendra uma propensão tão forte a confundirmos a similaridade das percepções temporalmente separadas e, portanto, não-idênticas, com a estrita identidade no decorrer do tempo que, em conflito com ambos os sentidos e a razão, nós forjamos e acreditamos na existência contínua das percepções, quando notoriamente não há tal coisa; e a posse dessa crença é tão forte que, quando a discrepância é assinalada, a imaginação ainda consegue encontrar uma aliança em certos filósofos que tentam, porém em vão, satisfazer a razão e a imaginação ao mesmo tempo ao conceber objetos como diferentes em tipo das percepções e atribuir a existência contínua à razão, e a existência ininterrupta apenas à imaginação.

Quando passamos de Hume para Kant, são provavelmente as divergências e não tanto os paralelos que chamam mais a nossa atenção nesse caso – ao menos a princípio. E talvez possamos encontrá-los ao considerarmos uma crítica *simpliste* a Hume. Pois a teoria de Hume é cheia de furos. Um dos furos mais óbvios se direciona a sua frágil afirmação de que aquele que não reflete, em oposição aos filósofos, toma os objetos da percepção como sendo da mesma espécie das percepções desses objetos; de modo que o problema da formação da crença, em sua acepção *vulgar*, na existência contínua dos objetos é o problema de formar uma crença que a razão mostra ser infundada e impossível de ter fundamento, a saber, a crença na existência de percepções que ninguém tem. É certamente falso dizer que o vulgo faz qualquer tipo de identificação, e é, então, falso que eles tenham qualquer crença tal como as que Hume presume tratar. O vulgo *distingue*, naturalmente e irrefletidamente, entre as suas visões e audições (percepções) dos objetos e os objetos que eles vêem e ouvem, e, portanto, não possuem qualquer dificuldade em reconciliar a interrupção das

percepções com a continuidade da existência dos objetos. De fato, essas distinções e crenças são partes constitutivas do próprio vocabulário de seus relatos de percepção, dos conceitos que eles empregam, dos significados das coisas que eles dizem, ao dar relatos (nada sofisticados) de suas visões e audições das coisas. Logo, o problema de Hume não existe e a sua solução para ele é supérflua.

Penso que Kant consideraria justas essas críticas, mas negaria que não haveria, então, nenhum problema em absoluto para o filósofo. Isso é, ele concordaria que o problema não era, como Hume o concebeu, o da formação, na base do caráter de nossa experiência perceptiva, de certas crenças (crenças na existência contínua e distinta dos corpos). Pois ele concordaria que seria impossível dar relatos precisos e claros da nossa experiência perceptiva que já não incorporassem essas crenças. As crenças formam uma parte essencial do quadro conceitual que deve ser empregado para dar uma descrição cândida e verídica da nossa experiência perceptiva. Mas isso não significa que não há uma pergunta a ser feita. Hume começa a sua investigação, por assim dizer, muito tarde; com a experiência perceptiva já estabelecida em seu próprio caráter, ele não deixa para si um espaço para fazer qualquer das perguntas que ele deseja. Mas devemos perguntar não como chegamos a ter as crenças em questão na base da experiência perceptiva assim como ela é, mas *como é que* a experiência perceptiva já é tal que incorpora as crenças em questão; ou, talvez melhor, o *que* é para a experiência perceptiva ser algo tal que incorpora as crenças em questão.

Não quero invocar mais do aparato complexo da filosofia crítica além do que é necessário para mostrar os paralelos com Hume que residem abaixo, atrás ou ao lado das divergências. Sabemos que Kant pensou que a experiência perceptiva não apenas tinha o caráter geral que ela tem *por acaso*, mas que ela *tinha* que ter ao menos algo como esse caráter, se a experiência (isso é, a experiência temporalmente estendida de um ser autoconsciente) pudesse ser possível em absoluto. Nesse momento não estamos tão preocupados com a consistência dessa visão, mas com a

questão de o que ele pensou estar *envolvido* no caso da experiência perceptiva ter esse caráter. Uma das coisas que ele certamente pensou estar *envolvida* é essa: “Uma combinação delas [percepções ou representações], tal como elas não podem ter na própria sensibilidade, é requerida”<sup>58</sup>. E esse “tal como elas não podem ter na própria sensibilidade” provoca ao menos um fraco eco da visão de Hume que a própria sensibilidade não pode originar a opinião da existência contínua e distinta do corpo. A razão que Hume oferece para essa visão, recordaremos, é que ao abraçar tal *opinião* “a mente enxerga além do que imediatamente aparece para ela”. Mas poderia Kant ter uma razão similar para sustentar que, para o uso de conceitos de corpos relativamente permanentes (isso é, para a experiência perceptiva ter o caráter que ela tem), uma combinação tal como a que as percepções não podem ter na própria sensibilidade é exigida?

Penso que ele poderia. Pois mesmo que Hume seja submetido ao tipo de correção que esbocei acima, existe *algo* certo na sua frase que acabei de citar. Quando ingenuamente falo o que vejo em um dado momento (digamos, como uma árvore ou um cachorro), a minha mente ou a minha fala certamente “enxerga além” do que *algo* – não, normalmente, além “do que imediatamente aparece para mim” (árvore ou cachorro), mas certamente além do que o lado meramente subjetivo do evento de sua aparição imediata para mim. De uma percepção fugaz, um evento subjetivo, forneço uma descrição envolvendo a menção de algo que não é fugaz em absoluto, mas duradouro, não um evento subjetivo em absoluto, mas um objeto distinto. É evidente, *contra* Hume, não apenas que eu *realmente* faço isso, mas que devo fazer isso a fim de propiciar um panorama natural e não forçado das minhas percepções. Não obstante, ainda surge a questão do que está necessariamente envolvido na circunstância de este ser o caso. Os preliminares superficiais de uma resposta consistem em dizer que uma coisa necessariamente envolvida é a nossa posse e aplicação de conceitos de certo tipo, a saber, conceitos de objetos distintos e duradouros. Mas agora, como tanto Kant quanto Hume enfatizam, todo o curso de nossa

---

<sup>58</sup> KANT, op. cit., A 120.

experiência do mundo consiste de percepções relativamente transitórias e variáveis. (As mudanças, e, portanto, a transição, podem ser devido às mudanças na cena ou em nossa orientação, amplamente compreendida, frente a cena.) Parece razoável supor que não haveria problemas ao se aplicar conceitos de um tipo em questão, a não ser que esses conceitos servissem de uma certa forma para *ligar ou combinar* percepções diferentes – a não ser que, especificamente, eles pudessem, e às vezes puderam, servir para conectar percepções *diferentes* como percepções do mesmo objeto. Aqui, então, está um aspecto da combinação, como Kant usa a palavra, e apenas o aspecto que agora nos interessa. A combinação, nesse sentido, é *exigida*. Não poderíamos considerar qualquer percepção transitória como uma percepção de um objeto duradouro de algum tipo, a não ser que estivéssemos preparados para considerar, assim como consideramos, algumas percepções transitórias como, apesar de serem percepções diferentes, percepções de um *mesmo* objeto de tal tipo. Os conceitos em questão não poderiam ser compreendidos em absoluto, não fossem as diferentes percepções às vezes combinadas por eles. E quando Kant diz que esse tipo de combinação das percepções é de um tipo que elas (as percepções) não podem ter na própria sensibilidade, torna-se possível talvez entendê-lo como estabelecendo os dois pontos irrepreensíveis, por serem tautológicos, a seguir:

(1) que esse tipo de combinação é dependente da posse e aplicação desse tipo de conceito, isso é, que se nós não *conceitualizássemos* nossos dados sensoriais dessa maneira, então nossas impressões sensoriais não seriam *combinadas* dessa maneira;

(2) que percepções distinguíveis combinadas dessa maneira, sejam elas temporalmente contínuas (como quando vemos um objeto se mover ou mudar de cor) ou temporalmente separadas (como quando vemos um objeto novamente após um intervalo), são realmente percepções distinguíveis, isso é, diferentes.

Certamente, ao dizer que encontramos esses dois pontos irrepreensíveis no *dictum* de Kant com ecos humanos sobre a combinação, não sugiro

sequer por um momento que essa análise cubra tudo o que Kant quer dizer com combinação; apenas que eles podem ser razoavelmente tomados como inclusos no que Kant diz.

Mas como a imaginação entra em cena, isso é, na cena de Kant? O problema de Kant, como vimos, não é o mesmo de Hume; então ele não tem a demanda de invocar a imaginação para realizar a tarefa para a qual Hume a invoca, que é a tarefa de suplementar percepções atuais com percepções estritamente imaginárias que ninguém tem, cuja existência não há qualquer razão para crer e toda razão para não crer, mas nas quais ainda assim acreditamos terem existência por serem uma condição da crença na existência dos corpos em absoluto. Não é dessa maneira que a imaginação entra na cena de Kant. Mas certamente a imaginação entra na sua cena; e a questão é se podemos dar uma explicação inteligível do seu lugar. Penso que podemos dar algum tipo de explicação, apesar de, sem dúvidas, ser uma que deixa de fora muito do que é misterioso e característico de Kant.

Para fazer isso, devemos intensificar a nossa pressão em um ponto que já foi tocado. Vimos que não haveria qualquer problema em considerar uma dada percepção transitória como uma percepção de um objeto duradouro e distinto, a menos que estivéssemos preparados ou prontos para considerar algumas percepções diferentes como percepções de um e do mesmo objeto duradouro e distinto. O pensamento de outras percepções atuais ou possíveis como relacionadas dessa maneira à percepção presente possui então uma relação peculiarmente íntima à nossa consideração ou análise – à nossa habilidade de considerar ou analisar – dessa percepção presente como a percepção de tal objeto. Isso certamente não quer dizer que, por exemplo, quando percebemos e reconhecemos (reidentificamos como o objeto que ele é) um objeto particular e familiar, deva ocorrer qualquer coisa que consideraríamos a experiência de atualmente recordar qualquer percepção particular passada desse objeto. (Não é dessa maneira, também, que a imaginação entra em cena.) De fato, quanto mais familiar é o objeto, menos provável será qualquer experiência desse tipo. Ainda, de certa maneira, podemos dizer que nesse caso as percepções passadas estão vivas na

percepção presente. Pois não seria apenas a percepção que é, senão por conta delas. Essa também não é apenas uma questão de uma relação externa ou causal. Compare o caso de ver um rosto que você pensa conhecer, mas que não consegue associar com qualquer encontro anterior, ao caso de ver um rosto que você sabe que você conhece e pode muito bem associar com um encontro anterior, apesar de, como você entende, não ocorrer qualquer episódio particular da lembrança de qualquer encontro anterior particular. A comparação mostrará o porquê da minha afirmação de que as percepções passadas são, no último caso, não meramente operativas causalmente, mas vivas na percepção presente.

É evidente que quando se vê pela primeira vez uma coisa nova e não familiar de um tipo familiar, não existe a questão das percepções passadas daquela coisa estar viva na percepção presente. Ainda assim, poder-se-ia dizer que analisá-la, vê-la como uma coisa desse tipo é implicitamente ter o pensamento de outras percepções possíveis relacionadas às suas percepções atuais enquanto percepções do mesmo objeto. Vê-la como um cachorro, silencioso e imóvel, é vê-la como algo que tem a possibilidade de se mover e latir, apesar de não se fornecer para si uma imagem atual do cachorro se movendo ou latindo; embora, novamente, se pudesse fazer isso se, digamos, se estivesse particularmente tímido, se, como dizemos, a imaginação estivesse particularmente ativa ou particularmente estimulada pela visão. Novamente, na medida em que se continua a observá-lo, não é apenas um cachorro, com tais e tais características, mas o cachorro, o objeto de uma observação recente, que se vê, e se vê como tal.

Parece, assim, não ser muito dizer que a percepção atual ocorrente de um objeto duradouro como um objeto de certo tipo, ou como um objeto particular desse tipo, é, de certa maneira, repleta, animada, ou infundida pelo – as metáforas são *à choix* – pensamento de outras percepções passadas ou possíveis do mesmo objeto. Falemos tanto das percepções passadas quanto das meramente possíveis como percepções “não-atuais”. Agora a imaginação, em um dos seus aspectos – o primeiro que mencionei nesse artigo – é a faculdade produtora de imagens, a faculdade, podemos

dizer, que produz representativos atuais (na forma de imagens) de percepções não-atuais. Defendi que uma percepção atual do tipo que estamos nos ocupando deve o seu caráter essencialmente àquela conexão interna, da qual consideramos difícil fornecer qualquer descrição que não seja metafórica, com outras percepções passadas ou possíveis, mas nesse caso não-atuais. As percepções não-atuais são em certo sentido representadas e estão vivas na percepção presente; assim como elas são representadas, por imagens, na atividade de produção de imagem da imaginação. Podemos não encontrar, então, parentesco entre a capacidade para esse último tipo de exercício da imaginação e a capacidade que é exercida na percepção atual do tipo que estamos nos ocupando? Kant, ao menos, está preparado para registrar seu sentido de tal parentesco ao estender o título de “imaginação” para abranger ambas as capacidades; ao falar da imaginação como “um ingrediente necessário da própria percepção”.

### III

Suponhamos que entendemos – ou entendemos como incluindo ao menos – a ideia Kantiana de síntese da imaginação. A conexão da ideia, entendida dessa maneira, com a aplicação dos conceitos dos objetos já está clara. Podemos também explicar a introdução da qualificação “transcendental”? Se tivermos em mente a oposição entre “transcendental” e “empírico”, penso que aqui podemos fazer dois comentários sobre o “transcendental”, ambos com uma raiz comum. Primeiro, então, devemos nos lembrar da distinção entre o que Kant pensou ser necessário à possibilidade de qualquer experiência e o que ele pensou ser apenas contingentemente verdadeiro da experiência como atualmente a temos. Não existe, nesse sentido, qualquer necessidade do nosso emprego de conjuntos particulares de conceitos empíricos que empregamos, por exemplo os conceitos de elefante ou tinteiro. Tudo que é necessário é que empreguemos alguns conceitos empíricos ou outro que exemplifique, ou

forneça uma condição para esses mesmos itens abstratamente concebidos, as categorias, ou conceitos de um objeto em geral. A síntese, então, ou o tipo de exercício da imaginação (no sentido estendido de Kant) que é envolvida na percepção dos objetos *enquanto* objetos, é empírica em um aspecto e transcendental em outro; é empírica (isso é, não-necessária) na medida em que consiste na aplicação desse ou daquele conceito empírico particular (elefante ou tinteiro); e é transcendental (isso é, necessária) na medida em que a aplicação de tais conceitos representa, apesar de uma forma um tanto contingente, os requisitos absolutamente gerais da experiência possível.

O segundo comentário, que está conectado, que podemos fazer acerca do “transcendental” pode ser apresentado pela comparação, mais uma vez, com Hume. Hume parece pensar as operações da imaginação como algo acrescido às percepções atuais e ocorrentes, tendo a última um caráter um tanto determinado, independente e não afetado pelas operações da imaginação (certamente, apesar das nossas crenças serem afetadas por essas operações). A síntese Kantiana, por outro lado, concebida de qualquer maneira, é algo necessariamente envolvido e é uma condição necessária de percepções atuais, ocorrentes e exprimíveis como tendo o caráter que elas têm. De modo que pode ser chamado de “transcendental” em contraste com qualquer processo, por exemplo, qualquer processo associativo ordinário que pressupõe uma base de percepções atuais, ocorrentes e exprimíveis.

#### IV

Na medida em que fornecemos algo como uma explicação ou justificação do uso aparentemente técnico do termo “imaginação” de Kant, que foi fornecido ao se sugerir o reconhecimento de um objeto duradouro de certo tipo *como* um objeto desse tipo, ou como certo objeto particular desse tipo, envolve certo tipo de conexão com outras percepções não-atuais. Envolve outras percepções passadas (e, portanto, não-atuais), ou o pensamento de outras percepções possíveis (e, portanto, não-atuais) do

*mesmo* objeto estando de alguma maneira vivo na percepção presente. A questão surge quando esticamos as coisas um pouco mais para explicar ou justificar o uso aparentemente técnico do termo “imaginação” em conexão com o nosso poder de reconhecer objetos particulares *diferentes* (e às vezes muito diferentes) como se enquadrando no mesmo conceito geral.

Podemos começar ao fazer o ponto trivial de que a posse de ao menos uma parcela justa dessa habilidade, no caso, digamos, do conceito de uma árvore, é ao menos um teste do nosso conhecimento do que é uma árvore, da nossa posse do conceito de uma árvore. E podemos progredir desse para outro ponto, ao mesmo tempo menos trivial e mais seguro; a saber, que seria ininteligível dizer de alguém que se ele pudesse reconhecer *esse* objeto particular como uma árvore, ele não poderia reconhecer nenhuma outra árvore como árvore<sup>59</sup>. De modo que não faria sentido dizer, no caso de uma percepção particular momentânea, que aquele que reconheceu o que viu como uma árvore só o poderia fazer a menos que estivesse preparado para atribuir para si o poder de reconhecer outras coisas, assim como as árvores. Agora, como podemos considerar esse poder ou potencialidade como relacionada a essa percepção momentânea? Trata-se apenas de algo externo, ou acrescido a ele, apenas uma qualificação extra que ele deve possuir, por assim dizer, como se sua percepção momentânea pudesse contar como um caso de reconhecimento de uma árvore? Essa imagem da relação parece errada. Mas se dissermos que está errada, se dissermos que o caráter da própria percepção momentânea depende da conexão com esse poder geral, então não temos também nesse caso o tipo de conexão entre percepções atuais e não-atuais (agora de outras coisas) assim como tínhamos discutido anteriormente no caso entre percepções atuais e não-atuais (portanto, da *mesma coisa*)? Mas se esse é o caso, então temos outra razão, similar à primeira razão, apesar de não ser a mesma, para dizer que a imaginação, em um sentido estendido da palavra, está envolvida no reconhecimento de tal coisa como o tipo de coisa que ela é. Mais uma vez,

---

<sup>59</sup> Talvez seja necessário acrescentar que não pretendo dizer que poderíamos não conceber quaisquer circunstâncias em absoluto (por exemplo, de distúrbio mental) em que isso seria uma coisa adequada para se dizer.

essa não é uma questão de supor que damos a nós mesmos imagens atuais, tanto de outras árvores percebidas no passado ou das árvores completamente imaginárias, mas não percebidas em absoluto, sempre que, em uma percepção atual momentânea, reconhecemos algo como uma árvore. Não é dessa maneira, isso é, ao serem representadas por imagens atuais, que as percepções não-atuais (passadas ou possíveis) entram na percepção atual. Elas entram, ao invés disso, daquela maneira elusiva que tentamos apresentar. Mas não podemos aqui novamente, por essa mesma razão, encontrar uma familiaridade entre reconhecimento perceptivo (de um objeto como um certo tipo) e o exercício mais amplamente concebido da imaginação – uma familiaridade suficiente, talvez, para dar base ao uso estendido do termo “imaginação” de Kant também nessa conexão e, talvez, dessa forma, também para Hume?

## V

Não importa muito, é claro, se estamos de acordo ou em desacordo com essa aplicação estendida e técnica do termo “imaginação”. O que importa é se, ao olhar as razões ou justificações possíveis para essa aplicação, encontramos qualquer luz que seja lançada à noção de reconhecimento perceptivo. Tendo isso em vista, gostaria de chamar aqui uma terceira testemunha. A terceira testemunha é Wittgenstein. Eu analiso essa evidência, primeiramente, nessa seção, sem qualquer referência a qualquer uso explícito, de sua parte, do termo “imaginação”; em seguida, na próxima seção, farei referência a alguns dos seus próprios usos dos termos dessa família.

Na página 212 das *Investigações*, Wittgenstein diz: “Consideramos enigmáticas certas coisas acerca da visão, porque não consideramos toda a questão acerca da visão enigmática o suficiente”. Essa citação aparece próxima ao fim daquelas mais ou menos vinte páginas que ele dedica à discussão do vendo como, dos aspectos e mudanças do aspecto. Quase todos os exemplos que ele analisa, na medida em que a experiência visual

está em questão, são de figuras, diagramas, ou sinais, que podem apresentar aspectos diferentes, podem ser vistos agora como uma coisa, agora como outra. Ele ficou particularmente interessado pelo caso em que tais imagens sofrem uma mudança de aspecto na presença de um observador como se fosse o caso, por assim dizer, de ele ser repentinamente assaltado por um novo aspecto. O que, eu acredito, ele considera particularmente impressionante acerca desse caso é o caráter obviamente momentâneo ou instantâneo do caso de ser assaltado pelo novo aspecto. Por que isso o impressiona tanto? Bem, nesse sentido, ver o aspecto de uma coisa é, em parte, pensá-la de certa maneira, estar disposto a tratá-la de certa maneira, fornecer certos tipos de explicações ou considerações do que se vê e, em geral, se comportar de certas maneiras. Mas, ele pergunta, no caso de ver um aspecto, como o pensamento acerca da coisa está de certa maneira relacionado à experiência instantânea? Poderíamos talvez imaginar alguém capaz de tratar uma figura de certa maneira, interpretá-la custosamente daquela maneira, sem ver o aspecto relevante, sem vê-la como o que ele a estava considerando, em absoluto<sup>60</sup>. Mas isso não nos ajuda com o caso da experiência instantânea. Seria um tanto errado falar desse caso como se existisse meramente uma relação externa, indutivamente estabelecida, entre o pensamento, a interpretação, e a experiência visual: por exemplo, dizer que “vejo o x como um y” significa “tenho uma experiência visual particular que descobri que tenho sempre que interpreto o x como um y”<sup>61</sup>. Então Wittgenstein procura rapidamente as maneiras de se expressar que se encaixarão à relação. Assim temos: “O aparecimento de um aspecto em nós parece ser metade experiência visual, metade pensamento”<sup>62</sup>; ou, novamente, de um caso diferente, “É o caso de tanto ver quanto pensar? Ou uma amálgama dos dois, como eu deveria quase dizer?”<sup>63</sup>; ou, novamente, de outro caso, “É quase como se ‘ver o sinal nesse contexto’ [sob esse

---

<sup>60</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Tradução de G.E.M Anscombe. Oxford: Blackwell, 1953, pp. 204, 212, 213-14.

<sup>61</sup> WITTGENSTEIN, op. cit., p. 193-4.

<sup>62</sup> WITTGENSTEIN, op. cit., p. 197.

<sup>63</sup> Ibid.

aspecto] fosse um eco de um pensamento. ‘O eco de um pensamento na visão’ – alguém poderia dizer”<sup>64</sup>.

Junto à metáfora de Wittgenstein do “eco do pensamento na visão” podemos colocar outras: a experiência visual é *irradiada* e está *fundida* com o conceito; ou ela se torna absorvida com o conceito.

Wittgenstein trata basicamente de figuras ou diagramas. Mas todos nós tivemos experiências como a seguinte: estou olhando em direção a um arbusto florescente amarelo contra uma parede de pedra, mas o vejo como marcas amarelas de giz rabiscadas na parede. Então o aspecto muda e eu o vejo normalmente, quero dizer, vejo-o como um arbusto florescente amarelo contra a parede. No dia seguinte, no entanto, eu o vejo normalmente, quero dizer, vejo-o como um arbusto florescente amarelo contra a parede, todas as vezes. Algumas pessoas, talvez com uma visão mais acurada, podem jamais vê-lo como algo diferente, mas vê-lo como sendo dessa maneira. Sem dúvidas é apenas o pano de fundo de tal experiência de mudança de aspectos, ou o pensamento de sua possibilidade, que é um tanto natural e não enganador de falar, em conexão com a percepção ordinária, de ver objetos como os objetos que eles são. Mas isso não torna incorreto ou falso fazer isso geralmente<sup>65</sup>. Wittgenstein estava talvez super impressionado pelos casos em que somos repentinamente assaltados por algo – seja uma mudança clássica de aspectos de figura, ou o súbito reconhecimento de um rosto, ou a súbita aparição de um objeto, como quando um coelho comum salta à visão em meio à paisagem e captura nossa atenção<sup>66</sup>. Embora claramente existam distinções entre os casos, existem também continuidades. Não existe razão para fazer uma rachadura conceitual afiada entre os casos de uma irrupção repentina – seja de um aspecto ou de um objeto – e outros. Podemos permitir que existam casos nos quais a experiência visual é repentinamente irradiada por um

---

<sup>64</sup> WITTGENSTEIN, op. cit., p. 212.

<sup>65</sup> Wittgenstein resiste à generalização. Ver p. 197. “‘Vendo como’ não é uma parte da percepção” e p. 195. Mas ele também em parte dá razão para fazer esse uso; Ver p. 194-5.

<sup>66</sup> WITTGENSTEIN, op. cit., p. 197 (itálicos nossos).

conceito, e casos nos quais é mais ou menos absorvido firmemente com o conceito. Eu cito mais uma vez: “Consideramos enigmáticas certas coisas acerca da visão, porque não consideramos toda a questão acerca da visão enigmática o suficiente”. Talvez fracassássemos menos a esse respeito se víssemos que o caso arrebatador da mudança dos aspectos meramente ressalta para nós um elemento (a saber, vendo como) que está presente na percepção em geral.

Agora como podemos conciliar essa visão com Kant? Bem, existe um ponto de analogia e um ponto de diferença. O pensamento é ecoado na visão, o conceito está vivo na percepção. Mas quando Wittgenstein fala de *vendo como* envolvendo pensar algo como, como envolvendo o pensamento do conceito, ele tem em mente primeiramente a disposição de se comportar de certas maneiras, tratar ou descrever o que se enxerga de certas maneiras – tendo a própria disposição pressuposto (em uma frase favorita) a mestria de uma técnica. Esse é o critério da experiência visual, os meios pelos quais alguém que não o sujeito da experiência deve nos contar do que se trata. Isso, nos levando a um solo Wittgensteiniano familiar, nos fornece de fato uma conexão peculiarmente íntima entre a percepção momentânea e algo mais; mas o “algo mais” é o comportamento, então o desfecho parece distante da conexão peculiarmente íntima que nos esforçamos em estabelecer em conexão com o uso de Kant do termo “imaginação”: a conexão entre a percepção presente atual do objeto e outras percepções passadas ou possíveis do mesmo objeto ou de outros objetos do mesmo tipo. Mas isso parece mesmo tão distante? As preocupações especiais de Wittgenstein o levam ao lado comportamental das coisas, ao qual Kant dedica pouca ou nenhuma atenção. Mas não podemos mais pensar as disposições comportamentais como sendo meramente externamente relacionadas a outras percepções, ao invés de que podemos pensá-las como meramente externamente relacionadas à percepção presente. Então o comportamento relevante ao tratar de um aspecto pode ser apontar para outros objetos da percepção<sup>67</sup>. Ou no caso do

---

<sup>67</sup> Cf. p. 194 e p. 207: “Esses dois aspectos isolados da dupla cruz podem ser relatados simplesmente ao se apontar alternativamente a uma cruz isolada branca e uma cruz isolada

vê-lo como real, em oposição ao objeto-figura, como um tal-e-tal, a disposição comportamental inclui, ou implica, uma prontidão ou expectativa para outras percepções, de certo caráter, do mesmo objeto.

Às vezes esse aspecto da questão – a conexão interna entre as percepções presentes e outras percepções passadas ou possíveis – vem à frente na própria análise de Wittgenstein. Assim, do caso de um reconhecimento repentino de um objeto particular, um velho conhecido, ele escreve: “Encontrei alguém que não via há anos; eu o vejo claramente, mas não consigo reconhecê-lo. Repentinamente eu o reconheço, *eu vejo o antigo rosto em um rosto alterado*”<sup>68</sup>. Novamente, ele diz acerca do amanhecer de um aspecto: “O que eu percebo no amanhecer de um aspecto é... uma relação interna entre ele [o objeto] e outros objetos”<sup>69</sup>.

## VI

Mencionei o fato de que existem mais pontos nessas páginas nos quais o próprio Wittgenstein invoca as noções de imaginação e de imagem. Discutirei esses pontos agora. Ele primeiramente invoca essas noções em conexão ao desenho de um triângulo, um triângulo retângulo com a hipotenusa na posição mais baixa, e o ângulo reto na posição mais alta. “Esse triângulo”, diz ele, “pode ser visto como um buraco triangular, como sólido, como um desenho geométrico; como firmado na sua base, ou pendurado do seu ápice; como uma montanha, como uma fatia, como uma flecha ou um apontador, como um objeto derrubado que deveria se firmar no lado menor do ângulo reto, como um meio-parelogramo, e várias outras coisas”<sup>70</sup>. Posteriormente ele regressa a esse exemplo e diz: “Os aspectos do triângulo: é como se uma imagem viesse ao contato, e permanecesse em

---

negra.”

<sup>68</sup> WITTGENSTEIN, op. cit., p. 197 (itálicos nossos).

<sup>69</sup> WITTGENSTEIN, op. cit., p. 212.

<sup>70</sup> WITTGENSTEIN, op. cit., p. 200.

contato por um tempo, com a impressão visual<sup>71</sup>. Ele contrasta alguns dos aspectos do triângulo a esse respeito com os aspectos de alguns outros de seus exemplos; e um pouco depois ele diz: ‘é possível tomar o pato-coelho simplesmente como a figura de um coelho, a dupla cruz como simplesmente a figura de uma cruz negra, mas não tomar a própria figura triangular como uma figura de um objeto que caiu. Para ver esse aspecto do triângulo é requerida a *imaginação* [*Vorstellungskraft*]<sup>72</sup>. Mas depois ele ainda diz algo mais geral sobre os aspectos da visão. “O conceito de um aspecto é aparentado ao conceito de uma imagem. Em outras palavras: o conceito ‘agora estou vendo isso como...’ é aparentado ao ‘estou apreendendo agora essa imagem’<sup>73</sup>. Logo em seguida ele diz: “Não se precisa da imaginação [*Phantasie*] para ouvir algo como sendo a variação de um motivo musical particular? E ainda alguém está percebendo algo ao ouvi-lo<sup>74</sup>. Novamente nessa página ele diz geralmente os casos de ver um aspecto e imaginar um aspecto estão sujeitos à vontade de modo idêntico.

É evidente que nessas referências à imaginação e às imagens Wittgenstein está fazendo ao menos duas coisas. De um lado ele está *contrastando* a visão de certos aspectos com a visão de outros, e dizendo de *apenas alguns* que eles requerem a imaginação; e, além disso, que alguns desses são casos em que uma imagem está, por assim dizer, em contato com a impressão visual. Do outro lado ele está dizendo que existe um parentesco *geral* entre a visão dos aspectos e o acontecimento das imagens; apesar do único respeito do parentesco que ele menciona ser aquele que ambos são sujeitos à vontade. Talvez possamos entender melhor essas duas questões.

No que diz respeito à primeira coisa que ele está fazendo, quanto ao contraste que ele está realizando, não podemos encontrar aqui uma analogia com todo o grupo de situações em que há algum tipo de saída

---

<sup>71</sup> WITTGENSTEIN, op. cit., p. 207.

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> WITTGENSTEIN, op. cit., p. 213.

<sup>74</sup> Ibid.

imediatamente óbvia, ou familiar, ou mundana ou estabelecida, ou superficial, ou literal, da maneira de apreender coisas; situações nas quais existe algum tipo de inovação ou extravagância, ou figura, ou tropo, ou esforço da mente, ou nova iluminação, ou invenção? Assim, começando de tais simplicidades como ver uma nuvem na forma de um camelo, ou uma formação de estalagmites na forma de um dragão, ou uma pequena criança no piquenique vendo um toco de árvore como uma mesa, devemos ir em direção a coisas bastante diversas: à primeira aplicação da palavra “adstringente” a um comentário ou à personalidade de alguém; a Wellington em Salamanca dizendo “agora nós os pegamos” e vendo o curso do futuro de uma batalha em um movimento imprudente do inimigo; ao observador sensitivo de uma situação pessoal vendo uma situação como uma de humilhação para um grupo e de triunfo para outro; a um cientista natural (ou até mesmo social) vendo um padrão nos fenômenos que nunca tinham sido visto antes e introduzindo, como podemos dizer, novos conceitos para expressar sua nova ideia; a qualquer um vendo Keble College, Oxford, ou a University Museum ou Balliol Chapel como seus arquitetos gostariam que eles fossem vistos; a Blake vendo a eternidade em um grão de areia e o paraíso em uma flor silvestre. E assim por diante. Em conexão com qualquer item nessa lista selvagem, as palavras “imaginativo” e “imaginação” são apropriadas, apesar de apenas para alguns deles a ideia de uma imagem aparecer em contato com uma impressão apropriada. Mas devemos nos lembrar que o que é óbvio e familiar, e o que não é, é em larga medida uma questão de treinamento e experiência e pano de fundo cultural. Então pode ser, nesse sentido, imaginativo da parte de Eliot ver o rio como um deus marrom e forte, mas menos por parte dos membros de uma tribo que acredita em *deuses-rio*. Pode-se, nesse sentido, invocar a imaginação de minha parte para ver ou ouvir algo como a variação de um motivo musical particular, mas não por parte de um historiador da arquitetura ou de um músico experiente. O que é de maneira justa chamado de exercício da imaginação para uma pessoa, ou grupo de idade, ou geração, ou sociedade, pode ser uma mera rotina para outro. Dizer isso não é, certamente, de qualquer forma questionar a propriedade do uso do termo

“imaginação” para marcar um contraste, em qualquer caso particular, com a percepção rotineira na aplicação do conceito. É simplesmente chamar atenção para o tipo, ou tipos, de contrastes que estão em questão e, ao se fazer os contrastes, marcar as semelhanças e continuidades entre os casos contrastados. Não deve exigir muito esforço para ver as semelhanças e continuidades como ao menos tão marcantes como as diferenças, e então se simpatizar com esse emprego imaginativo do termo “imaginação” que leva tanto Hume como Kant a projetarem a faculdade ao papel de principal agente do poder de aplicação de um conceito, em geral, em uma variedade de casos; entender o porquê de Hume ter descrito a imaginação como uma “faculdade mágica” que é “a mais perfeita nos maiores gênios” e é “propriamente o que chamamos de gênio”.

Então encontramos uma continuidade entre um aspecto do uso de Wittgenstein do termo e outro aspecto dos de Hume e de Kant. O que podemos dizer do outro aspecto do uso de Wittgenstein, no qual ele encontra um parentesco, em todos os casos, entre ver um aspecto e apreender uma imagem? Bem, consideremos o caráter dos exemplos de Wittgenstein. Alguns são exemplos do que pode ser chamado de figuras essencialmente ambíguas, como o pato-coelho ou a dupla cruz. Outros são, por assim dizer, bastante tênues e esquemáticos, como a figura-cubo ou o triângulo. Se prestarmos atenção às figuras essencialmente ambíguas, tornar-se-á claro que a imaginação nesse sentido discutido acima não seria normalmente encarada como um requerimento para enxergar qualquer aspecto de nenhuma delas. Ambos os aspectos de cada uma são inteiramente naturais e rotineiros, eles apenas competem com o outro de uma maneira que não é comum no caso de objetos ordinários. Podemos transitar mais ou menos facilmente de um aspecto para outro como não conseguimos normalmente fazer com os objetos ordinários da percepção. Mas podemos às vezes transitar com uma facilidade similar por o que parecem ser a princípio casos ordinários: logo, ao me manter à distância certa do meu arbusto florescente amarelo, posso transitar do caso de vê-lo como tal ao caso de vê-lo como marcas amarelas de giz rabiscadas na parede. Então se a afinidade entre ver os aspectos e apreender imagens é

simplesmente uma questão de sujeição à vontade, e se a sujeição à vontade é pensada dessa maneira como a facilidade de transição, então a afinidade está presente nesse caso assim como no caso das figuras visualmente ambíguas.

Mas seria a afinidade geral entre ver aspectos e apreender imagens simplesmente uma questão de sujeição à vontade? Pode-se objetar que a sujeição do *vendo como* à vontade é de modo algum absoluta ou universal. E pode ser retrucado que o mesmo é verdadeiro quanto à apreensão de imagens. Pode-se estar assombrado ou sendo torturado por imagens, ao invés de lembrá-las ou senti-las, das quais alguém inutilmente tenta se livrar sem sucesso, ou escapar de seu retorno, quando elas são dissipadas; ou, alternadamente, alguém pode fracassar ao tentar formar uma figura de algo em sua mente<sup>75</sup>. Então ao menos um *paralelo* se mantém entre *vendo como* e apreender imagens, a respeito da sujeição à vontade.

Mas certamente se pode perguntar se existe uma afinidade mais profunda entre o *vendo como* e a apreensão de uma imagem, uma que vai além dessa questão de sujeição à vontade, e pode ser encontrada em geral entre a percepção e o imaginar. E certamente existe. Já foi expresso ao se dizer que o pensamento (ou, como Kant pode preferir, o conceito) está vivo na percepção assim como está na imagem. O pensamento de algo como um x ou como um x particular está vivo na sua percepção como um x ou como um x particular, assim como o pensamento de um x ou um x particular está vivo na apreensão de uma imagem de um x ou um x particular. Isso é o que às vezes é expresso ao se falar da intencionalidade da percepção, como da imaginação<sup>76</sup>. Mas a ideia é mais antiga que essa aplicação dessa terminologia, uma vez que a ideia está em Kant.

É claro que é essencial para a afinidade que a apreensão de uma imagem, assim como a sua percepção, seja mais do que meramente ter um

---

<sup>75</sup> Ver p. 53 do admirável tratamento da Ishiguro sobre todo o assunto em “Imaginação”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. Vol. XLI, 1967.

<sup>76</sup> Cf. Anscombe “The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature”, em *Analytical Philosophy*, 2º ser., ed. R. J. Butler. Oxford: Blackwell, 1965, pp. 155-80.

pensamento; e que isso é o que nos justifica ao falar de uma imagem como um representativo atual de uma percepção não-atual, e justifica Hume (por todo o seu perigo) em falar de imagens como cópias lânguidas das impressões. Quanto as diferenças entre eles no caráter intrínseco e nas relações externas e causais talvez não haja a necessidade de salientá-las.

## VII

Comecei esse artigo mencionando três áreas de associação nas quais o termo “*imaginação*” e seus cognatos são empregados: em conexão com imagens, em conexão com *inovação* ou invenção, e em conexão com *enganos*, incluindo enganos perceptivos. Referi-me às duas primeiras áreas do uso, mas não, até então, à última. Mas talvez valha a pena olhar de relance a um uso um tanto comum dos termos “imaginar” e “*imaginação*” em conexão com o *vendo como* de enganos perceptivos. Suponha que quando vejo o arbusto florescente amarelo como sendo marcas amarelas de giz na parede, realmente tomo o que vejo como sendo marcas de giz na parede – como eu posso bem fazer uma vez, apesar de provavelmente não o fazer quando tenho a experiência novamente. Em tal caso, em oposição a aquele de ver como sem tomar como, seria natural e correto dizer: “Por um momento imaginei que o que vi eram marcas amarelas de giz na parede; então olhei novamente e vi que era um arbusto amarelo florescente contra a parede”.

Agora seria fácil, e razoável, explicar esse uso “enganoso” de “imaginar” ao tomar algum outro uso ou usos como primeiramente representando esse uso como uma extensão dele ou deles, de tal maneira que permita nenhum papel para a imaginação em nossa percepção ordinária e rotineira<sup>77</sup>. Mas deveríamos considerar como seria possível dar um tipo de

---

<sup>77</sup> Como, por exemplo, ao se dizer que quando o que se apresenta como percepção (ou memória) acaba por ser errôneo, nós o reclassificamos ao imputá-lo àquela faculdade cujo papel essencial é, digamos, a invenção sem restrições; algo como às vezes nos referimos à falsidade como ficção.

explicação-caricatura em linhas diferentes. Certamente, a explicação iria nessas linhas, essa faculdade indispensável da imaginação está envolvida na percepção ordinária e rotineira. É que apenas seria altamente equivocado destacá-la como a responsável pelo resultado final nesse caso da percepção ordinária e rotineira. Pois para fazer isso dessa maneira seria o mesmo que sugerir que as coisas não são como elas normalmente são na percepção ordinária e rotineira. Assim destacamos e mencionamos a faculdade quando ela opera sem algo como todos os estímulos sensoriais normais, como ao imaginar, fornecendo produtos mentais inequivocamente diferentes daqueles das percepções ordinárias; quando, em uma ou outra das várias maneiras possíveis, ela desvia e adiciona a resposta que viemos a considerar a rotina; ou quando, como no caso presente, efetivamente confundimos o caráter da fonte do estímulo. Mas é absurdo concluir que por que apenas nomeamos a faculdade nesses casos, a faculdade que assim nomeamos é operante apenas nesses casos. Podemos também dizer que a faculdade de verbalizar e proferir palavras não é exercida em uma conversa inteligente na base de que geralmente dizemos coisas como “ele estava verbalizando livremente” ou “ele proferiu várias palavras” apenas quando, por exemplo, queremos dizer que não existiu sentido ou ponto no que ele disse.

Não é o meu propósito representar tal linha de argumento como correta<sup>78</sup>. Estou preocupado ainda menos – mesmo se eu pudesse fazê-lo – em elaborar ou defender qualquer análise do que realmente significamos, ou deveríamos significar, por “imaginação”, tal como essa linha de argumento pode apontar. Não estou seguro de que tanto a pergunta, o que nós realmente significamos pela palavra, ou a pergunta, o que devemos significar por ela, são exatamente as corretas a se fazer nesse caso particular. O que importa é que devemos ter apenas um sentido justo das próprias várias e sutis conexões, continuidades e afinidades, assim como das diferenças, que existem nessa área. As afinidades entre o poder de

---

<sup>78</sup> Seria, como será visto, uma aplicação (ou má aplicação) do princípio de H. P. Grice. Cf. “The Causal Theory of Perception”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. Vol. XXXV, 1961, pp. 121-68.

apreender imagens e o poder do reconhecimento perceptivo ordinário; as continuidades entre a aplicação de conceito inventivo, ou estendido, ou lúdico e a aplicação do conceito ordinário na percepção: essas são algumas coisas das quais podemos ter um sentido mais justo como um resultado da reflexão do uso de Kant do termo “imaginação”; até mesmo, no último caso, como um resultado da reflexão do uso de Hume do termo. Um exame claro e minucioso dessa área é, até onde sei, algo que não existe; apesar das páginas de Wittgenstein conterem uma coleção intencionalmente não sistemática de alguns dos materiais para tal exame.

## Sobre os autores

**Adriano Naves de Brito:** Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Fez Pós-Doutorado na Universidade de Tübingen na Alemanha. Atualmente é professor da Graduação e da Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado) na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

**Albertinho Luiz Gallina:** Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). É professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), atuando na Graduação e Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado).

**Cecília Rearte Terossa:** Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), onde também faz Doutorado com tese sobre a Filosofia de Peter. F. Strawson.

**Cristina de Moraes Nunes:** Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). É professora e coordenadora do curso de Filosofia da Faculdade Palotina (FAPAS).

**Itamar Luís Gelain:** Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina – (UFSC). Atualmente é professor de Filosofia no Centro Universitário – Católica de Santa Catarina (CATÓLICA-SC).

**Jaimir Conte:** Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). É professor associado da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atua no curso de Graduação e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado).

**Juan Adolfo Bonaccini** (*in memoriam*): Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Fez Pós-Doutorado na Universidade de Michigan nos EUA. Era professor titular da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e atuava na Graduação e Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado).

**Marco Antonio Franciotti:** Doutor em Filosofia pela Universidade de London. É professor titular da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com atuação na Graduação e na Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado).

**Pedro Stepanenko:** Doutor em Filosofia pela Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM), na qual também atua como professor na Graduação e Pós-Graduação em Filosofia.

**Roberto Horácio de Sá Pereira:** Doutor em Filosofia pela Universidade de Berlin. É professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), atuando na Graduação e Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado).





DISSERTATIO  
FILOSOFIA