

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-graduação em Filosofia

MARIA CAROLINA MENDONÇA DE RESENDE

**CONTEÚDO NÃO CONCEITUAL E A IDEALIDADE TRANSCENDENTAL DO
ESPAÇO E DO TEMPO**

BELO HORIZONTE

2019

MARIA CAROLINA MENDONÇA DE RESENDE

**CONTEÚDO NÃO CONCEITUAL E A IDEALIDADE TRANSCENDENTAL DO
ESPAÇO E DO TEMPO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Lógica, Ciência, Mente e Linguagem

Orientadora: Patrícia Maria Kauark Leite

Belo Horizonte

2019

100	Resende, Maria Carolina Mendonça de.
R433c	Conteúdo não conceitual e a idealidade transcendental do
2019	espaço e do tempo [manuscrito] / Maria Carolina Mendonça de Resende. - 2019.
	115 f.
	Orientadora: Patrícia Maria Kauark Leite.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1.Filosofia – Teses. 2. Kant, Immanuel, 1724-1804. 3.Espaço e tempo - Teses. I. Leite, Patrícia Maria Kauark. II.Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390



ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DA ALUNA MARIA CAROLINA MENDONÇA DE RESENDE

Realizou-se, no dia 12 de fevereiro de 2019, às 14 horas, na sala 4094 da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *Condição não necessarial e a identidade transcendental da espécie e da pessoa*, apresentada por MARIA CAROLINA MENDONÇA DE RESENDE, número de registro 2017669444, graduada no curso de FILOSOFIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, à seguinte Comissão Examinadora: Profa. Patrícia Maria Kusurik Leite - Orientador (UFMG), Profa. André Abath (UFMG), Prof. Roberto Horácio de Sa Pereira (UFRL).

A Comissão considerou a dissertação:

- Aprovada, com média em 1,00
- Reprovado

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada pelos membros da Comissão.

Gelo Horizonte, 12 de fevereiro de 2019.

Profa. Patrícia Maria Kusurik Leite (Doutora)

Prof. André Abath (Doutor)

Prof. Roberto Horácio de Sa Pereira (Doutor)

Prof. Ernesto Peres Friczera da Costa Santos (Doutor)

Agradecimentos

Esta dissertação não teria sido possível sem a contribuição de muitas pessoas. Mulheres e homens de extrema boa vontade e confiança em mim e que eu gostaria que sentissem minha mais sincera gratidão e se considerassem parte da minha formação que se concretiza neste texto. Não tenho dúvidas, porém, de que o trabalho teria tido avanços muito maiores se eu pudesse discutir as ideias aqui presentes com minha querida irmã mais velha, Luiza Gabriela. Infelizmente isso não foi possível, mas eu dedico esse texto a ela. À Gabi, por me ensinar o gosto pela leitura, pelo ato de pesquisar e a respeitar a importância dos sentimentos. Sou muito grata à minha orientadora, Patrícia Kauark, por não só cumprir seus compromissos de orientação dedicadamente, como também ser fonte de constante incentivo e inspiração. Obrigada pela paciência, por apostar nas minhas ideias, pelos muitos aprendizados e por me transmitir segurança para enfrentar o contexto masculinizado da Filosofia. Agradeço aos meus pais, Marina e José Antônio, por me apoiarem incondicionalmente, por serem presentes e suportarem minha ausência mesmo no momento de maior adversidade de nossas vidas. Ao meu irmão, Mateus, pela cumplicidade que nunca falha. Agradeço a toda a minha família pelo apoio e cuidado, em especial, aos meus padrinhos Marta Mendonça e Márcio Morato e à minha tia Geisa Mendonça; à Zenaide Nunes e à Joziane Nunes por trazerem leveza, amizade e cuidado; aos amigos Lucas Felicetti e Lorena Castro, pelo companheirismo a qualquer hora por mais de dez anos de amizade; à Ana Laura Ramos e Guilherme Ev por serem companheiros sempre bem-dispostos, seja na cerveja, seja na biblioteca; ao Cléssio Cunha, Gabriela Vieira, Karina Dias Géa e Luiza Bechtluftt pela amizade e parceria por tantos anos a fio; à Ana Carolina Belmani, Flávia Brettas, Ana Carolina Carvalhais e Patrícia Cançado pela cumplicidade feminina e o riso fácil; À Livia Assis, Alexandre Pacheco, Ruth Dias, Carolina Nasser, Renato Fonseca, Luis Amorim e Eron Reis, por me acolherem nos momentos difíceis com doçura, bons abraços e boa música; aos amigos Adelino Ferreira, Bruno Constâncio, Aluizio Couto e Fernando Rosário por desafiarem meus argumentos, lerem meus textos e fazerem da filosofia algo sempre vivo; aos queridos colegas do seminário de linha de pesquisa, por tornarem o último semestre de mestrado muito mais agradável, em especial à Verônica Campos pela leitura caridosa desse texto e pela amizade sincera e ao Daniel Debarry pela parceria na pesquisa e disponibilidade para os debates. À Bruna

Ribeiro, Eduardo Bittencourt, Tamires Coelho, Cristiano Batista, Rafael Sellamano, Ricardo Nachmanowicz, Mateus Leite, Ana Rita Nicolliello, Adilson Quevedo, pelo carinho, simpatia e apoio durante todo o tempo que nos conhecemos. Com grande admiração, agradeço aos professores de Filosofia da UFMG, em especial, ao André Abath, pela enorme contribuição neste trabalho e na minha formação; à Giorgia Cecchinatto, Virgínia Figueiredo e Telma Birchall por serem inspiração como mulheres filósofas, ao Leonardo Ribeiro, pelos bons conselhos e ao Ernesto Perini, pelas aulas sempre instigantes. E pelo meu breve tempo como aluna da UFSJ, agradeço ao Rogério Picoli por despertar o gosto pela Filosofia nas minhas primeiras aulas. Por fim, agradeço à Capes pelo apoio financeiro, e ao apoio administrativo do Departamento de Filosofia da UFMG.

RESUMO

O debate em torno do não conceitualismo kantiano ganhou notoriedade nas pesquisas em filosofia kantiana contemporânea desde a publicação do artigo de Robert Hanna, em 2005, *Kant and nonconceptual content* (“Kant e o conteúdo não conceitual”). Desde então, muito tem sido discutido sobre essa nova leitura da doutrina do idealismo transcendental que busca compatibilizá-la com os argumentos não conceitualistas da filosofia analítica. Procuramos mostrar de que forma a intuição pura do espaço, enquanto forma *a priori* da sensibilidade, introduz uma estrutura espacial-egocêntrica na experiência perceptiva, que não requiere a função da síntese governada por conceitos, própria da faculdade do entendimento, e que permite estruturar um tipo de conteúdo cuja natureza é não conceitual. Para atingir tal objetivo, esta dissertação foi dividida em três capítulos. No primeiro, abordamos o desenvolvimento da doutrina da idealidade transcendental do espaço e do tempo que culmina na tese das formas puras não conceituais da sensibilidade. No segundo capítulo, fazemos um apanhado do debate entre conceitualistas e não conceitualistas na contemporaneidade. Mais especificamente, abordamos os problemas que regem a posição conceitualista padrão, pautada principalmente por John McDowell, e as respostas não conceitualistas que se desenvolveram a partir da posição de Gareth Evans, com foco especial na teoria do espaço egocêntrico. No terceiro capítulo, por fim, abordamos os principais problemas que a posição não conceitualista kantiana precisa enfrentar quando propõe que a doutrina da idealidade transcendental do espaço e do tempo seja compatível com a tese do conteúdo não conceitual da experiência.

Palavras-chave: Kant; Não-conceitualismo; Conceitualismo; Espaço; Idealidade Transcendental.

ABSTRACT

The debate on Kantian nonconceptualism has gained prominence in contemporary Kantian philosophy research since the publication of Robert Hanna's paper, in 2005, "Kant and non-conceptual content". Since then, much has been discussed about this new reading of the doctrine of transcendental idealism and his attempts to reconcile the Kantian epistemic doctrine with the nonconceptualist arguments of analytic philosophy. We want to show how the pure intuition of space, as a pure form of sensibility, introduces a spatial-egocentric structure in the perceptual experience that does not require the function of the synthesis governed by concepts, performed by the faculty of understanding, and allows to structure a kind of content that has a non-conceptual nature. To achieve this goal, this dissertation was divided into three chapters. In the first, we discuss the development of the doctrine of the transcendental idealism of space and time that culminates in the thesis of the pure non-conceptual forms of sensibility. In the second chapter, we take a look at the debate between conceptualists and nonconceptualists in contemporary philosophy. More specifically, we address the problems that govern the standard conceptual position, mainly supported by John McDowell, and the nonconceptualist responses, developed from Gareth Evans's position, with special focus on the theory of egocentric space. Finally, in the third chapter, we address the main problems that the nonconceptualist Kantian position must face when it proposes that the doctrine of transcendental idealism of space and time is compatible with the thesis non-conceptual content of experience.

Keywords: Kant; Nonconceptualism; Conceptualism; Space; Transcendental idealism.

Nota sobre as referências às obras de Kant

Por conveniência, as referências às obras de Kant foram citadas de acordo com as abreviaturas preparadas pela *Kant-Forschungsstelle der Johannes Gutenberg-Universität Mainz* dos textos publicados pela “*Akademie-Ausgabe*”, com indicação do número do volume e do número da página da edição padrão da *Akademie* das obras de Kant: *Kants gesammelte Schriften*, editadas pela Königlich Preussischen (agora Deutschen) Akademie der Wissenschaften (Berlim: G. Reimer (agora de Gruyter), 1902-). Para as referências da *Crítica da razão pura*, como é praxe, os números das páginas referem-se às edições originais A (1781) e B (1787). Segue abaixo a lista de abreviaturas das obras de Kant citadas nesta dissertação.

AA Akademie Ausgabe – *Edição da Academia*.

Anth Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07) – *Antropologia de um ponto de vista pragmático*.

GUGR Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume (AA 02) – *Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço*.

HN Handschriftlicher Nachlass (AA 14-23) – *Notes and Fragments*.

KrV Kritik der reinen Vernunft (zu zitieren nach Originalpaginierung A/B) – *Crítica da Razão Pura*.

Log Logik (AA 09) – *Manual dos Cursos de Lógica Geral*.

MAN Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften (AA 04) – *Princípios metafísicos da ciência da natureza*.

MSI De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (AA 02) – *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*.

Prol Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (AA 04) – *Prolegômenos à qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*.

Sumário

Agradecimentos.....	5
Nota sobre as referências às obras de Kant.....	9
Introdução.....	11
CAPÍTULO 1.....	16
KANT E A NÃO CONCEITUALIDADE DO ESPAÇO E DO TEMPO.....	16
1.1. As quatro noções de espaço e tempo.....	17
1.2. A não conceitualidade das formas puras da sensibilidade.....	20
1.2.1. O argumento das contrapartes incongruentes.....	21
1.2.2. A idealidade transcendental na <i>Dissertação Inaugural de 1770</i>	30
1.2.3. O espaço e o tempo como formas puras não conceituais da intuição.....	34
1.3. A Refutação do Idealismo.....	38
1.4. A teoria da intuição.....	42
1.5. Rumo ao debate.....	47
CAPÍTULO 2.....	49
CONTEÚDO NÃO CONCEITUAL DA EXPERIÊNCIA PERCEPTIVA.....	49
2.1. O que entendemos por experiência perceptiva.....	49
2.2. O conceitualismo de John McDowell.....	51
2.3. Não conceitualismo.....	63
2.3.1. A teoria do espaço egocêntrico.....	67
2.3.2. Estado x Conteúdo.....	72
CAPÍTULO 3.....	77
O NÃO CONCEITUALISMO KANTIANO.....	77
3.1. Introdução ao debate.....	77
3.2. O problema da Dedução B.....	80
3.3. A relevância das intuições.....	89
3.4. Conteúdo <i>essencialmente</i> não conceitual.....	94
3.5. A idealidade transcendental e o espaço egocêntrico.....	103
Considerações finais.....	106
BIBLIOGRAFIA.....	110

Introdução

“De que modo se constitui nosso contato cognitivo com o mundo?” Essa pergunta norteia não só alguns dos maiores debates em diversas áreas da filosofia, da epistemologia à filosofia da percepção, como também rege o desenvolvimento deste trabalho. Muitas perguntas se desdobram dessa primeira. Nosso contato perceptivo com o mundo configuraria um modo de cognição relevante independente da atuação de conceitos? É somente por meio de conceitos que podemos conceber atos significativamente válidos de cognição? Para configurar uma experiência perceptiva, é necessário que seu conteúdo seja estruturado conceitualmente? A intuição constitui parte significativa do conteúdo da experiência perceptiva independentemente de conceitos? Os conceitos são imprescindíveis para a constituição do conteúdo fornecido pela percepção?

Esses questionamentos guiam o debate entre conceitualistas e não conceitualistas na filosofia analítica contemporânea, mas possuem uma raiz comum na filosofia kantiana do século XVIII. Em termos contemporâneos, por um lado, o conceitualismo alega que o conteúdo da experiência perceptiva é estruturado por conceitos. Por outro lado, o não conceitualismo alega que o conteúdo da experiência perceptiva é não conceitual. Mas o que significa essas alegações? E por que Kant constitui uma raiz comum nesse debate?

É preciso notar, primeiramente, que a teoria de Kant sobre o nosso modo de acessarmos cognitivamente o mundo evidencia que esse acesso é feito por duas faculdades: sensibilidade e entendimento, das quais, respectivamente, intuições e conceitos são suas representações. A faculdade da sensibilidade é responsável por fornecer as condições sensíveis subjetivas para o conhecimento de objetos, enquanto a faculdade do entendimento é responsável por fornecer as condições intelectuais. Esses são os termos que prenunciam a doutrina do idealismo transcendental formulada por Kant na *Crítica da Razão Pura* a fim de circunscrever os limites do nosso conhecimento. Para Kant, as representações sensíveis são sempre estruturadas, pelas duas formas *a priori* da intuição, espaço e tempo, a partir da matéria que nos é dada, *a posteriori*, através da nossa sensação (KrV, A20/B34). Por formas da sensibilidade, portanto, entende-se as condições subjetivas nas quais os objetos sensíveis aparecem para nós, por exemplo, em termos espaciais: extensão, figura, localização; e em termos temporais: sucessividade e simultaneidade.

Assim, as intuições, sempre sensíveis, podem ser puras ou empíricas. A importância delas está nas suas características: são elas que conferem nosso acesso imediato ao mundo. O modo como os objetos afetam nossos sentidos empiricamente resultam nas *sensações* e o produto delas constitui o que Kant chama de intuições empíricas. As intuições empíricas, desse modo, são sempre *formatadas* espaçotemporalmente. Desse modo, pela teoria kantiana, o conhecimento perceptual (intuição empírica) é sempre condicionado pelas formas puras da intuição sensível: espaço e tempo. A atuação dos conceitos em relação aos objetos, segundo Kant, é mediada pelas intuições. Estas, constituem a matéria para os conceitos que, por sua vez, são formatados pelos elementos *a priori* do entendimento puro. Assim, os conceitos empíricos têm como matéria as intuições empíricas e como forma as categorias do entendimento puro.

John McDowell (1996, 2009), como o maior expoente do conceitualismo contemporâneo, apoia-se em Kant para construir sua posição relativa ao problema de como as experiências perceptuais podem servir de justificação para nossas atitudes proposicionais e doxásticas sobre o mundo. Para ele, é necessário que o conteúdo da experiência perceptiva seja, ao menos de algum modo, constituído conceitualmente. Segundo ele, “as capacidades conceituais relevantes são exercidas *na* receptividade” (McDowell, 1996, p. 45.)¹. Sua posição, originalmente, é construída, em parte, em virtude de explicitar sua oposição à Gareth Evans (1982), filósofo considerado o pioneiro na defesa da ideia de que o conteúdo de nossos estados informacionais, nosso primeiro contato com o mundo, é não conceitual. Para a construção de seu argumento contrário à Evans, McDowell convoca os argumentos epistemológicos presentes na teoria da cognição kantiana descrita na primeira *Crítica*. Nesse sentido, a interpretação de que as faculdades da sensibilidade e do entendimento são fortemente entrelaçadas para o trabalho conjunto de uma experiência perceptiva é atribuída à Kant, tornando-o como um dos representantes emblemáticos do conceitualismo. A seguinte passagem da *Crítica da Razão Pura* ficou famosamente conhecida como exemplo disso:

Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Por isso, tornar sensíveis os seus conceitos (i. e., acrescentar-lhes o objeto na intuição) é tão necessário quanto tornar compreensíveis suas intuições (i. e., colocá-las sob conceitos). Ambas as faculdades ou capacidades também não podem trocar

¹ As traduções das citações em inglês são de responsabilidade da autora.

suas funções. O entendimento não pode intuir nada, e os sentidos nada podem pensar. Somente na medida em que eles se unifiquem pode surgir um conhecimento (KrV, A 52/B 76, grifo nosso)

Gareth Evans (1982), por sua vez, havia argumentado que o conteúdo perceptual dos nossos estados informacionais deve ser tomado como não conceitual. Para Evans, a percepção envolve registros dos estados informacionais que ocorrem sem conceitos. Esses registros são informações sobre espaço, tempo, movimento, localização, forma e, em certa medida, cores. São informações que nossos sentidos capturam no processo da percepção e envolvem determinadas habilidades em contrapartida ao registro que conceitos podem fornecer. Conceitos, para Evans, são habilidades que ocorrem em pensamentos. Segundo ele:

Os estados informacionais que um sujeito adquire através da percepção são não conceituais ou não conceitualizados. Juízos baseados nesses estados necessariamente envolvem a conceitualização: ao passar de uma experiência perceptiva para um juízo sobre o mundo (geralmente expressável em alguma forma verbal), a pessoa estará exercendo habilidades conceituais básicas. Mas essa formulação (em termos de passar de uma experiência para um juízo) não deve obscurecer o quadro geral. Embora os juízos do sujeito sejam baseados em suas experiências (ou seja, na informação não-conceitualizada disponível para ele), seus juízos não são sobre o estado informacional. O processo de conceitualização ou juízo leva o sujeito de estar em um tipo de estado informacional (com um conteúdo de certo tipo, a saber, conteúdo não conceitual) para estar em outro tipo de estado cognitivo (com um conteúdo de um diferente tipo, nomeadamente, conteúdo conceitual). (Evans, 1982, p. 227)

Kant foi tomado como aliado do conceitualismo para advogar contrariamente à posição de Evans sobre o conteúdo não conceitual da experiência. Entretanto, Robert Hanna, em 2005, provoca uma variante no debate entre conceitualistas e não conceitualistas ao reinterpretar os argumentos kantianos em prol da posição *não conceitualista*. Surge daí um impasse: Kant seria um aliado do conceitualismo de McDowell ou do não conceitualismo de Evans? O que vai se seguir a partir daí são posições muito conflitantes e divergentes sobre a teoria cognitiva da intuição de Kant. Hanna vai aproximar os argumentos kantianos da posição não conceitualista que se desenvolveu a partir dos argumentos de Evans, em contraposição ao forte conceitualismo

de John McDowell. Isso resultou em uma grande reação por parte dos intérpretes da teoria kantiana, em sua maioria, fortemente conceitualistas.

O debate em torno do não conceitualismo kantiano parte, assim, do questionamento se toda cognição relevante precisa ser acompanhada ou estruturada pela faculdade do entendimento. Em outras palavras, o problema consiste em saber se as intuições, como representações sensíveis, são (ou não) determinadas pelos conceitos. A filosofia de Kant passa a ter uma importância fundamental nesse debate adquirindo uma relevância contemporânea que ultrapassa o interesse apenas exegético pelo texto kantiano. Os argumentos kantianos são mobilizados tanto em um diálogo direto e filosoficamente produtivo com as principais tendências da filosofia analítica contemporânea, quanto para contribuir na compreensão das questões fundamentais por ela colocadas. Nesse sentido, esta dissertação se insere na esteira da área de pesquisa denominada por Robert Hanna como *filosofia kantiana contemporânea* para caracterizar um conjunto de pesquisas e publicações que visa fundir a filosofia clássica do século XVIII de Kant com os métodos da filosofia analítica contemporânea.

Tendo isso em vista, a proposta deste trabalho é a de discutir de que modo a idealidade transcendental do espaço e do tempo fornece uma dimensão egocêntrica na experiência perceptual cujo conteúdo é *essencialmente* não conceitual, ou seja, que não pode ser capturado por conceitos. A nossa aposta é a de que os argumentos kantianos podem fornecer esclarecimentos importantes em favor do não conceitualismo. Assim, partimos para uma análise exegética da doutrina da idealidade transcendental do espaço e do tempo a fim de apresentar argumentos que possam contribuir nesse debate entre conceitualistas e não conceitualistas.

No primeiro capítulo, apresentaremos as articulações kantianas que culminam na tese da idealidade transcendental do espaço e do tempo. Para isso, fomos em busca do argumento das contrapartes incongruentes, apresentado primeiramente no texto de Kant de 1768, intitulado *Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço*. Esse argumento reaparece nos textos posteriores da *Dissertação Inaugural de 1770* e dos *Prolegômenos* (de 1783). Nossa intenção é mostrar o papel desse argumento como comprovação da idealidade transcendental do espaço e do tempo e como essa tese se consuma em uma teoria kantiana cognitiva da intuição segundo a qual parte do conteúdo perceptivo é não conceitual.

No segundo capítulo, faremos um apanhado dos principais argumentos que mobilizam as discussões entre o conceitualismo e o não conceitualismo. Primeiramente, apresentaremos o que é entendido por experiência perceptiva, segundo a perspectiva do debate contemporâneo sobre o termo. Em segundo, tomamos John McDowell como “o” representante do conceitualismo e procuramos sistematizar as motivações que o fazem conceber a tese de que o conteúdo da experiência perceptiva é conceitual. Em terceiro, apresentamos a tese do não conceitualismo desenvolvida a partir dos argumentos de Gareth Evans. Nesse ponto, ressaltamos o que é enquadrado por conteúdo não conceitual e a teoria do espaço egocêntrico apresentada por Evans. Nossa intenção ao elencar tais argumentos se tornará explícita no terceiro capítulo, pela aproximação das teorias de Kant e Evans sobre o espaço.

No terceiro capítulo abordaremos a discussão em torno do não conceitualismo kantiano. Nossa preocupação se concentra no modo pelo qual o não conceitualismo kantiano pode ser articulado como uma resposta ao conceitualismo de McDowell. Dentre as numerosas questões que surgem quando se tenta fazer uma defesa consistente desse tipo de não conceitualismo, elegemos três questões principais como objetos de análise: i. se é possível, ou não, conciliar os termos da teoria kantiana com os termos do debate entre conceitualistas e não conceitualistas no sentido contemporâneo; ii. se a Dedução B, tomada como argumento conceitualista padrão, pode ser compatível com o não conceitualismo; iii. se o espaço e o tempo como intuições sensíveis correspondem às condições de satisfação exigidas pela noção de conteúdo não conceitual. Procuraremos, ao final, defender, pela via exegética kantiana, que o não conceitualismo é viável. Para tanto, precisamos mostrar que o espaço e o tempo, como intuições puras da sensibilidade, fornecem uma dimensão essencialmente não conceitual à experiência perceptiva.

CAPÍTULO 1

KANT E A NÃO CONCEITUALIDADE DO ESPAÇO E DO TEMPO

Duas hipóteses guiaram o desenvolvimento deste trabalho. A primeira afirma o *status* necessariamente epistêmico e, portanto, não ontológico, do espaço e do tempo na filosofia transcendental. A segunda é a de que o espaço e o tempo como formas *a priori* da intuição sensível apresentam uma dimensão essencialmente não conceitual. Em vista disso, neste primeiro capítulo, nossa intenção é trilhar o caminho argumentativo da constituição da idealidade transcendental do espaço e do tempo a fim de compreender esse estatuto epistêmico e não conceitual da intuição. Nosso objetivo é o de analisar as consequências dessas duas hipóteses para a filosofia neo kantiana contemporânea que tenta compatibilizar os argumentos kantianos com os de uma posição não conceitualista. Para tanto, vamos analisar o desenvolvimento das noções de espaço e tempo, no chamado período de transição da filosofia kantiana, da fase pré crítica à fase crítica, bem como no próprio período crítico, que culmina na doutrina da idealidade transcendental do espaço e do tempo.

Em síntese, a doutrina da idealidade transcendental do espaço e do tempo confere a essas noções a particularidade de serem condições *a priori*, ideais e subjetivas de possibilidade de todo o conhecimento humano. Condições essas, vale ressaltar, que não recaem em um subjetivismo psicológico, mas que são próprias a um subjetivismo que Kant denomina de transcendental. Como formas puras da intuição sensível, espaço e tempo se encontram no cerne do idealismo transcendental kantiano. Tal idealismo postula a existência de duas capacidades mentais originárias para o conhecimento: sensibilidade e entendimento (e suas representações, respectivamente, intuições e conceitos) (KrV, A 50/B 64). Espaço e tempo definem propriamente as condições *a priori* da faculdade da sensibilidade. Nossa intenção é, assim, mostrar como as intuições, como representações *a priori* sensíveis, procedem na teoria kantiana como condições epistêmicas² não conceituais da experiência. Para tanto, desenvolveremos este capítulo em cinco

2 A expressão “condição epistêmica” é, certamente, a marca registrada da posição de Henry Allison em sua interpretação do idealismo transcendental, denominada como “teoria dos dois aspectos” e apresentada em seu *Kant’s transcendental idealism* (2004). O modo como nos referimos ao estatuto epistêmico do espaço, tratando-o como condição epistêmica subjetiva da sensibilidade, parece condizer, pelo menos em parte, com a defesa do idealismo transcendental proposta por Allison, mesmo que ele se posicione no lado

seções. Na primeira (1.1.), apresentaremos as quatro noções de espaço e tempo e ressaltamos o papel das noções conceituais. Em 1.2. apresentaremos três argumentos para se demonstrar a não conceitualidade do espaço e do tempo como formas puras das intuições *a priori*: em 1.2.1. analisaremos o argumento das contrapartes incongruentes que Kant apresenta, inicialmente, no opúsculo de 1768; em 1.2.2. mostraremos como a tese da idealidade transcendental já aparece na *Dissertação de 1770*; em 1.2.3. mostraremos o argumento da idealidade transcendental do espaço e do tempo tal como Kant o apresenta na Estética Transcendental da *Crítica da razão pura*. Tendo em vista este percurso até então, daremos mais dois passos. Em 1.3. apresentaremos de que modo a *Refutação do Idealismo* contribui para o argumento da idealidade transcendental e em 1.4. as principais características da teoria cognitiva da intuição kantiana. Em 1.5. apresentaremos o sumário do capítulo e o direcionamento ao debate.

1.1. AS QUATRO NOÇÕES DE ESPAÇO E TEMPO

Afirmar a idealidade transcendental do espaço e do tempo significa dizer que ambos, como formas puras da intuição sensível, são condições de possibilidade de toda e qualquer experiência e de todo e qualquer conhecimento objetivo, seja ele puro, como o conhecimento matemático, ou empírico, como o conhecimento da física. Desse modo, convém destacar que, para Kant, a idealidade ou subjetividade transcendental do espaço e do tempo é condição de possibilidade da própria objetividade. O *status* necessariamente epistêmico, e não ontológico, do espaço e do tempo é consequência da definição dessas noções como formas *a priori* da intuição e vai contra a ideia de que teriam uma realidade absoluta como coisas em si. Mesmo admitindo sua natureza ideal, a defesa de Kant do espaço e do tempo como formas puras não conceituais da sensibilidade, não elimina o fato dessas mesmas noções também se apresentarem quer como conceitos puros, no caso do espaço e do tempo geométricos, quer como conceitos empíricos, no caso do espaço e tempo físicos, quer ainda como ideias da razão, como o espaço e o tempo absolutos.

Dessa maneira, Kauark-Leite (2017, p. 193) evidencia que se levarmos em consideração as características da doutrina do idealismo transcendental desde os argumentos defendidos nos

intelectualista do debate.

textos pré-críticos do chamado período de transição, notadamente em *Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço* de 1768 e na *Dissertação Inaugural* de 1770, bem como a própria “Estética Transcendental” de 1787 e também os *Princípios metafísicos da ciência da natureza* de 1786, podemos assimilar quatro diferentes considerações de Kant acerca do espaço e do tempo, a saber:

- i. **Espaço e tempo como formas puras da intuição sensível** e condições de possibilidade de toda percepção de objetos do sentido externo (espaço) e do sentido interno (tempo) e também dos objetos matemáticos (KrV, A 22/B 37; MSI, AA 02: 402).
- ii. **Espaço e tempo enquanto conceitos puros geométricos**, ou seja, objetos construídos a partir da síntese entre as formas puras da intuição sensível e os conceitos puros do entendimento (MSI, AA 02: 402-405).
- iii. **Espaço e tempo enquanto conceitos empíricos** (físicos) e objetos de percepção externa (MAN, AA 04: 480, 559).
- iv. **Espaço e tempo absolutos como ideias da razão** e que exercem uma função reguladora de amplificação e unificação do fenômeno (MAN, AA 04: 480, 559-560).

De todo modo, as noções conceituais (ii a iv) ainda assim estão submetidas à noção (i) não conceitual, primitiva e originária, que dá sustentação à tese basilar do idealismo transcendental kantiano. Além disso, todas as quatro noções recusam a possibilidade de considerar o espaço e o tempo como realidades ontológicas objetivas e independentes do sujeito. A partir dessa introdução, vejamos como as noções de (ii) a (iv) são apresentadas por Kant.

A noção de espaço geométrico (ii) é desenvolvida por Kant como uma construção pura *a priori* gerada pela síntese entre as formas puras da intuição e os conceitos puros do entendimento. Segundo ele, “a geometria não demonstra as suas proposições universais pensando o objeto mediante um conceito universal, como se faz nas questões racionais, mas sim submetendo-o aos olhos mediante uma intuição singular, como acontece nas coisas sensitivas” (MSI, AA 02:403). Nesse sentido, o conceito de espaço que serve de base às atribuições da matemática e da geometria é fornecido pelas formas puras do entendimento e da sensibilidade, gerando o espaço

como objeto da geometria. É preciso ressaltar que o conceito do espaço geométrico não deve ser confundido com o espaço como forma da intuição. Kant demonstra essa diferença na famosa nota de rodapé do §26 da Dedução Transcendental dos conceitos puros do entendimento, que diz:

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. Na Estética atribuí esta unidade à sensibilidade, apenas para fazer notar que é anterior a todo o conceito, embora pressuponha uma síntese que não pertence aos sentidos, mas mediante a qual se tornam possíveis todos os conceitos de espaço e de tempo (KrV, B161n).

Michel Fichant (1999), em defesa da radicalidade da Estética Transcendental, faz questão de distinguir entre o conceito de espaço geométrico e o que ele denomina como a noção de espaço estético, referindo-se ao espaço como forma pura da intuição. Da mesma forma, o tempo geométrico é construído a partir da síntese sucessiva do número e concebido como uma reta numérica de sucessão de números reais. O espaço e tempo considerados como (iii) conceitos físicos, por sua vez, são sempre objetos de percepção externa, por serem relativos e materiais, o que os designam como conceitos empíricos. Nos *Primeiros Princípios Metafísicos da Foronomia*, Kant define o conceito de espaço físico em oposição ao conceito de (iv) espaço absoluto. Segundo ele,

A *matéria* é o que é *móvel* no espaço. O espaço, que é também móvel, chama-se o espaço material, ou ainda o espaço *relativo*; aquele em que, por fim, se deve pensar todo o *movimento* (por conseguinte, ele é em si absolutamente imóvel) chama-se o espaço puro ou também *absoluto*. (MAN, AA 04:480)

O tempo físico, também relativo, é o que é passível de medição por meio de um pêndulo ou de um relógio.

Os conceitos de espaço e tempo absolutos (iv) são expressamente definidos como ideias regulativas da razão. Dessa forma, o espaço absoluto não é nem um objeto de percepção externa, nem uma coisa em si mesma, mas é uma ideia puramente racional e que não responde às regras da sensibilidade:

O espaço absoluto nada é, pois, em si, não é um objeto (*Objekt*), mas significa somente todo o espaço relativo, que para mim sempre posso pensar além do espaço dado e que eu faço retroceder até o infinito para lá de todo o espaço dado, como um espaço que a este encerra e no qual posso admitir o primeiro como imóvel. (...) abstraio desta última [da matéria] e ele é, pois, representado como um espaço puro, não empírico, e absoluto (...) **Fazer dele uma coisa real é confundir a generalidade lógica de um espaço qualquer, com o qual posso comparar todo o espaço empírico enquanto aí contido com uma generalidade física do âmbito geral, e não compreender a razão na sua ideia.** (MAN, AA 04: 264f, grifo nosso)

O mesmo raciocínio aplica-se para o tempo absoluto.

Não nos cabe entrar aqui no mérito das discussões sobre as várias noções de espaço e tempo em Kant. O que nos interessa ressaltar é o aspecto fundamental e não conceitual da primeira noção, em contraposição às noções de (ii) a (iv) que são necessariamente conceituais, discursivas e determinadas pela síntese entre as intuições puras e empíricas faculdade da sensibilidade, as formas categoriais da faculdade do entendimento e as ideias da razão. Dessa maneira, ainda que sejam conceitos do entendimento, puros ou empíricos, ou ideias da razão, as três últimas noções estão submetidas à primeira noção de espaço e tempo (i) como formas puras da sensibilidade, ou seja, a tomam como pressuposta. Assim, tentaremos entender o que significa dizer que espaço e tempo são formas puras da sensibilidade e quais as bases que a intuição pura fornece para que os conceitos (ii a iv) sejam possíveis.

1.2. A NÃO CONCEITUALIDADE DAS FORMAS PURAS DA SENSIBILIDADE

Para mostrar que o espaço e o tempo, como intuições sensíveis puras, são fundamentais e pressupostas para as representações conceituais, partimos da hipótese de que, como tais, elas introduzem uma estrutura egocêntrica não conceitual na experiência. Para tanto, dividiremos nossa exposição em três etapas. Em 1.2.1., apresentaremos o argumento das contrapartes incongruentes presente no texto de 1768 e suas reverberações. Em 1.2.2., vamos expor a tese da idealidade transcendental do espaço e do tempo tal como apresentada na *Dissertação de 1770*. E

em 1.2.3, mostraremos como o argumento da idealidade transcendental do espaço se complementa na Estética Transcendental da *Crítica da razão pura*.

1.2.1. O ARGUMENTO DAS CONTRAPARTES INCONGRUENTES

Com o objetivo de refutar a teoria do espaço relativo de Leibniz, Kant publica, em 1768, o opúsculo intitulado *Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço* (doravante, *Direções no espaço*). Nesse texto, Kant defende explicitamente a noção de espaço absoluto e ao fazer isso, fornece, implicitamente, os primeiros delineamentos do que se transformaria na sua doutrina do idealismo transcendental (cujo primeiro esboço é apresentado pela primeira vez na *Dissertação Inaugural de 1770* e integralmente na *Estética Transcendental* da primeira *Crítica*, em 1781). Nossa intenção é analisar o opúsculo para discernir o papel do argumento das contrapartes incongruentes nas considerações sobre o espaço absoluto, seja ele como forma pura da sensibilidade, seja ele como ideia da razão.

A dificuldade encontrada é que a posição de Kant em 1768 é complexa. Se por um lado, Kant manifesta explicitamente a noção de espaço em sua dimensão conceitual, discursiva, objetiva e regulativa, sendo portanto, algo como uma ideia da razão, por outro lado Kant também manifesta, mas implicitamente, a noção de espaço em sua dimensão intuitiva, subjetiva e essencialmente não conceitual. Ambas, porém, já apresentam em 1768 a noção de espaço como possuidora de um estatuto epistêmico e subjetivo na cognição.

O primeiro problema que nos aparece é que a interpretação mais recorrente desse texto é a de que Kant apresentaria nele apenas a noção newtoniana de espaço absoluto³. Esse equívoco

3 Seneda (2017, p. 14, n. 4) ressalta que a maior parte dos intérpretes do idealismo transcendental possuem dificuldade em olhar caridosamente para o texto de 1768 como gênese da doutrina do idealismo kantiano. Kauark-Leite (2017, p. 176-177), por sua vez, elenca alguns dos numerosos comentadores sobre o texto das contrapartes incongruentes. A autora ressalta como é comum entre vários intérpretes considerar que o conceito de espaço absoluto, tal como nos é apresentado em *Direções no espaço*, faça parte ainda do momento de filiação newtoniana de Kant. Posições como as de Norman Kemp Smith (1918) e de Peter Remnant (1963) são exemplos tradicionais dessa interpretação objetivista da concepção de espaço. Como exemplo de poucas exceções, temos a posição de Fischer Kuno (1918), na qual ele interpreta que as características mais importantes da designação do espaço como intuição já aparecem em 1768. Da mesma forma, William Harper (2012) ressalta, em um artigo detalhado sobre a validade do argumento das contrapartes incongruentes, que a noção de espaço absoluto já possui valor epistêmico. A interpretação de Hanna (2016) vislumbra no texto de 68 que a noção de espaço como forma intuição sensível já possui seus elementos mais característicos, como a subjetividade e a idealidade. Kauark-Leite

parece ser facilmente cometido quando nos deparamos com a passagem do texto em que Kant anuncia seus propósitos:

Meu fim nesta dissertação seria o de investigar se nos juízos intuitivos da extensão, como os que a geometria contém, não se encontraria uma prova evidente de que **o espaço absoluto, independentemente da existência de toda matéria e inclusive como primeiro fundamento da possibilidade de sua composição, tenha uma realidade própria.** (...) A prova que aqui procuro deve fornecer [não aos mecânicos, mas aos geômetras] (...) uma razão convincente para que possam afirmar, com sua evidência habitual, **a realidade do seu espaço absoluto.** (GUGR, AA 02: 378, grifo nosso).

O argumento básico, comum à Kant e aos físicos da época, consiste em mostrar como as representações do espaço e do tempo são condições prévias para se pensar e definir matematicamente o movimento. Tais representações nos permitem fazer previsões matemáticas e calcular o movimento, como também são responsáveis por nossa orientação espaço-temporal. Com isso, não estamos dizendo que o fio condutor da reflexão de 1768 seja exatamente o mesmo apresentado na Estética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*⁴. Contudo, a apresentação da noção de espaço como absoluto e de sua anterioridade em relação à percepção dos objetos empíricos já possui relevância filosófica considerável em sua formulação em *Direções no espaço* e se diferencia da resposta proposta pelos físicos aos quais se destina a refutação desse texto. Assim, primeiramente, é necessário separar a noção de espaço absoluto apresentada por Kant da noção de espaço absoluto de Newton, que possui, por sua vez, um caráter ontológico objetivista que não nos é autorizado pela letra de Kant. Dado o contexto⁵ do debate em que Kant está

(2017) também corrobora essa interpretação, ressaltando as diferenças entre o espaço como forma pura da intuição e o espaço absoluto, ambas como condições epistêmicas, já no texto de 1768.

4 “O verdadeiro problema da razão pura está, pois, contido na questão: como são possíveis juízos sintéticos a priori? (...) Na solução do problema acima está compreendida ao mesmo tempo a possibilidade do uso puro da razão na fundamentação e no desenvolvimento de todas as ciências que contêm um conhecimento teórico a priori de objetos, i. e., a resposta às seguintes questões: Como é possível a matemática pura? Como é possível a ciência pura da natureza?” (Kant, KrV, B 20; *Crítica da Razão Pura*, p. 57).

5 Esse contexto de discussão sobre o espaço em que Kant se encontrava entre posições de Leibniz e Newton pode ser resumido como a seguir: “Situando-se no centro do debate entre leibnizianos e newtonianos, a concepção do ‘espaço’ (junto com a concepção do ‘tempo’ e do ‘movimento’) ocupou os pensadores ao longo de todo o século XVIII. Newton adotou em sua teoria física o espaço absoluto, junto

inserido e por falar em “realidade própria” do espaço absoluto, muitos comentadores tendem a interpretar o espaço absoluto como tendo realidade ontológica própria e independente do sujeito, distanciando drasticamente a concepção de espaço do texto de 1768 da concepção apresentada logo depois, na *Dissertação de 1770*. Entretanto, corroboramos aqui a interpretação de Kauark-Leite do texto de 1768 de Kant, de acordo com a qual:

‘a realidade do espaço absoluto’ e ‘a absoluta realidade do espaço’ são duas teses absolutamente independentes e a afirmação da primeira, por Kant, não implica, como consequência, a adoção da segunda. Portanto, podemos formular as duas teses [respectivamente] do seguinte modo: Tese 1: espaço é absoluto e precede as coisas materiais; Tese 2: espaço possui realidade absoluta e transcende as coisas materiais. Num primeiro momento, alguém poderia pensar, que ambas as teses são diretamente autorizadas pela abordagem substancialista, segundo a qual o espaço é um receptáculo absoluto para objetos e eventos físicos (ao contrário da visão relacional, segundo a qual o espaço só existe como uma relação potencial ou real entre corpos físicos). Contra essa alegação, Martin Carrier [1992] defende a visão de que a posição de Kant no período Crítico é melhor caracterizada como uma *teoria relativa do espaço absoluto*, que se diferencia radicalmente de ambas as abordagens substancialista de Newton e relativista de Leibniz. Nesse sentido, a Tese 1 e a Tese 2 não são equivalentes, e somente a segunda é diretamente derivada da visão substancialista do espaço. No caso do texto pré-crítico *Direções no espaço*, Kant é absolutamente explícito sobre a primeira tese. A segunda tese, de todo modo, é mais o resultado da interpretação dos comentadores do que uma expressão da posição de Kant. (Kauark-Leite, 2017, p. 178).

Isso está em consonância com o fato de que, ao afirmar a realidade do espaço absoluto, Kant não está comprometido com a tese de que o espaço possua realidade objetiva que transcenda os objetos empíricos, no sentido ontológico e carregado do termo. Se tomarmos o texto apresentado em 1768 em conjunção com a teoria da idealidade transcendental do espaço e do tempo, essa realidade do espaço absoluto pode ser melhor interpretada como uma realidade *subjetiva*.

com o tempo e o movimento absolutos. Leibniz defendeu uma concepção do espaço, do tempo e do movimento relativos, contribuindo para a constituição de um dos debates filosóficos mais acalorados de todos os tempos.” (Beckenkamp, 2018, p. 53).

Para traçarmos o argumento de que a noção de espaço fornecida por Kant em 1768 já possui os elementos necessários para a denominação de condição epistêmica da percepção, analisaremos então o que diz o pequeno ensaio. Já no primeiro parágrafo de *Direções no espaço* Kant afirma sua intenção em apresentar o fundamento filosófico que sustenta a nossa habilidade de distinção de direções no espaço. Para tanto, localizar um objeto no espaço pressupõe a própria habilidade de se orientar em relação a ele. Desse modo, Kant apresenta que a habilidade da distinção de *direções* no espaço possui duas exigências: (a) a referência a um espaço universal absoluto, pensado como unidade e independente das partes extensas dos objetos e (b) a anterioridade do espaço como condição de apreensão da própria direcionalidade.

Nesse sentido, o autor evidencia a necessária diferença entre as noções de “posição” de partes do espaço e de “direção” da orientação em relação a essas partes. O problema encontrado por Kant é que o conceito de Leibniz⁶ de espaço relativo pode ser suficiente apenas para a definição de “posição”, mas é insuficiente para abarcar a noção de “direção” da sua orientação. Para satisfazer a exigência de (a), o autor sustenta que o espaço absoluto possui realidade própria independentemente da extensão do espaço relativo do objeto. Conforme ele próprio diz:

Pois as posições das partes do espaço nas suas relações recíprocas pressupõem a direção para a qual estão ordenadas em tal relação, e, num entendimento mais abstrato, a direção não consiste na relação de uma coisa no espaço com outra – o que é propriamente o conceito de posição –, mas na relação do sistema dessas posições com o espaço universal absoluto. Em tudo que seja extenso, a posição de suas partes umas em relação às outras pode ser conhecida suficientemente pela consideração da própria coisa extensa; mas a direção para a qual essa ordenação das partes está orientada refere-se ao espaço fora dela, e na verdade não aos seus lugares, pois isso nada mais seria do que a posição das partes mesmas em uma relação externa, mas sim ao espaço universal como uma unidade, do qual cada extensão tem de ser vista como uma parte. (GUGR, AA 02: 377-378, grifo nosso)

⁶ Em resumo, o conceito de espaço de Leibniz é relativo porque ele considera as noções de situação (*situs*) e de lugar (*locus*) como abstrações. Além disso, ele estabelece a noção de congruência a partir da combinação entre similaridade e igualdade, de modo que dois corpos são iguais se possuem o mesmo tamanho e similares se possuem a mesma forma. Assim, se duas figuras forem iguais e similares, elas ocupam o mesmo espaço e por isso, Leibniz conclui que elas são congruentes. O argumento de Kant das contrapartes incongruentes mostra como duas mãos, direita e esquerda, correspondem aos preceitos de Leibniz de similaridade e igualdade em termos de tamanho e forma, mas ainda assim são incongruentes.

A distinção entre *posição* e *direção* que Kant relata nesse trecho já enuncia a preocupação em tornar claro que a noção de espaço abarca não só a percepção dos objetos externos ao sujeito, como também a habilidade do sujeito de localizar a direção em relação aos objetos. O *insight* kantiano de que “as posições das partes do espaço nas suas relações recíprocas pressupõem a direção para a qual estão ordenadas em tal relação”, conforme destacado na citação acima, já anuncia a relação presente entre a realidade do espaço absoluto e a pressuposta perspectiva em primeira pessoa a partir do corpo do sujeito. Além disso, Kant também já enuncia que perceber objetos no espaço envolve não só a percepção da posição do objeto em um lugar específico no espaço, mas também a direção do objeto em relação ao *espaço universal como uma unidade*.

Para satisfazer a exigência de (b), nos parágrafos seguintes Kant recorre a fatos cognitivos empiricamente verificáveis. Tais fatos expressam a ênfase que ele concebe à perspectiva incorporada da dimensão espacial, a saber:

I) o fato de que nós só conseguimos discernir sobre as direções no espaço a partir da relação dos três planos de interseção que definem as três dimensões de nosso corpo, possibilitando a distinção entre “direita” e “esquerda”; “à frente” e “atrás”, “acima” e “abaixo”. Nota-se aqui a relação entre “conhecer mediante os sentidos” e a relação com a habilidade de distinção de direções no espaço. Segundo o autor:

Uma vez que conhecemos, mediante os sentidos, tudo o que está fora de nós somente na medida em que se encontra em relação conosco, não é de estranhar que para gerar o primeiro fundamento do conceito de direções no espaço, partamos da relação destes planos de interseção com nosso corpo. O plano perpendicular ao comprimento de nosso corpo chama-se, em relação a nós, horizontal; e esse plano horizontal dá ensejo à distinção das direções que designamos por *acima* e *abaixo*. Sobre este plano podem estar dois outros, perpendiculares e cruzando-se igualmente em ângulos retos, de modo que o comprimento do corpo humano é pensado na linha de interseção. Um destes planos verticais divide o corpo em duas metades exteriormente similares e dá o fundamento da distinção entre o lado *direito* e o *esquerdo*; o outro, que lhe é perpendicular, faz com que possamos ter o conceito de lado de *frente* e de *trás*. (GUGR, AA 02: 378-379)

II) a característica de enantiomorfismo, que significa a simetria exata entre dois objetos que não podem se sobrepor, como a imagem de um objeto formada no espelho, é abordada por Kant sob o nome de *contrapartes incongruentes*. A partir do argumento das contrapartes incongruentes, Kant pretende mostrar que há uma diferença irreduzível entre as posições das partes de um corpo e a orientação espacial dessas mesmas partes. Muitos exemplos empíricos são considerados pelo autor ao longo do texto, como o nascer do sol, a direção de crescimento dos cabelos no topo da cabeça, caracóis, a direção dos ventos, a direção da escrita de um texto, roscas de parafusos, um sapato esquerdo que não pode caber em um pé direito, lúpulos, mãos humanas e triângulos esféricos em hemisférios opostos. No entanto, vejamos o exemplo mais notável sob o qual ele designa o título do que é uma *contrapartida incongruente*:

Temos, porém, o exemplo mais comum e claro [disso] nos membros do corpo humano, que são ordenados simetricamente no plano vertical do mesmo. A mão direita é similar e igual à esquerda, e se olharmos apenas para uma delas isoladamente, para a proporção e posição recíproca das partes e para a grandeza do todo, uma descrição completa de uma também tem de valer inteiramente para a outra. (...) tome-se um corpo que não seja composto de duas metades ordenadas simetricamente de acordo com um plano de intersecção único, como uma *mão humana*. Baixem-se de todos os pontos de sua superfície linhas perpendiculares a um quadro colocado em frente, e prolonguem-se as linhas do mesmo modo para trás numa distância equivalente à que há entre os pontos e o quadro; desse modo, os pontos finais da linha assim prolongada constituem (se forem ligados) a superfície de uma forma corpórea que é a contrapartida incongruente da precedente; isto é, se a mão dada é direita, então sua contrapartida é uma [mão] esquerda. A imagem de um objeto no espelho baseia-se nos mesmos fundamentos. (Kant, GUGR, AA 02: 382)

Nesse famoso exemplo, Kant apresenta a noção de simetria e a relaciona com a situação da percepção de enantiomorfismo, ou seja, percepção de contrapartes incongruentes no espaço. Se tomarmos o plano de intersecção vertical (imagina-se uma linha traçada da cabeça aos pés, que oponha o lado direito ao lado esquerdo) e seguirmos o procedimento sugerido por Kant, temos que cada ponto do corpo é duplicado por uma linha que parte perpendicularmente em direção aos

mesmos pontos no corpo respectivo. Feito o procedimento para todos os pontos, o que se espera, a princípio, é a formação de uma imagem congruente idêntica ao objeto copiado. O resultado, porém, é a contrapartida incongruente do corpo copiado. A explicação que Kant fornece é de que em qualquer parte do espaço em que a mão direita e a mão esquerda fossem posicionadas, elas sempre estariam orientadas a alguma direção. Nisso reside a característica irreduzível da orientação de um corpo no espaço que não cabe na descrição desse mesmo corpo segundo o exemplo.

Ao final da apresentação das provas empíricas, Kant extrai a conclusão de que nós somos capazes de “compreender a possibilidade de espaços completamente similares e iguais, e mesmo assim incongruentes” (Kant, GUGR, AA 02: 382). O fato constatado por Kant de que os corpos estão sempre voltados para uma certa direção nos leva à anterioridade epistêmica do espaço absoluto. A apreensão dessa direção, nos termos da percepção, contudo não pode ser feita pela mera descrição de como as partes do corpo posicionadas umas em relação às outras, mas somente pela distinção de direções no espaço.

O exemplo das contrapartes incongruentes possui, dessa forma, uma dupla função: uma, explícita, de demonstrar o estatuto epistêmico do espaço absoluto. Outra, implícita, de demonstrar que a intuição sensitiva do espaço é pressuposta para a possibilidade de localização de objetos no espaço direcionalmente. Nesse sentido, a habilidade de distinção de duas contrapartidas incongruentes, como uma mão e sua imagem no espelho, por exemplo, pressupõe a ideia regulativa do espaço absoluto, que por sua vez pressupõe a habilidade de orientação de si mesmo em relação aos objetos no espaço. Esta segunda pressuposição se torna mais clara em relação às contrapartes incongruentes quando esse exemplo é recuperado na *Dissertação de 1770*. Nessa perspectiva, o argumento das contrapartes incongruentes já contém alguns dos elementos fundamentais da teoria da intuição pura do espaço, mesmo que ainda não lapidados completamente segundo a terminologia sistemática do projeto crítico kantiano.

Diferentemente da apresentação implícita dos argumentos em *Direções no espaço*, na *Dissertação de 1770*, Kant já declara explicitamente que o espaço deve ser entendido como forma da intuição ou intuição pura da sensibilidade e não como um conceito. Esse é, declaradamente, o anúncio, já em 1770, da tese fundamental da idealidade do espaço no sentido crítico do termo: espaço como uma condição *a priori* de possibilidade da percepção dos objetos

externos. Para exemplificar a relevância da condição da aprioridade, Kant recorre, novamente, ao argumento das contrapartes incongruentes e este se torna uma peça chave para a validação da doutrina kantiana da idealidade transcendental do espaço. Como podemos ver,

O que em um espaço dado se estende para uma região e o que se volta para a oposta não pode ser descrito discursivamente ou reduzido a notas características do entendimento [características intelectuais] por nenhuma acuidade da mente; e, assim, em sólidos perfeitamente similares e iguais, mas incongruentes, de cujo gênero são a mão esquerda e a direita (na medida em que são concebidas somente segundo a extensão) ou triângulos esféricos de dois hemisférios opostos, há uma diversidade, em virtude da qual é impossível que os limites da extensão deles coincidam, ainda que possam substituir-se um ao outro em tudo o que se pode exprimir com notas características inteligíveis à mente através da linguagem; **por isso, é aqui manifesto que só por alguma intuição pura a diversidade, a saber, a incongruência, pode ser notada.** (MSI, AA 02: 403, grifo nosso).

Os exemplos apresentados no argumento das contrapartes incongruentes são convocados também nos *Prolegômenos*, apresentados no §13 sob a forma do “paradoxo da incongruência”. A solução desse paradoxo se encontra, portanto, na tese da idealidade transcendental do espaço:

Que pode ser mais semelhante à minha mão ou minha orelha, e mais igual em todas as suas partes que sua imagem no espelho? E, no entanto, não posso colocar essa mão tal como vista no espelho do lugar de seu original, pois se este era uma mão direita, aquela no espelho é uma mão esquerda, e a imagem da orelha direita é uma orelha esquerda que de nenhum modo pode substituir-se à primeira. Ora, não há aqui quaisquer diferenças intrínsecas que o entendimento pudesse chegar a pensar, e, contudo, as diferenças são internas, tanto quanto mostram os sentidos, pois a mão esquerda não pode dispor-se nos mesmos contornos que a primeira (não podem ser feitas congruentes), apesar de toda igualdade e semelhança recíprocas; a luva de uma mão não pode ser usada na outra. Qual é então a solução? Esses objetos não são representações das coisas tais como são em si mesmas e tais como o puro entendimento as conheceria, mas intuições sensoriais, isto é, aparecimentos, cuja possibilidade repousa na relação entre certas coisas, em si mesmas desconhecidas, e algo mais, a saber, nossa sensibilidade. Ora, o espaço é a forma da intuição externa dessa sensibilidade, e a determinação interna de qualquer espaço só é

possível pela determinação de sua relação externa com o espaço como um todo do qual ele é parte. (...) Por isso não podemos tornar inteligível a diferença entre coisas similares e iguais, mas incongruentes (por exemplo, duas hélices torcidas em direções opostas), mediante nenhum conceito, mas apenas pela relação com a mão esquerda e direita, que se refere imediatamente à intuição. (Prol, AA 04: 287)

Assim, se em *Direções no espaço*, Kant utiliza o argumento das contrapartes incongruentes para argumentar pela anterioridade do espaço ainda sem explicitar seu caráter intuitivo, na *Dissertação de 1770*, ele utiliza o argumento para afirmar que a representação do espaço é essencialmente intuitiva, o que explicita seu caráter ideal e não conceitual. Nesses termos, a intuição do espaço representa aquilo que “não pode ser descrito discursivamente ou reduzido a notas características do entendimento [características intelectuais] por nenhuma acuidade da mente”. Nos *Prolegômenos*, que é publicado após a primeira *Crítica*, o argumento das contrapartes incongruentes é utilizado para provar que espaço e tempo são transcendentemente ideais. Desse passo a passo do argumento, inferimos que o argumento das contrapartes incongruentes afirma a dimensão fundamental, originária e subjetiva da representação do espaço como intuição *a priori* não conceitual que condiciona a possibilidade da percepção de certas características dos objetos no espaço que não podem ser reduzidas às representações conceituais, no sentido kantiano do termo. A intuição sensível do espaço já apresenta nesse argumento algumas das características que lhe são intrínsecas, como a relação com os sentidos e a propriocepção, visto que para que a percepção da direção dos objetos no espaço seja possível, é preciso localizar habilmente a direção do próprio corpo em relação a eles.

Alguns autores⁷, porém, além de fornecerem uma interpretação da posição de Kant em 1768 que concorde com o caráter ontológico do espaço absoluto, similar à noção newtoniana, afirmam que o argumento das contrapartes incongruentes não contribui para a teoria da idealidade transcendental do espaço, dizendo que a definição de espaço absoluto é abandonada por Kant em detrimento do idealismo transcendental. A interpretação do argumento que seguimos aqui contribui na dissolução dessa incompatibilidade entre as noções de espaço apresentadas nas *Direções no espaço* e as posteriores.

⁷ Como, por exemplo, Severo, 2005, p. 30; Beckenkamp, 2018, p. 52-57.

Isso posto, entendemos que o argumento das contrapartes incongruentes demonstra que nossa representação pura do espaço introduz uma dimensão egocentricamente centrada de orientação, representada pela intuição sensível⁸. A conclusão que Kant chega em 1768 abre caminho para que a própria sensibilidade seja uma fonte de conhecimento, conforme será estabelecido posteriormente na *Dissertação de 1770* e mantido na *Crítica da Razão Pura*⁹.

1.2.2. A IDEALIDADE TRANSCENDENTAL NA *DISSERTAÇÃO INAUGURAL DE 1770*

O texto intitulado *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível* ou *Dissertação de 1770* é o texto pré-crítico no qual, habitualmente, considera-se ter sido exposta pela primeira vez a tese principal da doutrina da idealidade transcendental do espaço e do tempo que, posteriormente, é desenvolvida integralmente na *Crítica da Razão Pura*. Por isso, muitos autores consideram a *Dissertação* como a virada crítica de Kant, ou o início do projeto crítico propriamente dito. Nosso propósito, nesta seção, é analisar os elementos do espaço que aparecem na *Dissertação* e já revelam a originalidade das teses filosóficas propostas por Kant sobre o espaço. Desse modo, segundo Seneda (2013, p. 482), temos pelo menos três proposições fundamentais da idealidade transcendental do espaço que estruturam a “Estética Transcendental” e que já aparecem na *Dissertação*, a saber:

- i) A irredutibilidade da sensibilidade ao intelecto¹⁰;

⁸ Ver Hanna, 2016, p. 99-115.

⁹ “Designo por Estética Transcendental uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*. Tem que haver, pois, uma tal ciência, que constitui a primeira parte da teoria transcendental dos elementos, em contraposição à que contém os princípios do pensamento puro e que denominará lógica transcendental” (KrV, A 21/B 35).

¹⁰ A interpretação da irredutibilidade da sensibilidade ao intelecto, no entanto, encontra-se em disputa até hoje entre os comentadores. Como exemplo disso, temos o debate entre Longuenesse (1998, p. 91) e Fichant (1997, p. 21-48) que versa sobre a questão de se a unidade da intuição é dada ou construída. Pela leitura sensibílica de Fichant, a unidade da intuição já é dada, o que torna significativa a estratégia (consciente) de Kant de separar as faculdades entre sensibilidade e entendimento. Pela leitura intelectualista de Longuenesse, a unidade da intuição é construída, no sentido de ser submetida às sínteses intelectuais. Essa leitura supõe um descompasso entre a Estética e Analítica, e defende a primazia desta última sobre a primeira. A Estética, por essa leitura, é comumente descartada como uma mera reprodução dos argumentos da *Dissertação de 1770*. Um resumo bem elaborado desse debate pode ser encontrado em Licht dos Santos (2012). McLearn (2016, p. 172) propõe que o debate entre conceitualistas e não conceitualistas kantianos pode ser reformulado, respectivamente, nos termos do debate entre intelectualistas e sensibílicos, de modo que uma posição não conceitualista também corrobora com a interpretação da irredutibilidade da sensibilidade ao intelecto.

- ii) A postulação da constituição subjetiva do espaço;
- iii) A separação entre as noções de espaço como forma da sensibilidade e espaço geométrico.

Por apresentar essas três teses, a *Dissertação* é considerada como a virada crítica de Kant, uma vez que elas expressam a idealidade transcendental do espaço e do tempo. Essa expressão se dá por já apresentarem as características fundamentais do espaço e do tempo que ensejam as construções da matemática e a aprioridade do espaço como realidade subjetiva e originária de toda representação de objetos perceptuais. Assim, para compreender de que modo essas três teses já aparecem na *Dissertação*, comecemos pela análise das seguintes passagens:

O conhecimento, na medida em que é submetido às leis da sensibilidade, é sensitivo, na medida em que é sujeito às leis da inteligência, é intelectual ou racional. (Kant, MSI, AA 02: 392).

Eis, assim, os dois princípios do conhecimento sensitivo [espaço e tempo] que não são, como no que é intelectual (*in intellectualibus*), conceitos gerais, mas intuições singulares e, no entanto, puras. (Kant, MSI, AA 02:405)

Nesse texto, Kant já prenuncia as duas faculdades de conhecimento que acompanharão todo o projeto crítico em seguida, contudo, com algumas alterações entre o texto de 1770 e a formulação na primeira *Crítica*. Diante disso, a primeira distinção dentre as mais relevantes que Kant contempla já na *Dissertação* se faz entre as noções de sensibilidade e intelecto. A sensibilidade é uma noção que Kant mantém sem variações da *Dissertação* à *Estética* e é caracterizada como a “receptividade de um sujeito, pela qual é possível que o estado representativo dele seja afetado de certo modo pela presença de algum objeto” (MSI, AA 02: 392). Dessa forma, a sensibilidade produz representações *in concreto*, ou seja, uma representação não conceitual, mas, ainda assim, dotada de um tipo de cognição. Esta cognição sujeita às leis da sensibilidade é denominado por Kant como “conhecimento sensitivo”. Na primeira *Crítica*, Kant disserta acerca da sensibilidade como “a capacidade de receber representações através do modo como somos afetados por objetos (...). Os objetos nos são *dados*, assim, por meio da sensibilidade, e apenas ela nos fornece *intuições*” (KrV B33). De modo tal que, o objeto sensível nada mais é do que o objeto da sensibilidade.

Em contrapartida, a noção de entendimento sofre modificações até ser definida da forma como é apresentada na Estética Transcendental. Inicialmente, na *Dissertação de 1770*, Kant propõe a noção de intelecto, inteligência ou racionalidade, que é “a faculdade de um sujeito, pela qual ele tem o poder de representar o que, em virtude de sua qualidade, não pode cair-lhe nos sentidos” (MSI, AA 02: 392). De tal modo que, o objeto inteligível nada mais é do que o objeto que só pode ser acessado pela faculdade intelectual, nunca pelos sentidos. Dessa maneira, o intelecto permite uma composição geral do todo via representações *in abstracto*, ou seja, representações conceituais universais. Kant adere à classificação do objeto inteligível enquanto *númeno* e o conhecimento sujeito às leis do intelecto, enquanto conhecimento intelectual ou racional.

No entanto, é evidente como Kant enfatiza a necessidade da sensibilidade também como fonte de conhecimento, e não apenas o entendimento. Desse modo, o autor afirma a constituição subjetiva e sensível da constituição do espaço, como mostram as passagens a seguir:

O conceito de espaço não é abstraído de sensações externas. Pois não se pode conceber algo como posto exterior a mim a não ser representando-o como em um lugar diverso daquele em que eu próprio estou, nem as coisas como exteriores umas às outras a não ser colocando-as em lugares diversos do espaço. Portanto, a possibilidade de percepções externas, como tais, supõe o conceito de espaço, não o cria. (MSI, AA 02: 402).

O conceito de espaço é representação singular que compreende tudo em si, não uma noção abstrata e comum que contém tudo sob si. (...) O conceito de espaço é, assim, intuição pura, visto que é conceito singular, não constituído por sensações, mas forma fundamental de toda sensação externa. (MSI AA 02: 402).

Como representações da faculdade da sensibilidade, Kant argumenta que o espaço e o tempo não são nem derivados das sensações externas, nem conceitos discursivos gerais do entendimento, nem algo real ou objetivo, externo ao sujeito, mas ao contrário: o espaço o tempo são intuições puras, subjetivas e ideais, e como tais, são formas fundamentais das intuições empíricas e do conhecimento perceptual.

Ainda no curso do argumento da aprioridade do espaço, Kant pretende mostrar que as propriedades geométricas do espaço não são representadas apenas pelo intelecto. Mais do que

isso, algumas propriedades, como a incongruência de determinados corpos físicos, não podem ser apreendidas pelo intelecto, mas somente pela intuição – como mostramos na apresentação do argumento das contrapartes incongruentes. Assim, somente por meio da representação do espaço que elas podem ser exibidas, o que se conclui assim na irreduzibilidade da sensibilidade em relação ao intelecto. A representação do espaço é, desse modo, *necessária e a priori*, o que possui implicações diretas no conceito de espaço geométrico:

No mais, a geometria não demonstra suas proposições universais ao pensar o objeto mediante um conceito universal, o que ocorre nas coisas racionais, mas ao pô-lo sob os olhos, mediante uma intuição singular, o que ocorre com o que pertence aos sentidos (MSI, AA 02: 403).

É notório o esforço epistemológico em favor do espaço como intuição sensível, de modo que certas características dos objetos empíricos só podem ser apreendidas quando se situa tais objetos sob as condições da sensibilidade. Disso, segue-se diretamente da tentativa de Kant de mostrar que certas relações, como a orientação da posição no espaço e as relações entre os objetos geométricos, só se tornam apreensíveis por meio da intuição pura do espaço. Se isso estava apenas implícito em *Direções no espaço*, na *Dissertação de 1770* é agora explícito.

Assim, é preciso destacar ainda, mais um esforço de Kant de se distanciar das posições de Leibniz e de Newton sobre o espaço. Kant procura atacar a visão

[d]aqueles que defendem a realidade do espaço, ou o concebem, para si, como um *receptáculo* imenso e *absoluto* das coisas possíveis [Newton], (...) ou propugnam que ele é a própria relação das coisas existentes [Leibniz] (...) (MSI, AA 02: 403).

É evidente a intenção de Kant em se distanciar da noção de *realidade absoluta* do espaço cuja determinação do mesmo é ontológica ou relativa, o que contribui substantivamente para nossa leitura de conferir o estatuto de condição epistêmica subjetiva para o espaço, que agora na *Dissertação de 1770*, apenas dois anos depois da publicação de *Direções no espaço*, se apresenta de modo explícito: “o espaço não é algo subjetivo e real, nem substância, nem acidente, nem relação; mas é algo subjetivo e ideal (...)” (MSI, AA 02:403).

A função da transcendentalidade do espaço é o que garante a segurança apodítica da possibilidade da matemática. É pelo conceito de espaço geométrico, síntese entre a forma pura da

sensibilidade e conceito puro do entendimento, que as construções geométricas possuem validade universal e necessária. A afirmação de Kant de que o espaço é uma representação pura é feita não apenas para enfatizar sua aprioridade, mas para observar as consequências epistemológicas de assegurar a validade objetiva da geometria. Disso se segue que as construções geométricas não são contingentes nem relativas, mas universais e necessárias. Na *Dissertação de 1770*, desse modo, Kant demonstra como a noção de espaço geométrico também é submetida à noção de espaço como forma pura da intuição sensível.

1.2.3. O ESPAÇO E O TEMPO COMO FORMAS PURAS NÃO CONCEITUAIS DA INTUIÇÃO

Kant apresenta, tanto na exposição metafísica quanto na exposição transcendental da Estética Transcendental, argumentos em defesa da idealidade transcendental do espaço e do tempo. Para tanto, ele deve primeiro mostrar que suas representações pertencem à forma da intuição como constituição subjetiva da sensibilidade. Assim, na exposição metafísica, Kant pretende demonstrar aquilo que pode ser explicitado *a priori* sobre as noções de espaço e tempo, para então, na exposição transcendental, demonstrar como espaço e tempo podem ser condições de possibilidade de um conhecimento *a priori* objetivo, como na geometria e na física.

Assim, os argumentos referentes à aprioridade¹¹ do espaço na exposição metafísica dizem que “o espaço não é um conceito empírico que tenha sido derivado de experiências externas” e que “o espaço é uma representação necessária *a priori* que serve de fundamento a todas as intuições externas” (KrV, A23/B38). Muito próximo à conclusão do argumento da anterioridade do espaço apresentado em 1770, Kant afirma que para ser possível a representação de objetos externos e suas posições, a própria “representação do espaço já tem de servir-lhes de fundamento” (KrV, A23/B38). Nesse sentido, a representação do espaço é o que torna possível a experiência real de fenômenos externos, e não o contrário, isto é, a noção de espaço não é derivada da extensão dos objetos. Dessa maneira, o autor expressa aqui o espaço como condição de possibilidade da percepção dos objetos como distintos do próprio sujeito que os percebe. De

¹¹ Aqui, nos referimos aos argumentos numerados por 1. e 2. do §2 da exposição metafísica do espaço, conhecidos na literatura como os argumentos da aprioridade do espaço. Ver Seneda, 2013, p. 483-485 e Allison, 2004, p. 82-90.

modo que o sujeito percebe que ele se distingue dos objetos externos e estes se distinguem uns dos outros em função da representação fundamental do espaço. Em suas palavras:

Pois para que certas sensações sejam referidas a algo fora de mim (i. e., a algo em um outro lugar do espaço que não aquele em que me encontro), e para que, do mesmo modo, eu as possa representar como externas umas ao lado das outras, portanto, não só diferentes, mas como em diferentes lugares, para isso a representação do espaço já tem de servir-lhes de fundamento. (KrV, A23/B38).

Assim, os argumentos da aprioridade do espaço também expressam a condição necessária ao sujeito para a percepção de diferentes objetos dispostos no espaço. Devemos ressaltar que relevância do argumento da aprioridade do espaço e do tempo se manifesta no fato de que tais formas necessária e subjetivamente *a priori* constituem parte da validade objetiva de conhecimentos que abarcam conteúdos tanto conceituais quanto não conceituais¹². Nessa perspectiva, os argumentos referentes a aprioridade do tempo afirmam que:

O tempo não é um conceito empírico que tenha sido derivado de alguma experiência. Pois a simultaneidade e a sucessão não se apresentariam à percepção caso a representação do tempo não lhes servisse *a priori* de fundamento. (KrV, A30/B46).

O tempo é uma representação necessária que serve de fundamento a todas as intuições. (KrV, A31/B46).

Nessa necessidade *a priori* se funda também a possibilidade de princípios apodícticos das relações do tempo, ou axiomas do tempo em geral. Ele tem apenas uma dimensão: tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos (assim como diferentes espaços não são sucessivos, mas simultâneos). (KrV, A31/B47).

A função desses argumentos é mostrar que a possibilidade evidente de percepção da sucessividade e da simultaneidade só ocorre se a própria representação do tempo for pressuposta na experiência. Kant já havia apresentado esse mesmo argumento na *Dissertação de 1770*, no qual ele afirma, como exemplo da necessidade *a priori* do tempo, que o princípio da não contradição só possui fundamento se os juízos A e não A forem pensados simultaneamente; em tempos diferentes é perfeitamente possível que ambos sejam verdadeiros (MSI AA:02, 401).

12 Ver Seneda, 2013, p. 485; Hanna, 2001, p. 306-328; Birrer, 2016, p. 2-13; McLearn, 2014, p. 2-5.

Dessa maneira, qualquer referência a objetos localizados no espaço e no tempo “fora de nós” numa experiência, já deve pressupor as representações espaçotemporais. A habilidade de distinguir os objetos na percepção externa já pressupõe as representações do espaço e do tempo. Diferentemente da habilidade de distinção entre sensações empíricas, a habilidade de distinguir objetos um do outro e de nós mesmos não é derivada da experiência, mas é pressuposta para que a experiência ocorra. É nesse sentido, portanto, que Kant apresenta a aprioridade do espaço e do tempo como condições epistêmicas da percepção¹³.

Os próximos argumentos¹⁴ da exposição metafísica apresentam as noções de espaço e tempo como próprios de uma teoria da intuição. A estratégia de Kant para mostrar que o espaço (e também, o tempo) é uma intuição é feita em oposição ao que configura um conceito. Em suas palavras: “o espaço não é um conceito discursivo ou, como se costuma dizer, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas sim uma intuição pura” (KrV, A24/B39); e “[a] representação originária do espaço, portanto, é uma *intuição a priori*, e não *um conceito*”. (KrV, A25/B39-40, grifo nosso). Segundo Allison¹⁵, Kant distancia as representações intuitivas do espaço e do tempo da dimensão conceitual, porque, para ele, um conceito possui forma lógica complexa que envolve tanto generalidade, quanto discursividade. Características essas que são opostas às características referenciais da intuição empírica. Em uma seção acrescida especialmente à edição B da *Crítica da Razão Pura*, Kant desenvolve a Exposição Transcendental dos “conceitos” de espaço e tempo. A necessidade da exposição transcendental é, para ele, “a elucidação de um princípio a partir do qual se pode discernir a possibilidade de outros conhecimentos *a priori*” (KrV, A25/B40). Nesse sentido, na exposição transcendental, Kant afirma o espaço e o tempo como condições de possibilidade para conhecimentos *a priori* que dependam diretamente de suas relações, explícitas na exposição metafísica. A importância da transcendentalidade do espaço e do tempo consiste em colocá-los como condições de possibilidade de conhecimentos sintéticos *a priori*. Como, por exemplo, construções da aritmética, da geometria e da física e podem ter a garantia da validade universal e necessária de seus conhecimentos desde que a representação que os fundamente seja *a priori*.

13 Ver Allison, 2004, p. 86.

14 Aqui, referimo-nos aos itens 3. e 4. do §2 sobre a exposição metafísica do espaço. Ver Allison, 2004, p. 90-98.

15 Ver Allison, 2004, p. 92-94.

A partir disso, as conclusões que se seguem das exposições são expressas na tese da idealidade transcendental do espaço e do tempo. É evidente aqui a distância que o autor quer estabelecer entre as noções de espaço e tempo como condições subjetivas e ideais da experiência sensível, da noção confusamente estabelecida (por Newton, por exemplo) de que o espaço e o tempo possuiriam estatuto ontológico ou seriam coisas em si mesmas. Outro ponto importante é que a sensibilidade é o que garante nosso ponto de vista como ser humano, em contraposição ao ponto de vista divino, sendo a condição de possibilidade da experiência. Kant afirma que não é possível fazer do espaço e do tempo condições de possibilidade dos objetos mesmos, mas apenas da experiência, ou seja, da possibilidade de percebermos os objetos. Desse modo, Kant afirma a realidade empírica do espaço e do tempo aliada a idealidade transcendental do espaço e do tempo:

Com relação a tudo aquilo que pode ser apresentado a nós como objeto podemos afirmar *a realidade empírica* e a **idealidade transcendental do espaço**, i. e., que ele nada é tão logo abandonemos a condição de possibilidade de toda experiência e o tomemos como algo que serve de fundamento às coisas em si mesmas. (KrV B44, grifo em negrito do autor, em itálico nosso).

(...) **a idealidade transcendental do tempo**, segundo a qual ele não é absolutamente nada se feita abstração das condições subjetivas da intuição sensível, e não pode ser contado entre os objetos em si mesmos (desconsiderada a sua relação à nossa intuição) nem como subsistente nem como inerente. (KrV B52).

A grande jogada de Kant, ao afirmar a realidade empírica e a idealidade transcendental do tempo e do espaço, consiste em exprimir as condições necessárias para nosso acesso aos fenômenos na medida em que estes possuem validade objetiva por serem *objetos de nossos sentidos* (KrV, A34-35/B51-52). Desse modo, entendemos que a tese da idealidade transcendental do espaço e do tempo constitui a parte que fundamenta o caráter referencial da intuição e que confere a validade objetiva, no que se refere à sensibilidade, do nosso conhecimento empírico e objetivo do mundo. Aliado aos conceitos puros do entendimento, a doutrina do idealismo transcendental defende que nosso conhecimento empírico e objetivo do mundo só é possível dada a estrutura *a priori* da nossa cognição. O objeto que nos é dado na intuição é submetido assim às condições epistêmicas, sensíveis e intelectuais, de nosso acesso às coisas.

No entanto, nosso interesse nesta dissertação se restringe ao papel da intuição na construção do conhecimento. Em função disso, dedicamos uma atenção especial ao famoso texto da “Refutação do Idealismo”, incorporado à edição B da *Crítica da Razão Pura*. Segundo Hanna (2006, p. 37-39) é por meio da Refutação do Idealismo que Kant prova ser possível a existência da realidade externa, fora dos próprios estados mentais conscientes de um sujeito, dadas as características da faculdade da sensibilidade. Apresentaremos a Refutação do Idealismo, portanto, como uma confirmação da idealidade transcendental do espaço e do tempo.

1.3. A REFUTAÇÃO DO IDEALISMO

A aprioridade do espaço e do tempo afirmada na exposição metafísica possibilita a consideração da idealidade transcendental dos mesmos. Nisso consiste as condições epistêmicas da sensibilidade: as condições que possibilitam nossa habilidade de discernir objetos reais no espaço e no tempo. Para isso é preciso pressupor o espaço e o tempo como subjetivamente reais e também a realidade dos objetos independente da mente, no sentido de evitar as posições dogmáticas ou céticas sobre o mundo. A demonstração da nossa capacidade de perceber objetos reais no espaço e no tempo é feita nas exposições da Estética Transcendental. Já a prova da realidade dos objetos externos cuja existência é independente da mente é feita na Refutação do Idealismo (KrV, B274-279).

A Refutação do Idealismo, evidentemente, não se trata de uma auto-refutação, isto é, não se trata de refutar toda e qualquer forma de idealismo. A proposta kantiana é traçar a melhor explicação que envolva os elementos necessários para que não se “perca o mundo”, como no caso do idealismo empírico dogmático de Berkeley, nem que se derive o mundo a partir do sujeito, como no caso do idealismo problemático de Descartes e nem que se dê um primado ontológico aos objetos externos, como no realismo transcendental. O que Kant propõe é uma via média: afirmar o realismo empírico e o idealismo transcendental de modo a estabelecer a relação epistêmica mais coerente entre sujeito e objeto. O que chamamos de “mais coerente”, nesse sentido, se refere à negação de Kant em relação aos dois tipos de idealismo e em relação ao realismo transcendental. Por meio dessas negativas, Kant estrutura sua Refutação do Idealismo

como forma de afirmação da sua doutrina do idealismo transcendental. Vale lembrar que Kant pretende afirmar o realismo empírico junto à tese do idealismo transcendental.

O realista transcendental, genericamente, considera que coisas como o espaço e o tempo são ontologicamente reais, no sentido de serem coisas em si mesmas independentemente de nossa experiência. Desse modo, espaço e tempo teriam uma realidade absoluta assim como as coisas em si mesmas. Conforme a interpretação que seguimos aqui, podemos afirmar que Kant já começara a se distanciar da ideia de realidade absoluta do espaço desde 1768. Na edição A da primeira *Crítica*, contanto, ele já o faz explicitamente:

A esse idealismo [transcendental] se opõe um realismo transcendental, que considera o espaço e o tempo como algo dado em si (independente de nossa sensibilidade). O realista transcendental, portanto, se representa os fenômenos externos (caso se admita sua realidade) como coisas em si mesmas que existem independentemente de nós e de nossa sensibilidade e, portanto, estariam fora de nós mesmo segundo os conceitos puros do entendimento. (KrV A 369).

Essa tese pode ser assumida pelo idealista material, se este considera possível derivar inferencialmente a partir da existência subjetiva do eu a existência dos objetos externos fora de sua própria mente. Assim, na Refutação do idealismo, para afirmar a doutrina do idealismo transcendental, Kant a contrapõe àquela do idealismo material. Este tipo de idealismo, conforme Kant o entende, compreende as teorias que de algum modo duvidam ou negam a existência real de objetos no espaço e do nosso conhecimento desses objetos. Segundo o idealista material, nós só temos acesso imediato (de modo não inferencial) à existência de nossos próprios estados mentais ordenados temporalmente e, por isso, a existência dos objetos fora de nós no espaço deve ser negada ou torna-se problemática. A refutação, por Kant, do idealismo material, desse modo, implica em refutar tanto o (a) idealismo dogmático de Berkeley quanto o (b) idealismo problemático de Descartes¹⁶.

O idealismo dogmático (a), que Kant identifica em Berkeley, diz que não é possível afirmarmos a existência real de objetos externos à nossa mente, ou seja, como existindo no espaço fora de nós. Os objetos de que temos conhecimento seriam meras imagens ou

16 Não entraremos no mérito da discussão exegética sobre a leitura de Kant das teorias de Berkeley e Descartes. Para essa discussão, ver Allison (1973; 2004); Stang (2016); Rego (2014).

representações na mente. Isso porque o idealismo de Berkeley afirmaria que a existência dos objetos no espaço fora de nós é algo falso ou impossível e que a existência dos objetos seria, para nós, meras imagens ou representações mentais sem uma ligação externa segura com a realidade própria das coisas. Kant considera que o idealismo dogmático de Berkeley é inevitável se o espaço é concebido como propriedade das coisas em si, uma vez que ele seria juntamente com todos os objetos nele contidos uma entidade não real. Contra isso, Kant diz que “já na Estética Transcendental, contudo, afastamos o fundamento desse idealismo” (KrV, B274). Tendo em vista a representação subjetiva do espaço como condição de possibilidade da experiência, pode-se afirmar a existência real dos objetos no espaço fora de nós. Isso porque “consciência empiricamente determinada de minha existência” prova por si só a “existência de objetos no espaço fora de mim” (KrV, B275).

O idealismo também chamado como problemático ou cartesiano (b) é considerado o real interlocutor a quem a Refutação do Idealismo se destina. Segundo esse idealismo, na medida em que a única certeza apodítica que é possível ter é a da existência do “eu”. Assim, o idealista cartesiano nega que é possível ter experiência imediata ou qualquer acesso imediato os objetos reais existentes fora de nós. Toda a existência externa dos objetos teria de ser derivada inferencialmente da mente, o que gera uma demonstração problemática de se provar a partir da existência do eu a realidade dos objetos no espaço.

A resposta de Kant consiste não em demonstrar a existência *tout court* dos objetos do mundo exterior, mas em provar que a “mera consciência de minha própria existência, empiricamente determinada, prova a existência dos objetos no espaço fora de mim” (KrV, B275)¹⁷. Essa resposta busca se desvencilhar de qualquer aproximação com toda expressão do idealismo material e configura também uma refutação ao ceticismo sobre o mundo exterior. Na medida em que a determinação da minha própria existência no tempo só é possível a partir da existência de objetos reais “fora de nós” no espaço. Nas palavras de Kant:

é certo que a representação: *eu sou*, que exprime a consciência que pode acompanhar todo o pensamento, é o que imediatamente contém em si a existência de um sujeito, mas não é ainda nenhum *conhecimento*, portanto, não é também nenhum conhecimento empírico, ou seja, nenhuma experiência; pois, para tanto se requer

17 Ver Almeida, (2013), p. 13-50.

uma intuição, além do pensamento existente, e aqui, intuição interna, com referência à qual, ou seja, ao tempo, o sujeito tem de ser determinado; para isso são exigidos absolutamente objetos exteriores; por conseguinte, a experiência interna só é possível mediatamente, e apenas através da experiência externa. (KrV, B277).

Segundo Rego (2014), o que Kant parece afirmar com clareza na Refutação do Idealismo, é que a doutrina do idealismo transcendental só possui consistência se houver a certeza dos objetos no mundo que seja *extra-representacional*, ou seja, objetos independentes da mente. De acordo com a tese dos dois aspectos, defendida por Allison¹⁸, fenômeno e coisa em si não são duas classes distintas de objetos, mas sim dois modos (ou dois aspectos) de retratar um único mundo de objetos externos a nós. A noção de fenômeno nada mais é que o objeto que está fora de nós, no sentido estrito, mostrando-se como tal para nós. Essa teoria fica ainda mais explícita quando Kant distingue, no parágrafo §22 da Dedução B, que “*Pensar* um objeto e *conhecer* um objeto não são a mesma coisa” (KrV, B 146). Nessa distinção, Kant afirma que a possibilidade de *conhecimento* é restrita ao âmbito dos objetos que podem ser dados à intuição. Ou seja, só é possível conhecer aquilo que é pode nos ser dado nas condições epistêmicas do espaço e do tempo. O objeto fora dessas condições, como coisa em si, pode ser, no entanto, atribuído à pensabilidade segundo as condições epistêmicas da faculdade do entendimento, isto é, segundo suas categorias ou conceitos puros.

A Refutação do Idealismo, desse modo, não pode ser um mero pretexto para a afirmação da doutrina do idealismo transcendental, mas antes, para que a própria argumentação do idealismo transcendental funcione, é preciso ter em vista que o que está em jogo na refutação dos dois tipos de idealismo material é que a existência real de objetos independentes da mente no espaço não é colocada em questão pelo idealismo transcendental. Garantir essa existência dos objetos no espaço distancia Kant do ceticismo ontológico, afirma seu realismo empírico e permite que o idealismo transcendental cumpra sua tarefa: demonstrar como é possível o conhecimento dos objetos enquanto fenômenos.

18 Ver Allison, 2004, p. 294-309 e Allais, 2009, p. 385.

1.4. A TEORIA DA INTUIÇÃO

Tendo em vista os nossos propósitos e o caminho argumentativo que temos trilhado, é preciso apresentar o que entendemos como a teoria cognitiva epistêmica da intuição de Kant. A necessidade de uma teoria da intuição é apresentada por Kant quando, a partir da *Dissertação de 1770*, ele vislumbra a possibilidade de uma via de conhecimento dos objetos que seria privilegiada: a possibilidade não apenas de se pensar, mas de se conhecer objetivamente os fenômenos. Assim, Kant diferencia entre conhecimento sensível e conhecimento discursivo, que posteriormente implica em uma divisão da mente em duas faculdades: a faculdade da sensibilidade, fonte do primeiro tipo de conhecimento, e a faculdade do entendimento, fonte do segundo. As intuições, próprias à faculdade da sensibilidade, são, desse modo, representações sensíveis que se distinguem das representações conceituais ou discursivas, próprias da faculdade do entendimento.

Assim, sobre a intuição, que é sempre sensível, Kant a divide em dois tipos: intuição pura e intuição empírica. Intuições empíricas são pensadas abstraindo-se tudo o que for conceitual no fenômeno, restando aquilo que é matéria da sensação. Intuições puras são aquelas nas quais se abstrai não apenas tudo que for conceitual, mas também tudo que for empírico no fenômeno. As intuições puras constituem, assim, as condições espaçotemporais de percepção do objeto. Nas palavras do autor:

O efeito de um objeto sobre a capacidade de representação, na medida em que somos por ele afetados é a *sensação*. A intuição que se relaciona ao objeto por meio da sensação é denominada *empírica*. (KrV, A 20/B 34)

Eu denomino *puras* (em sentido transcendental) todas as representações em que não se encontra nada que pertença à sensação. Assim, a forma pura das intuições sensíveis em geral, nas quais todo o diverso dos fenômenos é intuído em certas relações, será encontrada *a priori* na mente. Esta forma pura da sensibilidade também se denominará ela própria *intuição pura*. Se eu retiro da representação de um corpo, assim, aquilo que o entendimento nele pensa, como substância, força, divisibilidade etc., e também aquilo que nele pertence à sensação, como impenetrabilidade, dureza, cor, etc., ainda me resta algo dessa intuição empírica, a saber, extensão e figura. Estas pertencem à intuição pura, que, mesmo sem um objeto

real dos sentidos ou da sensação, tem lugar *a priori* na mente como uma mera forma da sensibilidade. (KrV, A 20/B34-35).

Dessa forma, as intuições são as únicas representações genuínas atribuídas à sensibilidade. As intuições puras, tidas como as representações sensíveis que não possuem nada de empírico (sensação ou matéria da intuição) ou de conceitual, são assim habilidades capazes de percepção da *extensão, figura e localização* como também da *sucessão e simultaneidade*. Essas características, pela letra de Kant, pertencem às intuições puras como representações que respondem às condições *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo), ou, meramente, formas da sensibilidade. O modo como os objetos afetam nossos sentidos empiricamente resultam nas *sensações* e o produto delas constitui o que Kant chama de intuições empíricas. As intuições, sempre sensíveis, são assim puras e empíricas. Desse modo, pela teoria kantiana, o conhecimento perceptual (intuição empírica) é sempre condicionado pelas formas puras da intuição sensível: espaço e tempo.

Robert Hanna (2001, p. 283-328), ao analisar a teoria cognitiva da intuição kantiana, afirma que a intuição possui, pelo menos, seis características intrinsecamente relacionadas: 1. Imediaticidade, 2. Singularidade, 3. Relação com os sentidos, 4. Dependência de objetos, 5. Propriocepção, 6. Anterioridade ao pensamento. Segundo o autor, por meio dessas seis características é possível conceber a não conceitualidade das intuições.

1. Imediaticidade

De acordo com Kant, podemos perceber que a imediaticidade da intuição é melhor entendida quando colocada em oposição ao caráter mediato dos conceitos. Segundo ele:

Os objetos nos são *dados*, assim, por meio da sensibilidade, e apenas ela nos fornece *intuições*; eles são *pensados*, porém, por meio do entendimento, e deste surgem os *conceitos*. Todo pensamento, contudo, seja diretamente (*directe*) seja por rodeios (*indirecte*), precisa afinal, por meio de certas características, referir-se à intuição – em nós, portanto, à sensibilidade –, pois de outro modo nenhum objeto pode ser-nos dado. (KrV, A17/B33).

Como nenhuma representação se aplica diretamente ao objeto, a não ser a intuição, um conceito jamais se refere imediatamente a um objeto, mas sim a uma representação do mesmo (seja ela uma intuição, ou mesmo já um conceito). (KrV, A68/B93).

Cada um à sua maneira, conceitos e intuições se relacionam com os objetos da experiência possível, respectivamente, de modo mediado e de modo imediato. Ambos possuem validade objetiva em sua referência a objetos, contudo, se por um lado, os conceitos são representações do tipo que ocorrem em pensamentos, por outro lado, as intuições são as representações que possuem referência direta aos objetos. É importante notar que os conceitos, para que tenham relação com o objeto, precisam se referir ao que é dado na intuição. Não queremos dizer com isso nem que os conceitos não possam pensar livremente na Razão Pura – como a possibilidade de pensar a coisa em si; e nem que o que é dado na intuição é um mero dado dos sentidos. Mas, o que estamos dizendo é que as intuições são imediatas, com referência direta aos objetos, enquanto os conceitos se referem aos objetos mediados pelas intuições. Para Kant, é preciso que os conceitos se referiram indiretamente a objetos porque essa referência precisa ser determinada por alguma particularidade do objeto que é apenas dada na intuição.

2. Singularidade

Na *Lógica de Jäscher*, encontramos a seguinte definição:

Todos os conhecimentos, isto é, todas as representações conscientemente referidas a um objeto, são ou **intuições** ou **conceitos (Anschauungen oder Begriffe)**. A intuição é uma **representação singular (einzelne Vorstellung, repraesentatio singularis)**; o conceito, uma **representação universal (allgemeine Vorstellung, repraesentatio per notas communes)** ou **representação refletida (reflectirte Vorstellung, repraesentatio discursiva)**. (Log, AA 09: 91).

Da mesma forma que a imediaticidade, a singularidade é melhor compreendida em oposição aos conceitos. Enquanto os conceitos são gerais, as intuições são singulares. Na medida em que os conceitos possuem propriedades gerais, que selecionam uma inúmera quantidade de objetos empíricos capazes de cair sob um determinado conceito, as intuições selecionam apenas um objeto em sua referência direta. A singularidade da intuição também expressa o modo como aquilo que a referência da intuição indica não pode ser capturado por conceitos¹⁹.

19 Como demonstrado pelo argumento das contrapartes incongruentes.

3. Relação com os sentidos

Segundo Kant, “É próprio de nossa natureza que a *intuição* só possa ser *sensível*, i. e., que só contenha o modo como somos afetados pelos objetos”. (KrV, A51/B75). A relação com os sentidos é uma característica melhor entendida a partir da oposição com a noção de intuição intelectual. Se existisse intuição do tipo intelectual, ou seja, não sensível, seria de alguma forma divina, porque seria o caso de derivação dos objetos do mero ato de pensar um objeto. No entanto, Kant reserva o papel da intuição à sensibilidade para relacionar diretamente com àquilo que pode ser *humanamente* conhecido. Nossa intuição só permite a referência aos objetos porque é por meio dela que somos capazes de uma relação de afecção com o objeto e por responder às condições epistêmicas sensíveis e intelectivas de contato com esse objeto. Não é uma mera trivialidade que a faculdade da sensibilidade seja responsável pelas intuições puras, pelas formas do espaço e do tempo e pelas intuições empíricas, que constituem as sensações e todas as nossas experiências sensoriais. Dessa maneira, as intuições empíricas são condicionadas pelas intuições puras, no sentido de que nossas experiências sensoriais acontecem sob as formas subjetivas do espaço e do tempo. O contrário, porém, não ocorre, conforme a Estética Transcendental demonstra exaustivamente. Algumas intuições são puras *a priori*, mas mesmo assim sensíveis, como no caso do espaço e do tempo, e condições para que conhecimentos sintéticos *a priori* sejam possíveis.

4. Dependência de objetos

Contemporaneamente denominada de sentido ou percepção *de re*²⁰, a característica da dependência de objetos é parte da intuição tendo em vista sua estrutura relacional. É parte constitutiva da intuição a pressuposição da existência de objetos reais no espaço, assim como é parte constitutiva da intuição a possibilidade de se referir diretamente a tais objetos. No caso de intuições empíricas, não há tal coisa como uma intuição empírica sem referência a algum objeto no espaço. A representação cujo conteúdo é sensorial, mas não possui referência a objeto, pertenceria à imaginação. Assim, Kant afirma nos *Prolegômenos*:

20 Sobre o modo como a dependência de objetos como característica da intuição a coloca como “*de re senses*” no sentido contemporâneo da filosofia analítica, conforme apontado por Evans e McDowell, ver Pereira, 2017, p. 47.

Intuição é uma representação tal que dependeria imediatamente da presença do objeto. Assim, parece impossível intuir *originalmente* alguma coisa *a priori*, porque a intuição deveria então ter lugar sem que esteja presente, nem antes nem agora, um objeto ao qual ela pudesse se referir, e, portanto, não poderia ser uma intuição. (Prol, AA 04: 281-2)

5. Propriocepção

De acordo com Kant: “nós somos, primeiramente, objeto do sentido externo para nós mesmos, pois, de outro modo, não seríamos capazes de perceber o nosso *lugar* no mundo e de intuir a nós mesmos em relação às outras coisas”. (HN, AA 18:619, R6315). Intuir, então, não é apenas distinguir *outras* coisas, mas também incorre na habilidade de localizar ou orientar nós mesmos em relação aos objetos no espaço.

6. Anterioridade ao pensamento

Segundo Kant: “a representação que pode ser dada antes de todo pensamento se denomina *intuição*” (KrV, B 132). Essa afirmação kantiana não é uma mera trivialidade. Em um sentido importante na filosofia crítica, as intuições são anteriores ao pensamento e aos conceitos. Para Hanna (2001, 2006), as intuições são capazes de percepção objetiva, pela habilidade de referência e discriminação de objetos no espaço, sem que essas percepções sejam dependentes de conceitos. Hanna (e muitos não conceitualistas kantianos) consideram que a intuição oferece um estado representacional que exhibe uma espécie de autonomia cognitiva independente de conceitos, de modo que a determinação do objeto se transformaria pela aplicação do conceito a ele. Frequentemente, usa-se na literatura do debate o argumento dado por Kant na *Lógica de Jäscher* como exemplo para o caso de uma percepção independente de conceitos:

Devem-se distinguir em cada conhecimento **matéria (Materie)**, isto é, o objeto (**Gegenstand**), e **forma (Form)**, isto é, a maneira **como (die Art, wie)** conhecemos o objeto. Por exemplo: se um silvícola vê de longe uma casa, cujo uso não conhece, tem, no entanto, representado diante de si precisamente o mesmo objeto (**Object**) que o que sabe tratar-se de uma morada edificada para o homem. Mas esse conhecimento de um só e mesmo objeto é, em um caso e no outro, diverso pela forma: **mera intuição**, em um caso, **intuição e conceito** ao mesmo tempo, no outro. (Log AA 02: Ak 33).

Assim, discute-se o não conceitualismo kantiano pelos termos de que a intuição forneceria um estado representacional de cognição independente de conceitos. Nesses termos, no argumento da *Lógica*, a diferença entre os personagens do exemplo consiste no modo como a representação do primeiro é não conceitual e a representação do segundo é conceitual sobre um mesmo objeto. No entanto, essa concepção não é amplamente aceita nem entre os intérpretes mais ortodoxos da filosofia kantiana nem por grande parte dos filósofos analíticos, que afirmam não ser possível a percepção de objetos sem a determinação de conceitos. Pretendemos discutir precisamente esse ponto no terceiro capítulo, mas precisaremos dos elementos apresentados no capítulo 2. Mostraremos, no capítulo 3, nosso acordo em relação às características 1 a 5, mas nosso desacordo em relação a essa sexta característica da intuição. Nesse argumento sobre a anterioridade ao pensamento, Hanna, na verdade, concebe a intuição como não conceitual em um sentido negativo para os nossos propósitos. Conceber a não conceitualidade da intuição por meio do argumento de sua anterioridade lógica ao pensamento, parece condizer com uma teoria não conceitualista *de estado*. Nosso intuito, no entanto, é discutir como a intuição condiz com uma teoria não conceitualista *de conteúdo*, a qual a intuição fornece um conteúdo *essencialmente* não conceitual²¹ na experiência. Para tanto, é preciso explicitar tais noções de modo que esse argumento faça sentido.

1.5. RUMO AO DEBATE

Podemos sumarizar os argumentos apresentados neste capítulo da seguinte forma:

O argumento das contrapartes incongruentes: Contrapartes incongruentes, como nossas mãos direita e esquerda, por hipótese, são tais que elas possuem todas as qualidades conceitualmente representáveis em comum; contudo, ainda assim, elas são *essencialmente* diferentes por conta de sua incongruência. Logo, a percepção da distinção de direções no espaço é dada pelas formas

²¹ Claramente o argumento da não conceitualidade da intuição pela anterioridade lógica ao pensamento não é o melhor argumento de Hanna para o não conceitualismo kantiano. No entanto, também não é o único. Ele próprio introduz posteriormente a noção de conteúdo *essencialmente* não conceitual e descreve como o argumento das contrapartes incongruentes corrobora com essa visão. Abordaremos esse assunto com mais detalhes no capítulo 3.

puras da intuição. Além disso, a possibilidade de localizarmos nós mesmos e a nossa relação com os objetos, faz parte das características da intuição.

O argumento da idealidade transcendental do espaço e do tempo: espaço e tempo, como formas puras da intuição sensível *a priori*, são condições epistêmicas da sensibilidade, subjetivas e originárias, que fundamentam as experiências humanas sensíveis.

O argumento da Refutação do Idealismo: o fato de as condições de possibilidade da percepção, como o espaço e o tempo, serem subjetivas, não nos permite cair no idealismo material, ou que infere problemáticamente a existência do mundo exterior ou que a nega. A idealidade transcendental do espaço e do tempo condiz com a afirmação do realismo empírico.

O argumento da especificidade da teoria da intuição, independente de uma teoria sobre o conceito: o espaço e o tempo, como formas puras da intuição sensível, condicionam as representações da sensibilidade a partir das características das intuições: imediatividade, singularidade, relação com os sentidos, dependência de objetos e propriocepção.

A partir desses argumentos, pretendemos mostrar como espaço e tempo, sendo formas puras da intuição sensível, fornecem uma estrutura egocêntrica da consciência perceptual de objetos que seja não conceitual. Nossa intenção, assim, é mostrar a relação possível entre a idealidade transcendental do espaço e do tempo e a tese do conteúdo não conceitual da experiência perceptiva. Após este enquadramento do que é a idealidade transcendental do espaço e do tempo, podemos partir para o capítulo 2, no qual trataremos os principais argumentos do debate contemporâneo entre conceitualistas e não conceitualistas. A partir dele, pretendemos chegar a noção de conteúdo não conceitual.

CAPÍTULO 2

CONTEÚDO NÃO CONCEITUAL DA EXPERIÊNCIA PERCEPTIVA

Se temos o objetivo de afirmar uma posição em favor do não conceitualismo kantiano e que essa posição seja uma possível resposta aos conceitualistas, precisamos compreender quais são os termos do debate entre conceitualistas e não conceitualistas no sentido da filosofia analítica. Para isso, este capítulo pretende elucidar os argumentos de ambos os lados do debate e suas motivações. Na seção 2.1. mostraremos a noção de experiência perceptiva e porque ela é central no debate. Em 2.2. apresentaremos a posição conceitualista padrão, defendida por John McDowell. Ressaltamos aqui como McDowell mobiliza alguns argumentos kantianos para fundamentar o conceitualismo. Em 2.3. apresentaremos os argumentos não conceitualistas desenvolvidos, principalmente, a partir da posição de Gareth Evans. Nosso objetivo será mostrar que, embora sejam plausíveis as angústias que regem a posição conceitualista, ainda assim, o não conceitualismo se mostra como uma posição mais viável para o entendimento da experiência perceptiva e da função da intuição. Além disso, no caminho da discussão em direção ao capítulo 3, será possível perceber como Kant corrobora com a posição não conceitualista. Esse ponto, contudo, ficará mais explícito no último capítulo.

2.1. O QUE ENTENDEMOS POR EXPERIÊNCIA PERCEPTIVA

Suponha que estamos caminhando por uma avenida movimentada da cidade e observamos um carro azul parado no semáforo. Somos capazes de descrever sua cor azul brilhante, seu modelo e de tecer juízos sobre seu desempenho. A menos que estejamos sob a ação de um gênio maligno, sob a *matrix* ou sob algum efeito alucinatório – ou seja, qualquer falha na condição de estarmos em um estado perceptivo consciente – o que temos é, com efeito, uma experiência perceptiva consciente de que há um carro azul parado no semáforo *porque* o vimos. Assim, a experiência perceptiva é tomada como justificção da crença de que há um carro azul parado no semáforo. Com base nisso, o que temos é que nossas experiências perceptivas do mundo externo

justificam nossas crenças e juízos sobre como o próprio mundo é e servem de base para nossas ações no mundo.

Suponha agora que estamos atravessando a avenida e o mesmo carro está prestes a atropelá-lo. Você rapidamente se afasta e, momentos depois, respira aliviado. Nessa última situação, tudo o que importa é que você se posicionou em relação ao determinado objeto em movimento. Mesmo que fosse um objeto desconhecido, poderíamos apontar para ele, perguntar “o que é *isto*?” ou tentar descrevê-lo. No entanto, ainda que de maneira breve, você selecionou o mesmo carro azul de maneira eficiente ao se referir perceptualmente a ele e agir de determinado modo com base nessa referência perceptual do objeto²². Tratando-se de uma pessoa com todos os sentidos em funcionamento ideal para tal análise, dizemos que a experiência perceptiva contida nesse exemplo foi a de ver o objeto. No entanto, conforme o exemplo, ver o objeto e agir em relação a ele exige uma habilidade pressuposta para a experiência perceptiva: a capacidade de localizar a direção do objeto em relação a você mesmo no espaço. Assim, no sentido sumário do termo, experiência perceptiva envolve a habilidade de percepção de um objeto por meio das cinco modalidades dos sentidos, bem como a habilidade de propriocepção somática²³, necessária à função fenomenológica e epistêmica da experiência perceptiva.

No extenso debate entre conceitualistas e não conceitualistas em epistemologia contemporânea está em disputa a melhor explicação sobre o que é e como ocorre nossa experiência perceptiva com o mundo. O que está em jogo nesse debate é qual a explicação mais relevante filosoficamente sobre o modo como acessamos o mundo perceptualmente (por exemplo, quando vemos ou ouvimos) e como o conteúdo fornecido pela percepção em uma experiência é capaz de justificar nossas crenças, juízos e conhecimentos sobre o mundo externo.

Assim, de que modo a experiência perceptiva fornece justificação para nossas crenças e conhecimentos sobre o mundo? Nossas habilidades práticas e discriminatórias dependem da correta e adequada aplicação de conceitos? Qual a relação epistêmica entre a nossa habilidade de

22 Adaptamos o exemplo de Hemmo Laiho, 2018, p. 134.

23 Propriocepção somática é o termo utilizado contemporaneamente para nomear a capacidade em reconhecer a localização espacial do próprio corpo, sua posição e sua orientação no espaço. Siegel (2016, p. 2) enfatiza o papel da propriocepção na definição do que é experiência perceptiva: “É da definição de experiência (...) que ela tenha algum caráter fenomênico, ou mais brevemente, alguma fenomenologia. A fenomenologia de uma experiência é o que é para o sujeito tê-la. Em qualquer momento que estamos acordados, normalmente, há experiências em algumas (talvez todas) das cinco modalidades dos sentidos, junto a experiências proprioceptivas de algum tipo”.

nos localizarmos espacialmente (percepção e propriocepção) e a capacidade descritiva de identificação de objetos por demonstrativos? O conteúdo fornecido pela percepção já é conceitualmente constituído? Esses são alguns dos principais questionamentos que permeiam as discussões entre conceitualistas e não conceitualistas sobre a natureza e o papel epistêmico da experiência perceptiva e que nos interessam na discussão deste capítulo.

2.2. O CONCEITUALISMO DE JOHN MCDOWELL

John McDowell é o maior expoente da defesa do conceitualismo. Sua obra *Mente e Mundo* (doravante, *M&M*), de 1994, foi um marco de extrema importância²⁴, não apenas no seu próprio percurso filosófico, como também nos longos debates desencadeados a partir de suas provocações nas áreas de epistemologia, filosofia da percepção, filosofia da ação e filosofia kantiana contemporânea. *M&M* é resultado das conferências proferidas em Oxford, na série *John Locke Lectures*, em 1991, e se tornou capital no embate entre conceitualistas e não conceitualistas dali em diante.

A preocupação de McDowell é de tentar responder como a experiência perceptiva pode servir de justificação para nossas crenças e juízos sobre o mundo. Na introdução de *M&M*, remetendo-se à imagem jurídica de Quine, McDowell (1994, p. 25) levanta o questionamento: “Como pode a experiência, quando leva, digamos, uma crença a julgamento, dar um veredicto suficientemente favorável para que essa crença conte como um caso de conhecimento?” Em outras palavras, “como é possível que um pensamento esteja voltado para o mundo?”. O autor diagnostica uma angústia filosófica na própria questão levantada que é expressa por uma lacuna entre nossos estados mentais, crenças e juízos, por um lado, e o mundo empírico, por outro. A essa angústia McDowell direciona uma solução kantiana, a partir da interpretação da famosa passagem da *Lógica Transcendental*, da *Crítica da Razão Pura*, “Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (KrV A51/B75)²⁵.

24 Para uma ótima análise sobre a filosofia de John McDowell e o impacto de *Mente e Mundo* na filosofia posterior, ver Thornton (2004) e Smith (2002).

25 Esse será o ponto de partida para as discussões que nos interessam em filosofia kantiana contemporânea, conforme abordaremos com mais detalhes no capítulo 3.

Certamente, *M&M* se tornou uma obra capital para qualquer discussão sobre como a experiência perceptiva pode servir de justificação para nossas crenças. Nesse debate, está em disputa a melhor descrição sobre como se dá a relação entre mente e mundo, especialmente no que concerne à estruturação conceitual ou não conceitual do conteúdo da experiência perceptiva. A solução que McDowell encaminha para esse problema, conforme ele descreve na Introdução de *M&M*, deve ser buscada na dimensão propriamente normativa de nossas crenças e juízos sobre o mundo. Em suas palavras: “Se quisermos dar sentido à ideia de que um estado ou episódio mental está orientado para o mundo da maneira como uma crença ou um juízo estão, precisamos pôr esse estado ou episódio num contexto normativo” (McDowell, 1996, p. 23). Isso indica que para pensar o modo plausível segundo o qual as mentes estão orientadas para o mundo e como podemos justificar as atitudes que tomamos e de que modo assumimos responsabilidade sobre elas, é necessário colocar a questão em um âmbito normativo epistemicamente relevante.

Segundo o autor, ao possuir uma crença orientada para o mundo, o sujeito assume uma responsabilidade para com o modo como as coisas são. Dessa maneira, McDowell sublinha que seu plano é “considerar a plausibilidade de um empirismo mínimo” (McDowell, 1996, p. 23). É nesse âmbito que se insere o que o autor chama de angústia filosófica: sobre a possibilidade do pensamento e sobre a garantia de que esse pensamento está corretamente voltado para o mundo empírico. Se é correto ou incorreto, cabe ao sujeito que pensa ser responsável por isso e para que essa responsabilidade seja possível, é necessário que o sujeito seja capaz de dar *razões*. É por isso que para o autor não é possível separar a dimensão epistêmica da dimensão normativa do conhecimento empírico.

Para formular o que se entende por “experiência”, McDowell apela à dicotomia entre espaço lógico da natureza e espaço lógico das razões, estabelecida por Sellars (1956), a fim de refutar a teoria dos dados dos sentidos ou, como ficou famosamente conhecida, a teoria do Mito do Dado²⁶. A primeira coisa importante a se dizer sobre essa dicotomia é que as relações constituídas no espaço da natureza são de *um tipo diferente* das relações constituídas no espaço das razões. No espaço lógico da natureza o que se concebe são descrições empíricas, como impressões ou impactos brutos do mundo e tais descrições devem ser entendidas em completa oposição às descrições do espaço lógico das razões, que, por sua vez, se situam necessariamente

26 Toda vez que nos referirmos ao Dado com “D” maiúsculo, nos referimos ao Dado em sentido mítico.

em um âmbito normativo. Assim, à luz da teoria de Sellars, McDowell pretende garantir uma determinada imagem *humana* e racional que nos distancia epistemologicamente da falácia naturalista²⁷. Segundo ambos os autores, se se concebe que as experiências são constituídas a partir de impactos brutos do mundo nas capacidades sensoriais de um sujeito, tais experiências estariam apenas no interior de uma transação natural. No entanto, para merecer o título de *conhecimento*, as experiências de um sujeito devem estar inseridas no âmbito do espaço lógico das razões, ou seja, no âmbito normativo, no qual há relevância epistêmica. Segundo McDowell,

Pelos princípios de Sellars, portanto, identificar algo como uma impressão é posicionar esse algo num espaço lógico diferente daquele no qual cabe falar em conhecimento (...), no qual cabe falar em direcionamento ao mundo, quer isso redunde em conhecimento ou não. Segundo esses princípios, o espaço lógico no qual o discurso sobre impressões encontra seu lugar adequado não é um espaço no qual as coisas estão conectadas por relações tais como serem permitidas ou corretas em função de outras. Portanto, se concebemos a experiência como algo constituído por impressões, ela não pode, segundo esses princípios, ser usada como um tribunal, algo a que o pensamento empírico deve satisfações. (McDowell, 1996, p. 27).

Para manter essa imagem racional de nós mesmos e poder caracterizar a experiência no sentido do espaço lógico das razões, McDowell se apropria do ataque de Sellars ao Mito do Dado. O Dado consistiria em experiências no sentido do espaço lógico da natureza, ou seja, o sujeito recebe passivamente impressões, impactos ou dados do mundo empírico por meio de seu aparato sensório e tais impressões compreendem algo *extraconceitual* que extrapola o espaço das razões. Ora, como algo fora do espaço das razões poderia justificar nossas crenças? Ou melhor, como uma mera descrição empírica poderia servir de garantia confiável para afiançar nossos juízos sobre a experiência?

A ideia do Dado se torna atraente, segundo McDowell, na medida em que se apresenta como uma coerção externa ao pensamento que seja capaz de limitá-lo. Tendo em vista que o

²⁷ A falácia naturalista, ou o que McDowell designa por *naturalismo nu e cru*, é a posição do chamado cientificismo irrefletido, ou, melhor dizendo, é a posição que reduz os temas da epistemologia (conhecimento, racionalidade, percepção, etc) a explicações de bases naturais (físicas, químicas e biológicas), que deveriam ser descritas cientificamente. McDowell destina uma crítica forte aos defensores desse tipo de naturalismo: “É possível que pessoas que pensam desta maneira devam receber nossas felicitações por sua imunidade, mas é importante não confundir esta imunidade com um feito intelectual” (1994, p. 126, n. 1).

espaço lógico das razões é análogo ao espaço da liberdade, McDowell associa o espaço lógico das razões ao âmbito dos conceitos, o que corresponderia à faculdade do entendimento kantiana, a partir da íntima relação que tal faculdade estabelece entre espontaneidade e liberdade. Desse modo, podemos estipular a noção de Mito do Dado do seguinte modo:

Mito do Dado

Impactos brutos do mundo, ao afetarem o aparato sensorial de um sujeito, fornecem razões para a formulação de juízos empíricos que ultrapassam os limites da esfera conceitual desse sujeito.

No entanto, o Dado, à medida que está localizado no espaço lógico da natureza, parece prometer mais do que pode cumprir quando tenta fornecer à experiência uma percepção meramente sensória: os impactos brutos do mundo. Desse modo, para manter a relevância do âmbito normativo da experiência, McDowell aponta a necessidade de se evitar o Dado:

(...) quando compreendemos que o espaço das razões é mais amplo que a esfera conceitual, podendo assim incorporar impactos extraconceituais vindos do mundo, o resultado é uma imagem na qual a coerção externa é exercida nas fronteiras do espaço dilatado das razões, por meio daquilo que somos obrigados a descrever como um impacto bruto vindo do exterior. Esta imagem talvez nos assegure de que não somos responsáveis, portanto, pela influência daquilo que ocorre naquela região sobre outras regiões mais internas. (...) Na realidade, a ideia do Dado oferece-nos exculpações, no lugar das justificações que buscávamos. (McDowell, 1996, p. 44).

Tradicionalmente, alguns filósofos se comprometeram com alguma tentativa de descrição da experiência perceptiva que seja também uma refutação ao Mito do Dado sob o propósito de manter a imagem humana livre, racional e epistemicamente responsável. Nesse contexto, na Primeira Conferência de *M&M*, McDowell descreve a tentativa de Donald Davidson de refutação do Mito do Dado a partir do coerentismo.

Donald Davidson, em seu artigo *On the Very Idea of A Conceptual Scheme* (1986), aponta um dualismo entre “esquema conceitual” e “conteúdo”. Segundo ele, esquemas conceituais são formas de organização da experiência em sistemas categoriais que dão forma aos dados recebidos pelos sentidos. Os esquemas conceituais se organizam a partir de pontos de vista individuais, culturais e sociais, e são opostos ao que constituiria o conteúdo da experiência perceptiva. A proposta de Davidson ao realizar tal distinção é evitar o Mito do Dado de modo que o conteúdo presente na experiência perceptiva não possua significado epistêmico relevante no sentido do espaço lógico das razões, situando tal conteúdo no espaço lógico da natureza. É nesse sentido que Davidson compõe sua tese coerentista: a fundamentação do conhecimento não pode se dar com base na experiência sensível uma vez que a mesma não tem relevância epistêmica significativa. A experiência sensível cumpre um papel meramente *causal* na nossa formação de crenças e juízos em contraste com o papel *racional* conferido pelos esquemas conceituais. Dessa maneira, segundo a máxima coerentista, evita-se que o Dado possua algum valor epistêmico relevante, uma vez que “nada pode contar como uma razão para sustentar uma crença senão uma outra crença” (Davidson, 1983, p. 141). No entanto, McDowell aponta que o dualismo entre “esquema” e “conteúdo” deve ser melhor entendido sob uma perspectiva de “dualismo do esquema e do Dado” de modo que não seja feita confusão pela ideia de conteúdo representacional. A acusação de McDowell ao coerentismo davidsoniano é que, quanto mais for ressaltada a conexão entre razão e liberdade, de modo que o espaço das razões seja o espaço dos conceitos, mais corremos o risco de perder de vista “o modo como o exercício dos conceitos é capaz de constituir juízos afiançados sobre o mundo” (McDowell, 1996, p. 41).

O receio de McDowell com relação ao coerentismo é que percamos o mundo de vista, na medida em que “aquilo que pretendíamos conceber como o exercício de conceitos ameaça transformar-se numa sequência de movimentos de um jogo fechado sobre si mesmo” (McDowell, 1996, p. 41). É nesse contexto, portanto, que McDowell lança mão da ideia do “empirismo mínimo” para compreender de que modo nosso pensamento está voltado para a realidade. “Empirismo” porque é preciso que estejamos conectados ao mundo por meio da experiência; e “mínimo” porque é preciso que haja um papel indispensável para o exercício racional. A resposta de McDowell, desse modo, é conceber que os conceitos são exercidos passivamente na experiência e esta, portanto, é dotada de conteúdo conceitual.

Entre o coerentismo e o Mito do Dado, McDowell diagnostica o que ele chama de eterna oscilação:

Se nossa atividade no pensamento e no juízo empírico deve ser identificável como algo relacionado à realidade, deve existir alguma coerção externa. Deve haver um papel para a receptividade, como há para a espontaneidade; para a sensibilidade, como há para o entendimento. Ao perceber isto, recuamos sob pressão e fazemos apelo ao Dado, apenas para constatar uma vez mais que ele não pode nos ajudar. Corremos o risco de ficarmos prisioneiros de uma oscilação eterna. Mas é possível achar um modo de descer dessa gangorra. (McDowell, 1996, p. 45)

A saída para essa eterna oscilação, segundo McDowell, é encontrada na teoria do conhecimento desenvolvida por Kant. Segundo McDowell, “um de meus objetivos é sugerir que Kant deveria ocupar um lugar de destaque em nossa discussão a respeito do modo como o pensamento está ligado à realidade” (McDowell, 1996, p. 39). Para tanto, em *M&M*, o autor se apropria da teoria da cognição kantiana pela via de interpretação sugerida por Strawson (1966)²⁸, a fim de sustentar seu argumento a respeito do modo como o pensamento se direciona ao mundo. Essa apropriação ocorre por meio da chamada tese da cooperação kantiana²⁹, apresentada pela famosa passagem da *Crítica da Razão Pura*, que diz:

Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Por isso, tornar sensíveis os seus conceitos (i. e., acrescentar-lhes o objeto na intuição) é tão necessário quanto tornar compreensíveis suas intuições (i. e., colocá-las sob conceitos). Ambas as faculdades ou capacidades também não podem trocar

28 Em *M&M*, McDowell afirma fazer uso da interpretação de Strawson acerca da teoria kantiana. Segundo ele, “A influência exercida sobre mim pelo inigualável livro de P. F. Strawson a respeito da Primeira Crítica de Kant é muito maior do que notas de rodapé poderiam indicar. Não estou certo se o Kant de Strawson é realmente Kant, mas tenho certeza de que o Kant de Strawson ficou muito perto da realização daquilo que Kant queria realizar. (...) quando uso Kant para dizer como deveríamos conceber a experiência – a principal coisa que tento fazer aqui – o Kant que uso é strawsoniano no espírito, quando não o é no detalhe” (1996, p. 20). O que percebemos é que McDowell se apropria também da recusa de Strawson com relação aos que seriam os principais argumentos kantianos sobre a própria experiência: a idealidade transcendental do espaço e do tempo e a função das sínteses.

29 A ideia apresentada por Kant na primeira *Crítica* em A 51/B 75, segundo a qual conceitos e intuições são cognitivamente complementares e semanticamente interdependentes para a constituição de conhecimentos empíricos recebeu vários nomes ao longo dos debates, a saber: “Tese da Cooperação Kantiana”, “Princípio da Conjunção”, entre outros. No entanto, ainda está em disputa não só a própria possibilidade da intuição ser capaz de fornecer conteúdo representacional independentemente da faculdade do entendimento, como também se essa pode ser uma leitura da teoria da cognição kantiana.

suas funções. O entendimento não pode intuir nada, e os sentidos nada podem pensar. Somente na medida em que eles se unifiquem pode surgir um conhecimento (KrV, A 51/B 75, grifo nosso).

A interpretação conceitualista que McDowell concede a essa passagem (e, conseqüentemente, à própria filosofia kantiana) tornou-se um forte paradigma hermenêutico que veio a ser contestado por Robert Hanna (2005)³⁰. Segundo McDowell, o que Kant expressa nessa passagem resume-se ao seguinte: é a conexão dos conceitos com as porções daquilo que nos é dado na experiência que nos fornece o conteúdo dos pensamentos. Sem esse conteúdo, fruto do jogo recíproco entre intuições e conceitos, os pensamentos seriam vazios. Do mesmo modo, sem os conceitos, as intuições só teriam acesso a um dado múltiplo e desorganizado. O conhecimento empírico é, então, resultado da cooperação entre receptividade e espontaneidade – respectivamente, entre sensibilidade e entendimento – de tal modo que “podemos descer da gangorra caso consigamos nos agarrar firmemente a esta ideia: a contribuição da receptividade para esse trabalho conjunto não é separável nem mesmo em pensamento.” (McDowell, 1996, p. 45).

Nesse sentido, McDowell se compromete com a Tese da Cooperação Kantiana (TCK), a saber:

Tese da Cooperação Kantiana

Intuições e conceitos são cognitivamente complementares e semanticamente interdependentes, logo, um conhecimento empírico objetivamente válido só é possível a partir do necessário jogo recíproco entre intuições e conceitos. Caso contrário, pensamentos não possuiriam conteúdo representacional, e, portanto, seriam vazios, e intuições não seriam capazes de se referirem a um objeto, e, portanto, seriam cegas.

A partir disso, conseguimos chegar à primeira formulação do conceitualismo de McDowell segundo o qual a experiência perceptiva é dotada de conteúdo conceitual. No intuito

30 Trataremos com mais detalhes da posição sugerida por Hanna no capítulo 3. Contudo, é necessário ressaltar que esse debate também acontece nas disputas exegéticas entre sensibilistas e intelectualistas kantianos. Para tal debate, ver Longuenesse (1998); Allison (2004); McLear (2014b, p. 771-2)

de escapar da eterna oscilação, McDowell aposta então no exercício passivo dos conceitos na experiência a partir de sua interpretação da noção de intuição kantiana.

As capacidades conceituais relevantes são exercidas *na* receptividade. (...) Elas não se exercem *sobre* uma entrega extraconceitual da receptividade. Devemos entender aquilo que Kant chama de “intuição” – o ingresso de experiências – não como uma mera obtenção de um Dado extraconceitual, mas como um tipo de ocorrência ou estado que já possui conteúdo conceitual. Na experiência, percebemos (por exemplo, vemos) *que as coisas são de tal e tal modo*. Esta é o tipo da coisa que também podemos, por exemplo, julgar. (McDowell, 1996, p. 45).

Nessa passagem é possível observar que McDowell entende por intuição, no sentido kantiano, o ingresso de experiências, ou seja, impressões causadas pelo mundo sobre nosso aparato sensível. Porém, para que haja possibilidade de que essas impressões sejam significativas para nós e nossa orientação para o mundo seja objetivamente válida, elas já devem possuir conteúdo conceitual. Conforme Richard Heck (2000, p. 483) aponta, “para ele [McDowell], nenhum estado que não possua conteúdo conceitual pode ser uma razão para uma crença”. Nesse sentido, ao ressaltar que o conteúdo representacional não pode ser contraposto ao que é conceitualmente estruturado, McDowell propõe que o conteúdo da experiência perceptiva seja necessariamente o mesmo conteúdo de crenças e juízos.

Essa descrição do conteúdo da experiência perceptiva como o mesmo conteúdo de crenças e juízos faz com que McDowell se comprometa com uma tese proposicional sobre a experiência. No sentido de que quando percebemos o mundo, a percepção já é proposicionalmente estruturada. Quando vemos algo *de tal e tal modo*, cremos que algo é *de tal e tal modo*, por exemplo: quando vemos que há um carro azul estacionado na rua, o conteúdo da nossa crença será de que há um carro azul estacionado na rua. É a percepção que fornece o conteúdo passível de ser avaliado como verdadeiro ou falso, preciso ou impreciso, porque os conceitos já atuam passivamente na percepção. O comprometimento com o conteúdo conceitual da experiência leva McDowell, em *M&M*, a defender a tese da proposicionalidade da experiência perceptiva que, por sua vez, se sustenta, como vimos, a partir da sua leitura de Kant sobre a tese da cooperação. McDowell entende aqui que a melhor maneira de evitar a oscilação entre o Mito

do Dado e o coerentismo é conceber o conhecimento empírico como resultado da cooperação das faculdades da sensibilidade e do entendimento.

Assim, na *Terceira Conferência*, McDowell explicitamente define o que ele entende por experiência perceptiva, conforme a imagem resumida que apresentamos aqui:

Para evitarmos que se torne ininteligível o modo de as entregas feitas pela sensibilidade poderem estar em relações fundamentadoras com exercícios paradigmáticos do pensamento, tais como juízos e crenças, devemos conceber esta cooperação de um modo absolutamente especial: devemos reiterar que o entendimento já está inextricavelmente implicado nas próprias entregas da sensibilidade. Experiências são impressões que o mundo causa sobre nossos sentidos, são produtos da receptividade; mas aquelas impressões já são dotadas, elas mesmas, de conteúdo conceitual. (McDowell, 1996, p. 83).

Contudo, em *Avoiding the Myth of The Given* (2009a), John McDowell revisa duas importantes teses da formulação de seu conceitualismo em *M&M* a partir das críticas de Charles Travis (2007). Nossa intenção aqui é analisar a nova posição de McDowell de modo que possamos apresentar aqui uma formulação do conceitualismo que seja fiel ao que seus defensores propõem. Desse modo, nessa nova posição, McDowell enfatiza novamente o que é o Mito do Dado e porquê devemos evitá-lo. Conforme a descrição feita nesse texto, o Dado consiste em informações disponíveis para a cognição de um sujeito, mas sem recorrer, já na percepção, às capacidades necessárias para compreender a informação do que é dado.

A incoerência que McDowell aponta é que algo *Dado* ao conhecimento de um sujeito sem que as capacidades necessárias para o conhecimento daquilo que é dado entrem em exercício. Além disso, o título de ‘conhecimento’ só pode ser atribuído no âmbito de estados mentais localizados no “espaço lógico das razões” da ideia sellarsiana. O “espaço lógico das razões” confere ao sujeito a habilidade de “dar razões”, ou seja, a habilidade de justificação e de ser apto a entender algo como razão. O que McDowell afirma é que o ato de conhecer deve ser sempre relacionado à faculdade racional que é, não por acaso, as capacidades racionais.

Para evitar essa incoerência, McDowell retoma a discussão sobre conhecimento perceptivo, ou seja, o conhecimento que envolve a faculdade que é não racional: a sensibilidade. A faculdade produtora de representações sensíveis não pertence à razão e é responsável pelas

respostas adequadas ao ambiente em que se encontra – desde que o aparato sensorial funcione adequadamente – sendo, portanto, a capacidade que compartilhamos com os outros animais não humanos e crianças em fase pré-linguística. Assim, McDowell busca estabelecer uma relação entre Sellars e Kant a fim de sustentar que a sensibilidade não pode operar por si só, sem envolvimento das capacidades conceituais, de modo a tornar os objetos disponíveis para nós na experiência.

Caso contrário, cairíamos novamente na ideia mítica do Dado. Segundo esse argumento, se uma pessoa acredita que tal e tal é **porque** sua experiência revela que tal e tal. Esse ‘porque’ é a partícula da justificação que interessa McDowell por trazer à tona a garantia epistêmica das crenças e juízos sujeito – e conseqüentemente, sua responsabilidade pela crença ou juízo.

Assim, McDowell, nessa nova posição, reformula duas importantes teses que aparecem em *M&M*:

- (i) a experiência perceptiva possui conteúdo proposicional, ou seja, o mesmo conteúdo que crenças e juízos;
- (ii) o conteúdo da experiência perceptiva precisaria incluir tudo que a experiência possibilita ao sujeito conhecer não-inferencialmente.

No entanto, ao rejeitar tais teses, McDowell não abre mão de seu conceitualismo. Sua proposta ainda é a de conceber as experiências como atualizações das capacidades conceituais, não obstante ele não se comprometa mais com a tese de que o conteúdo fornecido pela percepção é o mesmo conteúdo de crenças e juízos. Segundo ele, “o que nós precisamos é de uma ideia de conteúdo que não seja proposicional mas seja intuicional, no que eu considero ser um sentido kantiano” (McDowell, 2009, p. 260). Dessa maneira, ainda tendo em vista a necessidade de se evitar o Dado, McDowell mantém a tese de que “as capacidades que pertencem à faculdade cognitiva mais alta devem estar em operação na experiência” se quisermos que a experiência seja fonte confiável daquilo que chamamos de conhecimento.

Para tanto, se antes a tese da proposicionalidade do conteúdo da experiência perceptiva era baseada na tese da cooperação entre sensibilidade e entendimento (expressa pela passagem de A 51/B 75), agora McDowell recorre ao que chamaremos de **tese da unidade kantiana** para afirmar que a faculdade do entendimento precisa estar em operação diretamente na experiência

perceptiva, mesmo que de modo passivo. A passagem da Lógica Transcendental que McDowell agora se utiliza é:

A mesma função que confere unidade às várias representações em um juízo também confere unidade à mera síntese das várias representações em uma intuição; e essa unidade, em sua expressão mais geral, nós chamamos de conceito puro do entendimento. O mesmo entendimento, portanto, e por meio das mesmas ações pelas quais colocava em conceitos – por meio da unidade analítica – a forma lógica de um juízo, introduz também, por meio da unidade sintética do diverso na intuição em geral, um conteúdo transcendental em suas representações, em virtude do qual elas são denominadas conceitos puros do entendimento e se referem *a priori* a objetos (...). (KrV A 79/B104-5, grifo nosso).

A interpretação de McDowell sobre Kant nessa questão ressalta que a faculdade do entendimento, a que é responsável pelas representações conceituais e juízos, e a faculdade da sensibilidade, responsável pelas representações sensíveis, estão submetidas ao mesmo tipo de unidade: a unidade das categorias. Assim, McDowell não precisa se comprometer mais com a ideia de que o conteúdo da experiência perceptiva é proposicional de maneira direta, mas não abre mão do conceitualismo ao afirmar que o conteúdo intuicional é governado pelas capacidades conceituais e, portanto, *potencialmente* discursivo.

Se em *M&M*, McDowell havia interpretado a noção de ‘intuição’ como ‘input perceptivo’ ou ‘recebimento de impressões’, agora ele analisa a intuição etimologicamente de modo que intuir é “ter em vista” [*Anschauung*]. Mesmo recusando a idealidade transcendental das formas da intuição, McDowell se apropria da ideia de que a unidade do diverso da intuição só pode ser concebida se organizada pela faculdade do entendimento, com efeito, pelas capacidades conceituais. O que McDowell chama de *conteúdo intuicional* é nada mais do que o conteúdo disponível para ser conceitualizável em uma atitude proposicional – incluindo aqui a dimensão discursiva dos conceitos. McDowell diz explicitamente que intuir não é um ato discursivo, tal como é no conteúdo de um juízo. “O conteúdo discursivo é [conceitualmente] articulado. O conteúdo intuicional não o é” (McDowell, 2009, p. 262). Assim, para a articulação do conteúdo intuicional, McDowell afirma:

A unidade do conteúdo intuicional é *dada*, não é um resultado de significados colocados juntos. Mesmo se a exploração de um dado

conteúdo em uma intuição não exija que o sujeito adquira capacidade discursiva, o sujeito precisa esculpir o conteúdo inarticulado da intuição antes que ele possa colocá-lo junto com outras porções de conteúdo na atividade discursiva. O ato de intuir não permite esse esculpimento para um sujeito. (McDowell, 2009, p. 263-264).

O que McDowell quer mostrar é que cada aspecto do conteúdo da intuição já é organizado sob uma unidade que é governada pela mesma capacidade que governa a unidade das representações em um juízo. Cada aspecto do conteúdo da intuição, ao ser organizado pela faculdade do entendimento, está disponível para a conceitualização. É dessa maneira que McDowell interpreta Kant: o que dá unidade às intuições é a mesma função que dá unidade às atitudes proposicionais, como juízos. Diferentemente da tese da proposicionalidade do conteúdo da experiência perceptiva, não falamos mais em termos de um mesmo conteúdo da percepção e dos juízos, agora McDowell recorre a uma interpretação intelectualista da teoria da cognição kantiana. Isso para dizer que, não apenas as faculdades da sensibilidade e do entendimento são interdependentes, como na tese da cooperação, mas também que, para que o conteúdo fornecido pelas representações sensíveis seja significativamente relevante, ele precisa estar submetido à unidade do entendimento. Só poderíamos dispor de modo discursivo o conteúdo dado à intuição na experiência se o mesmo for articulável conceitualmente e potencialmente proposicional. Assim, mesmo que as faculdades racionais não operem discursiva ou proposicionalmente no conteúdo da experiência, esse conteúdo ainda assim seria conceitual. De modo que seja garantida

Uma concepção intelectualista sobre a cognição humana [que] diz respeito a algo distinto da nossa natureza humana. O melhor antídoto é ver as faculdades racionais como operativas mesmo em nossa consciência perceptiva irrefletida. (McDowell, 2009. p. 271).

Com efeito, McDowell ainda sustenta nessa posição, tanto o conceitualismo sobre o conteúdo da experiência, quanto a marca que nos distingue racionalmente de outros animais. No entanto, essa concepção intelectualista de McDowell sobre nossa cognição nos fornece uma consideração sobre o que as intuições são e qual o seu papel numa posição conceitualista:

Embora não sejam discursivas, as intuições têm um conteúdo de um tipo que incorpora um potencial imediato para explorar esse mesmo conteúdo em juízos de conhecimento. Intuições imediatamente revelam que as coisas são como elas seriam julgadas nesses juízos.

(...) Intuições não têm o tipo de conteúdo que asserções têm. Mas intuições revelam imediatamente as coisas como elas seriam asseridas em asserções que seriam não mais do que uma exploração discursiva de parte do conteúdo das intuições. (McDowell, 2009, p. 267).

De modo sistemático, então, tentamos articular o que seria o forte conceitualismo defendido por John McDowell ao longo de suas exposições em *M&M* e *Avoiding the Myth of the Given*:

Conceitualismo

Tese segundo a qual o conteúdo da experiência perceptiva é, necessária e invariavelmente, conceitual. Mesmo que os conceitos não estejam em operação discursivamente no ato perceptivo, o conteúdo fornecido pela intuição é sempre passível de ser conceitualizado e é essa capacidade de conceitualização sempre presente e disponível de ser acessada que define a nossa imagem humana epistêmica.

2.3. NÃO CONCEITUALISMO

A ideia de conteúdo não conceitual da experiência foi desenvolvida ao longo dos anos em um extenso debate em filosofia da percepção, epistemologia e filosofia da ciência cognitiva³¹. Assim, podemos dizer que o não conceitualismo se diversificou em muitas ramificações teóricas, entre as quais há grandes divergências. Contudo, mesmo com essa diversidade, a ideia básica do não conceitualismo que diz sobre o modo de representação perceptiva do mundo não ser completamente determinado pelas capacidades conceituais, se lança como um desafio para teorias conceitualistas da cognição em um debate ainda bastante estimulante e vivo.

Gareth Evans, em *The Varieties of Reference* (doravante, *VR*), de 1982, foi o pioneiro na filosofia analítica a introduzir a noção de “conteúdo não conceitual”. A ideia concebida por ele é a de que as informações recebidas pelos sistemas informacionais (em termos kantianos, a faculdade da sensibilidade), incluindo o estado de propriocepção somática, são não conceituais. Posteriormente, a maior parte do debate sobre não conceitualismo se desenvolveu em torno da

31 Para uma visão resumida do debate em questão, ver Bermúdez (2015). Já para uma versão mais abrangente sobre conteúdo não conceitual, ver Gunther (2003).

filosofia da percepção, em que os argumentos principais sugerem que a especificação correta dos conteúdos representacionais da percepção não está limitada às capacidades conceituais que o sujeito possui. Essa ideia é provocada a partir da pergunta de Evans, no desenrolar do chamado *argumento da fineza* [*fineness of grain's argument*], que diz: “Nós realmente entendemos a ideia de que temos tantos conceitos quanto matizes de cor quanto podemos discriminar sensivelmente?” (Evans, 1982, p. 229). Em outras palavras: cada aspecto do conteúdo fornecido pela percepção numa experiência perceptiva pode ser, realmente, estruturado conceitualmente?

O *argumento da fineza* de Evans busca demonstrar que nós não possuímos conceitos para tudo aquilo que nos é apresentado na experiência perceptiva. Isso quer dizer que, no detalhe, nossa capacidade de percepção é muito mais extensa do que nossa de conceitualização. Por exemplo, na experiência perceptiva de visualizar uma paisagem de morros em Minas Gerais, somos apresentados a uma enorme variação de tons de verde, muito maior do que nossa habilidade de discriminá-los conceitualmente. Isso implica dizer que a nossa experiência perceptiva é tão rica de qualidades e características fenomenológicas que não seríamos capazes de possuir um repertório conceitual abrangente o bastante para apreendê-las.

Esse argumento é comumente apresentado como um desafio não conceitualista às teorias conceitualistas do conteúdo da percepção. A resposta conceitualista padrão a ele é apresentada por McDowell, contra Evans, em *M&M* envolvendo a discussão dos conceitos demonstrativos. Segundo McDowell, poderíamos apontar para o tom de verde na paisagem em questão e nos referir a ele como “aquele matiz”. No entanto, o teórico não conceitualista poderia objetar que os conceitos demonstrativos são dependentes de objetos, o que não condiz com a necessária generalidade de um conceito. Afinal, o que é dependente de objeto, possui contato imediato e singular com o mesmo são intuições e não conceitos. Além disso, outro problema que o conceitualista encontra é a própria condição de reconhecimento, uma vez que seres humanos são capazes de discriminações perceptuais sem serem capazes de reconhecer os objetos discriminados perceptualmente. Por exemplo, não seríamos capazes de, apenas com a memória, identificar o exato tom de verde que visualizamos na paisagem anterior em uma paleta de cores de uma loja de tintas caso quiséssemos pintar uma casa com “aquele matiz de verde”.³²

32 Kelly, em uma refutação à McDowell, trata desse exemplo para ilustrar a limitação dos conceitos demonstrativos em capturar certas particularidades, como no caso da experiência perceptiva de cores: “Qualquer um que já tenha escolhido pintar para um quarto provavelmente teve a experiência. Você olha

É natural pensar que a habilidade de apontar para algo, fazendo uso dos pronomes demonstrativos (no caso, “aquele matiz”) envolve, necessariamente, alguma habilidade de percepção³³ do sujeito em relação ao objeto. Selecionar um objeto no espaço exige a habilidade de discriminá-lo perceptualmente, isto é, discriminá-lo por meio de alguma habilidade sensível: ver, tocar, ouvir, sentir, etc. A preocupação de Evans é a de como esse ato perceptivo possibilita determinados pensamentos sobre o mundo. Conforme ele próprio diz:

Um pensamento demonstrativo é claramente um pensamento baseado na informação (...) o pensamento do sujeito é governado por uma concepção controladora que ele deriva do objeto. Se fosse levantada a questão “como você sabe que há algo tal como você pensa?”, poderiam responder “eu posso ver” (ou “ouvir”, ou “provar”, ou “sentir”) “que algo está lá”. (Evans, 1982, p. 145-146).

Aqui, Evans enuncia um dos primeiros princípios comuns entre as teorias não conceitualistas da percepção: o conteúdo da percepção é ligado às capacidades para discriminação perceptual³⁴. O que está em jogo é explicitar como pensamentos demonstrativos são pensamentos dependentes, em certa medida, da percepção da presença dos objetos. À parte a discussão sobre os conceitos demonstrativos, o que nos importa é que Evans percebe que a própria ideia de identificação demonstrativa já pressupõe um elemento de discriminação perceptiva. Essa condição, segundo ele, baseia-se nas habilidades perceptivas fundamentais que possuímos, que nos conectam imediatamente aos objetos.

Diante disso, Evans considera que o mero ato de apontar e identificar um objeto demonstrativamente não é suficiente para ser descrito como um elemento conceitual. Ao que parece, a identificação demonstrativa não corresponde às exigências impostas pelo argumento da

para duas cartelas de cor e conclui que uma é melhor para a sala que a outra. Então você solta as cartelas acidentalmente. Pode ser muito difícil lembrar qual você julgou ser preferível. Embora a diferença entre eles fosse clara em sua experiência original com cartelas coloridas, a apreciação perceptiva dessa diferença, por si só, não parece fundamentar uma capacidade de reidentificação (...) Meu ponto é que, para qualquer período de tempo [para a reidentificação de cores] (...) podemos imaginar um sujeito que tenha uma habilidade de memória que não permita que ele reidentifique a amostra após esse período de tempo. A razão para isso é que não parece haver nada sobre a percepção em si que coloque um limite inferior na quantidade de tempo sobre a qual podemos reter nossa memória dos detalhes de uma dada experiência perceptiva. Dizer isso, porém, é dizer que a experiência perceptiva, ou pelo menos a experiência perceptiva das cores, parece não corresponder à condição de reidentificação.” (2001, p. 411-12).

33 Ver Evans, 1982, p. 143.

34 Ver Bermúdez, 2007, p. 59

chamada restrição de generalidade [*Generality Constraint*]. Essa restrição é colocada por Evans como uma delimitação daquilo que merece o nome de **conceito**. Se o sujeito possui uma noção adequada do objeto, ele deve ser capaz de sustentar diferentes pensamentos sobre tal objeto. Assim, a restrição de generalidade cumpre um papel importante na discussão sobre quais conteúdos informacionais da experiência são, de fato, estruturados por conceitos. Segundo Evans, podemos definir a restrição de generalidade do seguinte modo:

Se a um sujeito pode ser atribuído o pensamento que **a é F**, então ele deve possuir os recursos conceituais necessários para entreter o pensamento que **a é G** para cada propriedade **ser G** sobre a qual ele possua um conceito. Essa é a condição que denomino “restrição de generalidade”. (Evans, 1982, p. 104).

Com a restrição de generalidade, Evans introduz o que se torna o segundo princípio (ver Bermúdez, 2007, p. 59) comum entre as teorias não conceitualistas: de que a posse de conceitos não pode ser explicada em termos de capacidades de discriminação perceptual. É o caso da falha no requisito de reconhecimento de cores que apresentamos acima, que, por sua vez, pode ser confrontada com a teoria da indelimitação do conceitual conforme apresentada por McDowell em *M&M (Segunda Conferência)*. Se o argumento da fineza é um desafio para McDowell porque apresenta a ideia de que não temos conceitos para todos os objetos que somos capazes de discriminar perceptualmente, McDowell, ao apontar a teoria da indelimitação do conceitual, diz que os detalhes mais finos da percepção poderiam ser capturados sob a posse de conceitos demonstrativos. No entanto, a resposta não conceitualista resiste dizendo, a partir de Evans, que os conceitos demonstrativos, por serem imediatos, dependentes de objetos e não cumprirem o requisito de generalidade, perdem facilmente o título de *conceito*.

Assim, tentamos formular o não conceitualismo como a seguinte tese:

Não conceitualismo

Tese segundo a qual um sujeito não precisa possuir conceitos correspondentes a tudo que é capaz de discriminar perceptualmente, de tal modo que estados perceptivos teriam conteúdos diferentes em tipo dos estados cujos conteúdos são conceitualmente estruturados (como os de crenças e juízos).

Nossa intenção, na verdade, é compreender como as experiências perceptivas são dotadas de, pelo menos em parte, conteúdo não conceitual e como esse conteúdo é essencialmente distinto de conteúdos conceituais. No entanto, para esclarecer a noção de conteúdo não conceitual do modo como pretendemos, ainda é necessário apresentar a função do espaço nas habilidades discriminatórias da percepção (subseção 2.3.1) e porquê falamos em *conteúdo* não conceitual e como essa noção responde às condições normativas e epistêmicas desse modo de representação do mundo (subseção 2.3.2).

2.3.1. A TEORIA DO ESPAÇO EGOCÊNTRICO

Tendo em vista as discussões desenvolvidas sobre o não conceitualismo, nosso olhar se volta para o argumento descrito por Evans no capítulo 6 de *The Varieties of Reference*. O tópico principal de discussão nesse capítulo é o problema em torno de pensamentos demonstrativos e como são possíveis os chamados pensamentos como “aqui” [*here-thoughts*]. Nosso interesse é entender a noção de espaço egocêntrico e o chamado “argumento do auditório” que Evans desenvolve a partir da relação entre percepção e pensamento. O motivo desse interesse consiste no desenvolvimento da teoria de que o espaço egocêntrico se apresenta como parte do conteúdo não conceitual da percepção. Assim,

Vamos começar considerando o elemento espacial no conteúdo não conceitual da informação perceptual. O que está envolvido quando um sujeito ouve um som vindo de tal e tal posição no espaço? (Assumo que a aparente direção do som é parte do conteúdo do estado informacional: parte do modo como as coisas parecem ser para o sujeito, para usar nosso termo mais geral para as entregas [*deliverances*] do sistema informacional). (Evans, 1982, p. 154).

O espaço egocêntrico é descrito por Evans como o espaço no qual os objetos de nossa percepção estão localizados em relação a nós mesmos. Esse espaço inclui as direções que podem ser representadas pelos demonstrativos “aqui”, “lá”, “ali”, “à esquerda” e outros, desde que estejam no campo proximal da percepção. O espaço egocêntrico fundamenta, portanto, as conexões entre os *inputs* perceptuais e os *outputs* comportamentais ou de reação do sujeito. Assim, a direção envolvida na experiência do espaço egocêntrico é sempre vivida sob a

perspectiva do sujeito, configurando, portanto, uma experiência que parte *de um ponto de vista*. Dessa maneira, é possível que o sujeito se oriente direcionalmente no espaço.

Nossa experiência perceptiva, na qual a percepção fornece conteúdo relevante, sempre envolve algum sentido e está sempre relacionada ao corpo do sujeito. O espaço egocêntrico configura o conteúdo da percepção que envolve, da perspectiva do sujeito, a relação direcional entre ele mesmo e os objetos no espaço. Ou, conforme Evans diz:

O sujeito concebe-se no centro de um espaço (no seu ponto de origem), com as suas coordenadas dadas pelos conceitos ‘acima’ e ‘abaixo’, ‘à esquerda’ e ‘à direita’, e ‘à frente’ e ‘atrás’. Podemos chamar isso de ‘espaço egocêntrico’, e podemos chamar o ato de pensar sobre posições espaciais nesse arcabouço centrado no corpo do sujeito de “pensar egocentricamente sobre o espaço”. Os pensamentos como “aqui” de um sujeito pertencem a esse sistema: “aqui” denota uma área mais ou menos extensa que se concentra no sujeito. Os termos do espaço egocêntrico são os termos nos quais os conteúdos de nossas experiências espaciais seriam formulados, e aqueles em que nossos planos comportamentais imediatos seriam expressos. (EVANS, 1982, p. 153-154).

Ao levantar a importância do espaço egocêntrico como uma habilidade discriminatória perceptual, Evans enfatiza o papel do corpo e da sensibilidade para a possibilidade de pensamentos demonstrativos tais como “aqui” [*here-thoughts*]. O problema é que pensamentos como “aqui” não podem ser meramente descritos como “o lugar que me encontro” (Evans, 1982, p. 153), visto que isso não captura todo o significado do conceito demonstrativo denotado por “aqui”. Pensar “aqui” exige a denotação de uma área extensa em torno do sujeito na qual ele pode agir orientando-se no espaço designado. Evans aponta que “sem a *possibilidade* de ação e percepção, pensamentos como ‘aqui’ não se mantêm” (Evans, 1982, p. 153). O que garante a percepção e delimita o campo de ação, portanto, é a própria faculdade sensível (ou sistema informacional, nos termos de Evans) e sua designação do espaço egocêntrico.

Para argumentar em favor disso, Evans faz uso do famoso exemplo filosófico de um cérebro numa cuba. Um órgão vivo, dentro de um recipiente, capaz de pensamentos, mas sem estar conectado a um corpo. O que Evans contra-argumenta é que mesmo que esse cérebro seja capaz de descrever o que é “aqui” como “o lugar que me encontro”, ele não *sabe* propriamente o que significa “aqui” porque esse é um conhecimento que requer conteúdo espacial

egocentricamente centrado fornecido pela habilidade discriminatória da percepção. Outro motivo para rejeitar a abordagem descritiva dos pensamentos demonstrativos como “aqui” é que indexicais como “aqui”, “agora” e “eu” não são definidos de maneira interdependente. Eles emergem juntos e formam o que Evans denomina como o caráter *holista* da identificação de objetos no espaço egocêntrico. Vejamos o modo pelo qual Evans refuta a ideia de pensamentos como “aqui” serem definidos por descrição, tal como seria no caso do cérebro em uma cuba:

A sugestão é errada, de qualquer maneira, em dar primazia ao “eu” pelo “aqui”. Não é o caso que primeiro temos uma concepção clara de qual objeto material no mundo em que estamos (ou o que seria estabelecer isso), e então passamos a formar uma concepção do que é para nós estarmos localizados em um lugar particular. É verdade que “ $p = \text{aqui}$ ” é o mesmo pensamento que “Eu estou em p ”; mas isso não significa que eu identifique *aqui* como *onde eu estou*. Isso levantaria a questão “Como eu identifico a mim mesmo e entendo a minha localização em algum lugar?”, mas (...) tornaria impossível respondê-la. (Evans, 1982, p. 153).

O ponto de Evans é que os pensamentos demonstrativos indexicais funcionam de modo *egocêntrico*. Nesse sentido, Evans aponta que quando percebemos um objeto, os *links* de informação entre o sujeito e o objeto não fornecem apenas uma informação sobre o objeto, mas também permitem localizar a posição do objeto e a direção do sujeito em relação a ele. *Links* de informação são ligações entre sujeitos e objetos capazes de fornecer informações sobre os objetos. É importante notar que *links* de informação não são meras conexões causais (e aqui é possível perceber uma aproximação com Kant), mas envolvem tanto a disposição do sujeito em relação ao objeto, quanto a informação que o objeto torna disponível ao sujeito. Evans aponta a percepção da *simultaneidade* como uma característica fundamental para a habilidade do sujeito de selecionar objetos no espaço. O conteúdo espacial egocêntrico da percepção é apresentado por Evans como representação unificada de objetos que existem simultaneamente no espaço.

As informações fornecidas pelos objetos requerem que o sujeito possua mecanismos perceptuais que sejam capazes de selecionar o objeto em determinado espaço e tempo. Apenas ter receptividade sensorial que receba impactos brutos causais do mundo não é suficiente para que os *links* de informação sejam possíveis como Evans os descreve. O que possibilita o *link* de informação entre o sujeito e o objeto é o contato perceptivo no qual o sujeito já possui o

mecanismo para percepção daquele objeto, localizando-o no espaço e no tempo e em relação a si mesmo. Desse modo, Evans descreve o exemplo que ficou famosamente conhecido como “argumento do auditório”:

Quando ouvimos um som vindo de uma certa direção, não temos que *pensar* ou *calcular* qual caminho virar nossas cabeças (digamos) para procurar a fonte do som. Se tivéssemos que fazê-lo, então seria possível que duas pessoas ouvissem um som vindo da mesma direção (como “tendo a mesma posição no campo auditório”), e ainda assim estar dispostas a fazer coisas bem diferentes ao reagirem ao som, por causa de diferenças em seus cálculos. Como isso não parece fazer sentido, devemos dizer que ter informação perceptiva espacialmente significativa consiste, pelo menos parcialmente, em estar disposto a fazer várias coisas. Este ponto sempre aparece muito claramente se nós refletirmos sobre como devemos especificar a informação espacial a qual nós imaginamos que a percepção incorpora. O sujeito ouve um som vindo de tal e tal posição, mas como essa posição é especificada? Presumidamente, em termos *egocêntricos* (ele ouve um som que vem de cima, de baixo, da esquerda ou da direita, à frente ou atrás). Esses termos especificam a posição do som em relação ao próprio corpo do observador; e eles derivam seu significado em parte de suas complicadas conexões com as *ações* do sujeito. (Evans, 1982, p. 155)

Com o argumento do auditório, Evans procura exemplificar um tipo de estado informacional cujo conteúdo seja não conceitual. Aqui, ele já introduz como a noção de conteúdo não conceitual é suposta para representar como o espaço distal aparece perceptualmente para o sujeito. A informação espacial incorporada pela percepção é o que torna o sujeito perceptivo disposto a reagir ao ambiente, e essa reação é demonstrada por reações comportamentais ou, melhor dizendo, manifestadas pelo corpo. Não apenas isso, mas Evans também está dizendo ao longo desse argumento, que a especificação do conteúdo da informação incorporada na percepção direcional deve ser compreendida segundo os termos do espaço egocêntrico, ou seja, termos não conceituais. É notório como Evans já enuncia uma relação direta entre os *inputs* perceptivos, o espaço egocêntrico e o papel do corpo nos *outputs* comportamentais. Relação essa que também

pode ser dita como entre a sensibilidade, a possibilidade de se auto localizar no espaço e se referir perceptualmente a objetos, sem depender da função de conceitos³⁵. E desse modo,

Podemos dizer, então, que o *input* auditivo – ou melhor, a propriedade complexa do *input* auditivo que codifica a direção do som – adquire um conteúdo espacial (não-conceitual) para um organismo ao estar ligado ao *output* comportamental, presumivelmente, de uma maneira vantajosa. (Evans, 1982, p. 156).

É importante ressaltar, contudo, que a habilidade de localizar algo no espaço egocêntrico não constitui, segundo Evans, uma experiência *ipso facto* ou um conhecimento no sentido estrito do termo. Segundo ele, “até agora, tenho considerado o conteúdo não conceitual dos estados informacionais perceptivos. Tais estados não são experiências perceptivas *ipso facto* – isto é, estados de um sujeito consciente” (Evans, 1982, p. 157). O caso é, a informação fornecida pelo espaço egocêntrico e a habilidade de discriminação de objetos no espaço pela percepção são não conceituais; e isso para Evans significa que são informações fundamentais para que o conhecimento seja possível. Isso é importante para compreender as noções que Evans apresenta de “mapa cognitivo” e “espaço objetivo”.

Um mapa cognitivo é a representação objetiva do espaço, sem ter uma perspectiva egocêntrica sob ele. A coordenação entre o espaço objetivo e o espaço egocêntrico é o que fará com que o sujeito tenha conhecimento adequado (e conceitual) de onde se localiza. Por exemplo: se estivermos perdidos no confuso prédio da FAFICH, a habilidade fornecida pelo espaço egocêntrico não é suficiente para localizar o caminho até a sala de aula que precisamos chegar. Se estivermos perdidos e falando ao telefone com alguém que tenta nos ajudar, não basta responder “estou *aqui*”, significando “a localização na qual eu me encontro” para a pergunta “Onde você está?”. É preciso coordenar o espaço egocêntrico com o espaço objetivo do prédio (um mapa cognitivo) para que possamos encontrar as direções necessárias.

Segundo Evans, é por meio dessa coordenação entre espaços egocêntrico e objetivo que conseguimos construir conhecimento objetivo suficiente para a ação. Nesse ponto, contudo, segundo o guia de interpretação de Rick Grush (2018), é preciso notar que o que Evans está dizendo é que os *links* de informação fornecidos pela discriminação de objetos no espaço

35 Essa relação também pode ser encontrada em Kant e esse é um dos argumentos mais fundamentais do não conceitualismo kantiano, que abordaremos no capítulo 3.

egocêntrico não são suficientes para uma experiência consciente, porém, são *necessários*. Esse ponto é importante para a nossa discussão, uma vez que, diferente de McDowell, Evans aponta que para que um sujeito tenha uma experiência perceptiva consciente, o que é exigido não é a capacidade reflexiva no sentido de “dar razões” ou um “passo atrás e justificações” sobre a experiência vivida. Para o autor, a exigência é que o pensamento seja *guiado* pela experiência em questão (Ver Grush, 2018, p. 16). Isso possibilita compreendermos melhor o próprio papel de um conteúdo não conceitual da experiência perceptiva que não seja governado por conceitos, mas que forneça habilidades discriminatórias significativamente relevantes. Mais ainda, permite compreendermos a percepção tal como parte necessária, mesmo que não suficiente, para a formulação de pensamentos objetivos sobre o espaço.

2.3.2. ESTADO X CONTEÚDO

Conforme indicamos na seção 2.1, McDowell procura sustentar em *M&M* que o conteúdo de nossa experiência perceptiva é, necessariamente, conceitual. Também apontamos que alguns defensores³⁶ da abordagem não conceitualista sustentam a existência de conteúdo não conceitual da experiência. Assim, tendo em vista as diversas ramificações do debate em torno do não conceitualismo, Richard Heck (2000, p. 485) mapeou uma importante diferença nos argumentos que estão em disputa. Ele distinguiu entre o chamado (i) *state nonconceptualism*, que traduziremos por não conceitualismo de estado e (ii) *content nonconceptualism*, que traduziremos por não conceitualismo de conteúdo.

A ideia por trás das teorias sobre o (i) não conceitualismo de estado diz que a percepção é um estado mental de um tipo diferente do estado mental de uma crença. O não conceitualismo seria, nessa visão, uma propriedade de estados mentais que envolve a dependência ou não de conceitos. Um estado perceptivo é não conceitual ou independente de conceitos, em oposição a um estado conceitual ou dependente de conceitos, como o estado de atitudes proposicionais. O problema consiste em: há dois tipos de estados mentais, mas com um mesmo tipo de conteúdo. O

36 Alguns defensores do não conceitualismo não se comprometem com a noção de conteúdo ou mesmo procuram refutá-la. Para essa discussão em termos não conceitualistas: ver Travis (2009). Na discussão do não conceitualismo kantiano: ver McLear (2016), Pereira (2017). Contudo, não se quer dizer que estes filósofos compactuam com a visão do não conceitualismo de estado.

que difere ambos é a dependência, ou não, de conceitos. No estado de uma experiência perceptiva podem estar envolvidos conceitos que o sujeito não possui, enquanto estados de atitude proposicional não podem envolver conceitos que o sujeito não possua. Contudo, o conteúdo de ambos os estados ainda é o mesmo.

A visão do não conceitualismo de estado é fortemente criticada em termos de sua relevância epistêmica para o debate, ou mesmo em termos de sua consistência como um bom argumento. O problema consiste em dizer que um estado de determinado tipo [*type state*] é dependente de conceitos se carregar um conteúdo e for impossível para um sujeito estar em uma ocorrência [*token state*] desse tipo de estado sem possuir os conceitos requeridos para especificar seu conteúdo. Em contrapartida, um sujeito pode estar em estados perceptivos que são dependentes de conceitos mesmo se ela não possuir todos ou alguns dos conceitos necessários para uma especificação precisa do conteúdo relevante³⁷.

Contrapondo ao que o não conceitualismo de estado propõe, teorias não conceitualistas devem ser capazes de descrever o conteúdo que reflete de alguma maneira o modo como o sujeito apreende o mundo. Bem como o modo como o mundo aparece ao sujeito, seja num estado perceptivo, seja num estado doxástico. Conforme Bermúdez (2007, p. 67) aponta, ao refutar a visão de não conceitualismo de estado, esse tipo de não conceitualismo “deixa de se endereçar às questões que uma teoria dos conteúdos não-conceituais deveria se endereçar”. Ainda segundo ele, uma das principais razões para evitarmos a visão de estado sobre o não conceitualismo é que ela não consegue descrever como a experiência perceptiva é ligada às habilidades discriminatórias de objetos distais no espaço. O não conceitualismo deve ser capaz de explicar como um sujeito consegue discriminar perceptualmente os objetos no espaço sem que sejam necessárias as habilidades conceituais.

José Luis Bermúdez ainda ressalta uma outra objeção ao não conceitualismo de estado:

A visão de estado propõe uma distinção de princípio entre tipos de estados dependentes de conceito e tipos de estados independentes de conceito. Claramente, os proponentes da distinção nos devem uma conta de onde ela vem. Por que é que as crenças respeitam a restrição conceitual enquanto as percepções não? A resposta mais óbvia é que a independência de conceito dos estados perceptivos é uma função do seu tipo distinto de conteúdo. Esta resposta,

37 Ver Heck, 2000, p. 486, n. 6 ; Bermúdez, 2007, p. 66; Pereira, 2014, p. 23-25.

obviamente, não está disponível para o teórico da visão do estado (...). (Bermúdez, 2007, p. 68)

Por outro lado, a ideia por trás das teorias da (ii) visão de conteúdo é de que estados com conteúdo não conceitual, tais como experiências perceptuais podem ter, é diferente de estados com conteúdo conceitual, tais como atitudes proposicionais podem ter. Uma diferença, portanto, no âmbito do **conteúdo**. Falar em “conteúdo” é comum em filosofia, não só na filosofia da percepção, como também na epistemologia e na filosofia da mente. A questão sobre conteúdo não se esgota apenas no esclarecimento de sua noção, mas também no problema particular se estados mentais cognitivos como crenças e juízos possuem ou não o mesmo conteúdo que a experiência. Além disso, é preciso ressaltar que quando falamos do conteúdo de uma experiência nos referimos a algo que preenche, necessariamente, três funções (McLear, 2016, p. 173.):

A. individuar estados mentais cognitivos diferentes de um mesmo sujeito (tais como desejo, crença ou uma representação não conceitual);

B. designar um mesmo estado mental cognitivo (ou distinto) em outros sujeitos (pelo qual somos capazes de acreditar em uma mesma coisa e nos comunicar sobre ela);

C. designar condições de satisfação ou verificação (pelas quais somos capazes de avaliar se algo é verdadeiro ou falso);

Evidentemente, sem A e B não é possível localizar um conteúdo como pertencente a uma experiência de um sujeito. Entretanto, é a condição C que confere a relevância epistêmica de se falar em conteúdo da experiência perceptiva. Conteúdo é, portanto, aquilo que designa as condições de satisfação de determinadas experiências. Isso quer dizer que um conteúdo pode ser acurado ou não acurado, preciso ou impreciso, adequado ou inadequado, correto ou incorreto; seja o termo que for, é o que torna uma experiência passível de avaliação em termos de valor de verdade. Bermúdez aponta o quão importante é falarmos em termos de conteúdo quando afirmamos uma teoria não conceitualista:

Qualquer versão plausível do não conceitualismo está comprometida tanto com a tese de que a percepção é independente de conceitos, quanto com a exigência de que ser independente de conceitos é uma função distinta do tipo de conteúdo presente em experiências perceptuais (Bermúdez, 2007, p. 69.).

Além disso, Heck (2000) também afirma a importância de ressaltarmos o que significa dizer que crenças possuem conteúdo conceitual e como isso implica a negação de que estados perceptuais não são determinados completamente por tal tipo de conteúdo. Heck chama a atenção para o fato de que crenças terem conteúdo conceitual não é uma mera trivialidade. Se a noção de conteúdo conceitual, ou a própria noção de “conceito”, se torna facilmente disputável ou menos robusta, mais facilmente se abre o campo para a indelimitação do conceitual, tal como McDowell afirma. No entanto, o fato de crenças terem conteúdo conceitual não nos compromete com a ideia de conteúdo representacional, como se este dependesse necessariamente de conceitos. Nesse sentido, a restrição de generalidade dos conceitos tecida por Evans é evocada por Heck de modo a esclarecer o que seria essa “trivialidade”. Segundo Heck, pensamentos (bem como crenças e juízos) possuem estrutura cujos elementos são conceituais, logo são articulados conceitualmente (2000, p. 486; 2009, p. 21-24). Dispor de conceitos é dispor de habilidades conceituais e tais habilidades requerem a possibilidade de recombinação do uso desses conceitos, conforme a restrição de generalidade. Com Evans e Heck temos que, se atitudes proposicionais possuem conteúdo conceitual nesse sentido, então estados perceptuais não possuem conteúdo articulado conceitualmente.

Assim, a importância de falarmos em termos de conteúdo não conceitual aponta para o que está em jogo entre Evans e McDowell: o conteúdo da experiência perceptiva é distinto do conteúdo de uma crença ou juízo. Diferentemente do que a visão de estado propõe, o problema não é sobre a natureza dos conteúdos conceituais ou não conceituais, nem mesmo a natureza das nossas faculdades cognitivas em termos psicológicos. Ao contrário, a tarefa com relevância filosófica robusta para o problema da descrição da experiência perceptiva consiste em compreender a relação epistêmica entre percepção e crença (Heck, 2000, p. 489).

No desenvolvimento desse argumento, Adrian Cussins (2003, p. 6) defende a importância da ideia de conteúdo não conceitual da experiência na medida em que é por meio da noção de conteúdo que somos capazes de responder às condições normativas que regulam as representações da experiência perceptiva. Ressaltar o caráter normativo do conteúdo não conceitual da experiência, desse modo, talvez seja o caminho mais viável para uma resposta certa ao desafio conceitualista de manter nossa imagem humana epistêmica responsável e livre. Dessa maneira, a noção de conteúdo designa o modo como o mundo é apresentado para nós, seja

na experiência, seja no pensamento, de tal forma que as distinções entre tipos de conteúdo são distinções entre modos de apresentação do mundo. Cussins também ressalta dois pontos importantes: primeiro, que conteúdo não conceitual não significa (somente) conteúdos do estado subpessoal que virão a ser conceitualizados depois; segundo, que conteúdo não conceitual não é um conteúdo conceitual falho³⁸. Dados esses termos, conteúdo não conceitual pode ser definido da seguinte forma:

Conteúdo não conceitual

Conteúdos não conceituais são modos de apresentação do mundo na experiência de um sujeito, que se diferenciam dos modos de apresentação do mundo no pensamento. Conteúdos não conceituais possibilitam ao sujeito algum tipo de conhecimento sobre o mundo por meio da experiência, capaz de ser colocado em termos de precisão ou imprecisão, independente das capacidades conceituais desse sujeito

Tendo em vista as discussões apresentadas até aqui, podemos nos considerar preparados para entender as credenciais necessárias para o debate em torno do não conceitualismo kantiano. Assim, no próximo capítulo, articularemos de que modo a idealidade transcendental do espaço e do tempo pode se relacionar com a tese de conteúdos não conceituais da experiência. No entanto, muitos problemas surgem ao tentar compatibilizar tais teses. Podemos então partir para tal análise.

38 Essa é uma estratégia comum para a defesa do não conceitualismo, considerando as falhas na restrição de generalidade para conteúdos empíricos. O caso de crianças pré-linguísticas e da cognição animal seguem como exemplos dessa linha argumentativa que supõe que o conteúdo do pensamento é essencialmente governado pela restrição de generalidade.

CAPÍTULO 3

O NÃO CONCEITUALISMO KANTIANO

3.1. INTRODUÇÃO AO DEBATE

Conforme vimos nos capítulos anteriores, as considerações kantianas sobre a experiência perceptiva foram apropriadas pela posição conceitualista no debate contemporâneo. Diante dessas apropriações, Kant ficou conhecido como se advogasse, indiscutivelmente, em favor do conceitualismo. Um exemplo disso ficou famoso pelas palavras de York Gunther: “Em seu *slogan*, ‘Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas’, Kant resume a doutrina do conceitualismo” (2003, p. 23). Assim, do mesmo modo que os não conceitualistas consideravam a doutrina kantiana como um dos maiores desafios a serem enfrentados, os conceitualistas, como John McDowell, tomavam Kant como aliado. McDowell, especialmente, toma o *slogan* kantiano como ilustração do argumento de que a “‘intuição’ – o ingresso de experiências – [deve ser entendida] não como uma mera obtenção de um Dado extraconceitual, mas como um tipo de ocorrência ou estado que já possui conteúdo conceitual” (1996, p. 45). Faz sentido assim, a síntese de Gunther que completa a citação acima, “De acordo com o conceitualista, nenhum conteúdo intencional, seja portentoso ou mundano, é um conteúdo a menos que seja estruturado por conceitos que o sujeito possua (2003, p. 23)”.

No entanto, o que foi colocado em xeque por uma certa variante do não conceitualismo foi justamente essa posição de que Kant estaria comprometido com a posição conceitualista sobre a experiência perceptiva. Essa nova posição, instigada por Robert Hanna em seu artigo *Kant and Nonconceptual Content* (2005), defende que Kant, ao contrário, estaria do lado não conceitualista do debate. Mais do que isso, ele defende que o famoso *slogan* kantiano de A51/B75 da *Crítica da razão pura*, deve ser interpretado à luz do seu contexto e de outras passagens que atestam a possível independência das intuições em relação à função conceitual do entendimento. Lucy Allais, por exemplo, alega que existe “clara evidência textual para pensar que a visão de Kant é que intuições nos apresentam particulares e que elas não dependem de conceitos para fazer essa contribuição” (2012, p. 44).

Em resumo, o debate em torno do não conceitualismo kantiano parte da questão de se as intuições dependem (ou não) da faculdade do entendimento para realizarem sua função básica de fazer referência a um objeto. Os conceitualistas alegam que, sem conceitos, as intuições são “cegas” em qualquer contexto, de modo que são os conceitos que as provêm de conteúdo representacional e intencional. Como alega Ginsborg (2008, p. 66), “não há papel para a sensibilidade independente do entendimento”.

Os não conceitualistas, por sua vez, respondem que o *slogan* de A51/B75 se aplica a contextos específicos de cognição, como os de um juízo objetivamente válido (Hanna, 2006, p. 97-99). Afirmam, assim, que a discriminação de objetos no espaço e no tempo e a percepção objetiva de objetos como *tais* são situações diferentes. A primeira situação não dependeria da aplicação de conceitos, enquanto a segunda é necessariamente dependente de conceito³⁹ (Allais, 2009, p. 405). Logo, a intuição de objetos no espaço não precisa carregar nenhum valor cognitivo relevante tal como em uma atitude proposicional ou doxástica, mas isso não quer dizer que ela não seja capaz de se orientar a um objeto diretamente.

A isso, os conceitualistas podem responder apelando ao texto da Dedução Transcendental das categorias da segunda edição de 1787 da *Crítica da razão pura* (ou, meramente, Dedução B), sob o argumento de que a validade objetiva das categorias depende da aplicação destas não apenas no juízo, como também na síntese da apreensão de objetos da intuição. Nesse sentido, a unidade do diverso da intuição estaria necessariamente subordinada à função do entendimento, ou seja, para que qualquer representação seja possível, incluindo a intuição, deve haver uma síntese que proceda de acordo com as regras do entendimento puro. O próprio McDowell recorre a essa estratégia argumentativa em favor do conceitualismo.

Em contrapartida, os não conceitualistas argumentam que alguns conteúdos da experiência perceptual – e consequentemente, alguns tipos de representação – não resultam da síntese intelectual, que é necessariamente conforme às regras do entendimento. Nesses termos, espaço e tempo, como formas da intuição, não seriam resultados construídos sinteticamente pela atividade do entendimento, mas dados pela sensibilidade. Podem ainda recorrer a uma

39 Mais abaixo discutiremos como a posição de Allais não é satisfatória por coincidir com um tipo de não conceitualismo de estado.

interpretação da síntese especiosa, como argumento de que a apreensão da unidade da intuição sensível é dada pela sensibilidade e não construída espontaneamente pelo entendimento.

Colocados nesses termos, podemos perceber os disparates do debate. Até mesmo Hanna, um dos principais defensores do não conceitualismo kantiano, aponta que a Dedução B é incompatível com o não conceitualismo. Para sustentar sua posição, Hanna considera que o argumento da Dedução B deve ser mitigado pelo que ele chama de “lacuna” da Dedução B [*the Gap in the B Deduction*]. Em suas palavras:

A lacuna na Dedução B é que a Dedução B é verdadeira somente se o Conceitualismo for verdadeiro, mas o Conceitualismo é argumentativamente falso e o próprio Kant é não conceitualista. Se Kant é um não conceitualista e o Não Conceitualismo de Kant é verdadeiro, então existem “objetos anômalos” reais ou possíveis da experiência humana (...) que, contingente ou necessariamente, não se enquadram em nenhum conceito, seja ele qual for, incluindo as categorias. (Hanna, 2011b, p. 402)

Além disso, há um outro disparate que o não conceitualista kantiano deve enfrentar. Hanna (2006; 2015) propõe que o não conceitualismo kantiano possua relevância filosófica não apenas em termos hermenêuticos da filosofia kantiana, mas também porque é capaz de se apresentar como uma posição substantivamente sólida contra o conceitualismo de McDowell sobre a constituição do conteúdo da experiência perceptiva. Se é para responder ao conceitualismo de McDowell, então, o não conceitualista precisa dar conta da angústia que move a maior parte de sua argumentação que é, nada menos, que a manutenção da imagem epistêmica e responsável de nós mesmos e, assim, evitar o Mito do Dado. Segundo André Abath, parece que

o não conceitualismo (...) apresentado por Hanna é fundamentalmente uma reação a preocupações que dizem respeito ao nosso contato perceptivo com objetos materiais. Já o conceitualismo, tal como exposto por McDowell, é principalmente uma reação a preocupações que dizem respeito a nossa relação com o mundo dada a imagem que temos de nós mesmos (2018, p. 162).

Destarte, dado o que apresentamos, o não conceitualista kantiano é duplamente confrontado: primeiro pelos kantianos mais ortodoxos que incontestavelmente consideram que a Dedução B e a tese não conceitualista são incompatíveis; segundo pelos filósofos analíticos que não veem relevância epistêmica normativa no papel da intuição sensível, caso se pretenda que o

conteúdo da experiência perceptiva seja não conceitual. Nossa tentativa neste capítulo será a de fornecer uma resposta a ambos os problemas e mostrar, no fim, que são respostas complementares capazes de direcionar uma posição em favor do não conceitualismo kantiano.

Assim, apresentaremos na seção 3.2 o problema da Dedução B e quais são os argumentos que tornam a Dedução B compatível com o não conceitualismo kantiano. Na seção 3.3, apresentaremos o problema da relevância epistêmica das intuições. Depois de mostrar a viabilidade do não conceitualismo kantiano em termos exegéticos, apresentaremos em 3.4 a teoria que argumenta em favor do conteúdo *essencialmente* não conceitual da percepção nesses termos. Em 3.5, por fim, mostramos como os argumentos das contrapartes incongruentes e da teoria do espaço egocêntrico se apresentam como teorias que possibilitam a ideia de que há uma dimensão do conteúdo da intuição pura do espaço que não pode ser capturado conceitualmente.

3.2. O PROBLEMA DA DEDUÇÃO B

Grosso modo, a questão geral que rege a *Crítica da Razão Pura*, como o próprio Kant afirma nos Prolegômenos (Prol, AA 04: 275-76), pode ser expressa da seguinte maneira: “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?”. Esta questão é um modo diferente de expressar o problema fundamental de se saber como um conhecimento a partir da pura razão é possível. Essa questão geral se desdobra em duas outras, a saber, como é possível conhecer e quais os limites do conhecimento. A partir do estabelecimento desses limites do que nos é permitido *conhecer* – pela faculdade da sensibilidade e do entendimento, Kant pretende, assim, não delimitar o que nos é permitido *pensar* pela Razão Pura, salvaguardando, assim, em um registro distinto do da matemática e da física, a metafísica. O percurso que ele vai seguir para enfrentar essas questões foi metaforizado na famosa passagem do Prefácio da *Crítica da razão pura* sobre a proposta de revolução copernicana⁴⁰. E, para efetivamente responder às questões sobre como e o que nos é

40 A revolução copernicana que Kant se propõe a realizar, essencial para a compreensão dos problemas epistemológicos aos quais o projeto crítico se direciona, foi assim expressa: “Até hoje se assumiu que todo o nosso conhecimento teria de regular-se pelos objetos; mas todas as tentativas de descobrir algo sobre eles *a priori*, por meio de conceitos, para assim alargar nosso conhecimento, fracassaram sob essa pressuposição. É preciso verificar pelo menos uma vez, portanto, se não nos sairemos melhor, nas tarefas da metafísica, assumindo que os objetos têm de regular-se por nosso conhecimento, o que já se coaduna melhor com a possibilidade, aí visada, de um conhecimento a priori dos mesmos capaz de estabelecer algo sobre os objetos antes que nos sejam dados. Isso guarda uma semelhança com os primeiros pensamentos

permitido conhecer, o autor desenvolve, pelo menos, duas argumentações centrais que devem ser complementares para que a doutrina do idealismo transcendental funcione: a da idealidade transcendental do espaço e do tempo e a da dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento (ambos em conformidade com o argumento da revolução copernicana). Pedro Rego, de um modo um pouco diferente do nosso, resume a tarefa central da doutrina do idealismo transcendental do seguinte modo:

O estabelecimento bem fundado da doutrina que Kant apresenta como solução dos problemas essenciais da teoria do conhecimento e intitula “idealismo transcendental” depende, em grande medida, do sucesso de duas etapas que fazem parte do projeto da *Crítica da Razão Pura*. A primeira consiste na fundamentação da tese de que nosso conhecimento racional discursivo só pode ter como objeto os fenômenos, isto é, as coisas na medida em que são submetidas a determinadas condições epistêmicas, sensíveis e intelectuais, do sujeito transcendental, e não as coisas tais como elas são em si mesmas. A segunda é uma prova da possibilidade do conhecimento fenomênico objetivo através da demonstração de que determinados conceitos e princípios *a priori* que regulam nossa atividade racional discursiva possuem validade objetiva. (Rego, 2013, p. 64-65)

Nessa síntese de Rego, como é comum entre a maior parte dos intérpretes de Kant, a ênfase é dada ao conhecimento discursivo e, portanto, conceitual. Nessa perspectiva, a dedução transcendental é tida como tarefa central do idealismo transcendental, qual seja, a de tentar provar como os conceitos puros do entendimento (ou categorias) se aplicam aos objetos sensíveis, de modo que o conhecimento objetivo do mundo seja possível. Assim, a tarefa da dedução transcendental é a de tentar provar como conceitos *a priori* devem se relacionar aos objetos, para que tais conceitos sejam objetivamente válidos. Essa tarefa está intimamente ligada com a própria questão fundamental da primeira *Crítica*, que busca entender “o que podem e até onde podem o entendimento e a razão conhecer, independentemente da experiência” (KrV, A XVII). Nesse modo de resumir a tarefa central da *Crítica da razão pura*, porém, pouca ênfase é dada à tese da idealidade transcendental do espaço e do tempo.

de Copérnico. (...) Pode-se agora, na metafísica, tentar algo similar no que diz respeito à intuição dos objetos. Se a intuição tivesse de regular-se pela constituição dos objetos, eu não vejo como se poderia saber algo sobre ela *a priori*; se, no entanto, o objeto regular-se pela constituição de nossa faculdade intuitiva, então eu posso perfeitamente me representar essa possibilidade”. (KrV, B XVI-XVII)

Como o nosso objetivo nesta seção é tentar compreender o papel da Dedução B e sua possível compatibilização com o não conceitualismo, vamos nos voltar para essa passagem da *Crítica da razão pura*, pois ela não deixa de constituir um dos pilares centrais da argumentação a favor do idealismo transcendental.

A noção de “síntese” é fundamental na Dedução B. Kant assim a define: “entendo pois por *síntese*, na acepção mais geral da palavra, o ato de juntar, umas às outras, diversas representações e conceber a sua diversidade num conhecimento” (KrV, A77/B103). Ele reconhece na Dedução B dois tipos de síntese: a síntese figurativa, ou especiosa, e a síntese intelectual, ou categorial (KrV, B151). A primeira consiste no mecanismo de apreensão que sintetiza o diverso da intuição sensível – formatado espaçotemporalmente –, enquanto a segunda consiste no mecanismo que sintetiza o diverso via conexão intelectual e é sempre discursiva. Kant acrescenta ainda que

apenas a síntese figurativa, quando diz respeito à unidade originalmente sintética da apercepção, i.e, a essa unidade transcendental que é pensada nas categorias, pode denominar-se, à diferença da ligação meramente intelectual, *síntese transcendental da imaginação*. (KrV, B 152)

Nessa última caracterização, Kant aponta para uma função da imaginação de sintetizar o diverso da intuição, “*conforme às categorias*” (B152). Essa divisão da síntese em apenas dois tipos contrasta com a divisão ternária que ele havia estabelecido na Dedução A, onde Kant apresenta a síntese da apreensão na intuição, a síntese da reprodução na imaginação e a síntese do reconhecimento no conceito (A100-104). A síntese na imaginação não é assim apresentada na Dedução A como uma subdivisão da síntese figurativa⁴¹.

Em vista disso, algumas questões emergem inevitavelmente. Por um lado, a Dedução A aponta para a autonomia da síntese da apreensão na intuição em conformidade com o texto da Estética Transcendental, que afirma que a intuição sensível pode referir-se imediatamente aos

41 À primeira vista, talvez o texto mais importante para associar a posição kantiana com o não conceitualismo seja a partir do texto da Dedução A, onde o próprio Kant parece reservar uma autonomia especial para a síntese figurativa e para a síntese da imaginação. Nesse sentido, Guido de Almeida (2015) nos oferece uma instigante análise em defesa de uma interpretação não intelectualista da noção de imaginação em Kant, onde procura enfatizar justamente o texto da Dedução A, para justificar o papel cego da imaginação, ao lado da sensibilidade.

objetos sem a função do entendimento. Por outro lado, na Dedução B, Kant parece vincular a síntese figurativa a uma relação com o conceito, através da imaginação.

Desse modo, a Dedução B é constantemente invocada como um argumento decisivo para o conceitualismo. Lucy Allais (2009, p. 401) afirma que, provavelmente, a razão mais óbvia para que Kant seja tomado como um conceitualista é a Dedução Transcendental B. Hannah Ginsborg, por sua vez, defende que a Dedução B fornece argumentos para considerarmos as categorias necessárias inclusive na formação de intuições empíricas. Conforme ela mesma afirma, a questão principal da Dedução B “é que a validade objetiva das categorias depende delas terem um papel a cumprir, não apenas no juízo explícito, mas também na apreensão perceptual dos objetos sobre os quais nós julgamos” (Ginsborg, 2008, p. 70). Ginsborg parece assim corroborar a interpretação kantiana de McDowell. Robert Hanna, por sua vez, afirma que John McDowell radicaliza o argumento da Dedução B. Segundo ele, “o que torna possível esse notável paralelo contemporâneo [entre o conceitualismo de McDowell e a Dedução B] é, claro, o fato de que o conceitualismo radical de McDowell é, nada mais, nada menos, que a Dedução B levada ao extremo” (Hanna, 2011b, p. 403).

Certamente, essa não é uma discussão simples. Existem longas exegeses e argumentações sobre o tema da Dedução B, tanto nos termos do debate contemporâneo entre conceitualistas e não conceitualistas, quanto no debate entre os intérpretes do texto kantiano. Porém, podemos selecionar alguns argumentos como os mais instigantes da Dedução B, que a faz ser considerada a “prova” do conceitualismo (kantiano ou não). Nossa intenção é a de contrapor essa leitura padrão com argumentos não conceitualistas que viabilizam a compatibilidade entre a tarefa da Dedução B e os anseios do não conceitualismo kantiano.

Desse modo, essa controvérsia fica ainda mais evidente a partir das seguintes considerações de Kant:

- (a) As categorias do entendimento (...) de modo algum apresentam as condições em que os objetos nos são dados na intuição; por conseguinte, podem-nos sem dúvida aparecer objetos, que se não relacionem necessariamente com as funções do entendimento e dos quais este, portanto, não contenha as condições a priori. Eis porque se nos depara aqui uma dificuldade, que não encontramos no campo da sensibilidade e que é a seguinte: como poderão ter validade objetiva as condições subjetivas do pensamento, isto é,

como poderão proporcionar as condições da possibilidade de todo o conhecimento dos objetos (...)? (KrV, A89/B122);

- (b) A mesma função, que confere unidade às diversas representações num juízo, dá também unidade à mera síntese de representações diversas numa intuição; tal unidade, expressa de modo geral, designa-se por conceito puro do entendimento. (KrV, A79/B105).

Por esses argumentos, um não conceitualista, como Hanna (2011b), poderia argumentar que, com base em (a), na qual “as categorias do entendimento (...) de modo algum apresentam as condições em que os objetos nos são dados na intuição”, temos uma clara evidência de que as categorias não são necessárias para que os objetos nos sejam dados na intuição. No entanto, com base em (b), tem-se uma afirmação explícita a favor do conceitualismo. Nessa releitura, a unidade da síntese da apreensão estaria subsumida às categorias do entendimento e não seria “dada” pela sensibilidade, mas sim “construída” pelo entendimento. Hanna não encontra uma solução para que (a) e (b) sejam compatíveis, e alerta que, na verdade, o argumento não conceitualista se mantém se (a) se manter. Nesse sentido, se (b) diz que, de algum modo, todas as intuições sensíveis estão subsumidas às categorias do entendimento via síntese, Hanna argumenta então que o argumento da Dedução B precisa ser revisto para que o não conceitualismo kantiano não entre em colapso. Isso porque, segundo Hanna, o argumento da Dedução B não consegue capturar o que ele chama de “*rogue objects*”⁴², o que poderia ser traduzido, grosseiramente, por *objetos anômalos*. Hanna diz que esses objetos trapaceiam o argumento da Dedução B por serem objetos sensíveis que, de nenhum modo, são conceitualizados ou capturados pelas categorias.

Lucy Allais, por sua vez, argumenta que a passagem de B122 nos dá margem para entender que a Dedução B se restringe ao contexto da validade objetiva de conceitos empíricos.

42 Por objetos anômalos, Hanna (2011b) se refere a qualquer estado, processo, ato ou objeto mental que são dados pela intuição mas que não podem, de modo algum, ser submetidos aos conceitos puros do entendimento. São objetos perceptíveis por nós, mas cujo conteúdo não é, nem potencialmente, estruturados por conceitos. Segundo Hanna, “mesmo que as categorias necessariamente se apliquem a todos os objetos da experiência humana conceitual e de juízo, pode então ainda haver alguns objetos espaço-temporais de percepção consciente aos quais as categorias não necessariamente se aplicam ou necessariamente não se aplicam: isto é, objetos anômalos [*rogue objects*] da experiência intuitiva humana que não são ou não podem também ser objetos da experiência humana conceitual e de juízo, no sentido metafisicamente robusto de que todos esses objetos da experiência intuitiva humana acabam sendo causalmente desviantes e nomologicamente mal-comportados, escapando às categorias” (Hanna, 2011b, p. 407). Um exemplo desses *objetos anômalos*, são as contrapartes incongruentes, como as minhas próprias mãos direita e esquerda, que não podem ser individualizadas unicamente por conceitos.

Segundo ela, Kant é explicitamente claro ao apontar que as intuições podem nos fornecer objetos particulares sem depender da função do entendimento. Contudo, Allais cede ao conceitualismo de um modo não satisfatório. Trataremos disso na próxima seção.

A essas objeções, uma conceitualista como Hannah Ginsborg apresenta um bom argumento. Segundo ela, “a linha central do pensamento conceitualista é essencial ao aspecto anti-humano da visão de Kant na *Crítica*” (2008, p. 70). Ou seja, a Dedução B não pode simplesmente ser jogada para escanteio, ou ser considerada somente em alguns contextos. É preciso manter o argumento principal da Dedução B a fim de manter o projeto kantiano de aplicação *justificada* dos conceitos *a priori* na experiência. Sacha Golob (2016, p. 33-36) também alerta, nesses termos, que é importante manter a tarefa kantiana da Dedução B contra Hume. Desse modo, para se argumentar contra a leitura conceitualista padrão da Dedução B em termos mais robustos, é preciso que a Dedução B não seja contida em função da manutenção da radicalidade da Estética Transcendental. O que é preciso, na verdade, é que ambas sejam compatíveis.

Tem-se, então, um grande impasse. Como a Dedução B pode ser compatível com o não conceitualismo em termos kantianos? Ou, em outras palavras, de que modo podemos manter a validade objetiva e necessária das categorias e, ainda assim, garantir que a sensibilidade possa fornecer objetos como fenômenos de maneira independente da síntese categorial? Conforme Roberto de Sá Pereira coloca a questão:

Vamos nos lembrar porque a dedução parecia necessária para Kant. Como não possuímos um *intellectus archetypus*, não há ligação direta entre as categorias do entendimento e nossa intuição sensível: o entendimento não pode criar um objeto, o que significa que seus conceitos podem estar vazios. Da mesma forma, a sensibilidade não pode dar sentido ao que ela representa, o que significa que pode representar cegamente. Esse é o problema da Dedução: como as categorias não são condições da representação não conceitual dos objetos por intuição sensível e vice-versa, como podemos provar que as categorias se aplicam ao objeto representado não conceitualmente pelos sentidos? Como podemos provar que os objetos representados de forma não conceitual pelos sentidos se enquadram nas categorias? Diante da heterogeneidade de intuições e conceitos sensíveis, a Dedução requer um *tertium* (base de prova)

que liga categorias aos fenômenos da sensibilidade. (Pereira, 2016, p. 15)

Certamente esse não é um debate simples e muitas questões, tanto exegéticas, quanto argumentativas, ficarão de fora. Contudo, para tornar compatível o argumento da Dedução B com a tese não conceitualista sobre a intuição, é preciso que (a) e (b) sejam conciliadas. Para isso, vamos lançar mão dos argumentos de Golob (2016) e Pereira (2016).

Golob (2016, p. 27-52) relembra que a Dedução B é, via de regra, um argumento transcendental. Nesses termos, a síntese categorial deve ser entendida como uma condição necessária de possibilidade somente para a representação de uma certa classe privilegiada de relações espaçotemporais (em contraste com o argumento de Allais, no qual as categorias são condições necessárias somente na formação de conceitos empíricos). Por exemplo, dada a natureza sucessiva da apreensão, é somente em função da síntese intelectual que o sujeito pode representar a distinção entre uma sucessão de percepções e a própria percepção da sucessão. Nesse sentido, o que está em jogo para Kant é colocado em termos de *objetividade* da representação de relações de espaço e tempo. No caso da percepção da sucessão, o que é exigido, por exemplo, é que tenhamos conhecimento objetivo, portanto, conceitualmente ativo, sobre a percepção da sucessividade no tempo. No entanto, a representação sucessiva de percepções toma o tempo, como intuição sensível pura, como fundamento.

A via apresentada por Pereira (2016)⁴³, desenvolve ainda mais essa questão. Partindo da leitura de (a) como uma possibilidade metafísica, e não apenas epistêmica, segundo ele, o que está em jogo:

não é a possibilidade de representar objetos (tese da intencionalidade) ou a possibilidade de representar o que é dado subjetivamente aos sentidos como objetos existentes independentes de mente (tese da objetividade). Em vez disso, o que está em questão é a possibilidade de cognição (*Erkenntnis*). (Pereira, 2016, p. 3).

43 Pereira (2016) argumenta ainda que a descrição da síntese da apreensão, representa um problema para a leitura de Hanna (2011b) e Allais (2009; 2016) sobre a Dedução B. Conforme Schulting (2015, p. 577) também aponta, a síntese da apreensão quando apresentada como “um efeito do entendimento na sensibilidade” (B 154) não sustenta a ideia de Hanna e de Allais, que dizem que a síntese figurativa é não conceitual e capaz de operar de modo independente das categorias. Assim, é evidente que o problema da síntese ainda é algo em disputa fundamentado no problema generativo da unidade da intuição.

Nesses termos, ele afirma:

No primeiro passo da Dedução, esta cognição toma a forma intelectual de um pensamento ou reconhecimento de que algo existe de modo independente da mente (apercepção transcendental). Categorias são condições para o reconhecimento (pensamento e juízo) de que o que é dado existe independentemente da mente. Em contraste, no segundo passo, essa cognição assume a forma sensível da apreensão de algo dado aos nossos sentidos como algo que existe objetivamente ou independente de mente. Essa é a síntese figurativa ou *synthesis speciosa* de Kant, definida metaforicamente como “um efeito do entendimento sobre a sensibilidade” (B154). Agora, as categorias são condições de apreender o espaço e tudo nele como objetos independentes da mente. Por que Kant precisou desse segundo passo? (Pereira, 2016, p. 18).

Esse segundo passo envolve um dos pontos mais emblemáticos da Dedução B. Refere-se à nota de rodapé de B161, do §26, na qual Kant diz:

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. Na Estética atribuí esta unidade à sensibilidade, apenas para fazer notar que é anterior a todo o conceito, embora pressuponha uma síntese que não pertence aos sentidos, mas mediante a qual se tornam possíveis todos os conceitos de espaço e de tempo (KrV, B 161n).

Nesses termos, a chave do debate se concentra no termo da “unidade da intuição”. A grande questão é se espaço e tempo, como formas puras da sensibilidade, são “dadas” ou “construídas” pela mente – e no caso, pela função do entendimento referida em (b). Uma resposta claramente viável é, a partir das quatro noções de espaço e tempo que apresentamos no capítulo 1, podemos entender que “formas da intuição” e “intuição formal” não são exatamente a mesma coisa, por mais que se aproximem. Intuições formais, para Kant, requerem a unidade da intuição para que sejam formadas e, portanto, dependem da síntese entre conceitos puros do entendimento e as formas puras da sensibilidade. Nesse sentido, o espaço geométrico é o “espaço representado como objeto”, uma representação intuitiva formal que depende da espontaneidade do entendimento.

No entanto, não quer dizer que Kant muda o *status* do que são o espaço e o tempo, mas como mostramos, quer dizer que ele se utiliza de mais de uma noção de espaço e tempo. De acordo com o que mostramos no capítulo 1, espaço e tempo podem ser também (ii) conceitos geométricos, (iii) conceitos físicos, (iv) ideias da razão, além de (i) formas puras da intuição sensível. Os (ii) conceitos geométricos, conforme afirmamos, dependem da síntese entre conceitos puros do entendimento e formas puras da sensibilidade de modo que conhecimentos sintéticos *a priori* como os da geometria sejam possíveis. As noções de (ii) a (iv) são conceituais e dependem da faculdade do entendimento para que sejam representações. No entanto, todas elas são baseadas *essencialmente* nas (i) formas puras da intuição, como representações sensíveis não conceituais. Espaço e tempo, como formas puras da intuição, são ideais, subjetivas e originárias que possibilitam que o diverso da intuição nos seja dado.

Desse modo, é possível manter a relevância da Estética Transcendental de modo compatível com o que a Analítica propõe. Todo *conhecimento*, para ser formado, precisa ser submetido às condições formais epistêmicas da sensibilidade: intuições puras do espaço e do tempo. As condições apresentadas na exposição metafísica da Estética Transcendental (ver subseção 1.2.3) de que “o espaço é uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas” (KrV, A23/B38) e de que “o tempo é uma representação necessária que constitui o fundamento de todas as intuições” (KrV, A30/B46) demonstram claramente que espaço e tempo, como formas da intuição, são representações basilares das próprias intuições formais, ou representações do “espaço como objeto”. Nas palavras de Roberto de Sá Pereira:

A intuição pura do espaço é um caso paradigmático de conteúdo não conceitual: sem a categoria de quantidade ou qualquer outro conceito espacial, o sujeito é capaz de representar uma magnitude infinita (como o objeto intencional do seu sentido exterior), claro sem reconhecer ou compreender o que “uma magnitude infinita” significa [objetivamente]. Kant vai além disso e se pergunta como tais intuições puras são possíveis. É nesse momento que ele introduz outro conceito crucial: formas de sensibilidade humana. (Pereira, 2016, p. 13).

Assim, a cognição da apreensão de algo dado aos nossos sentidos para a representação do espaço como intuição formal, que é em alguma medida independente da mente, necessita da síntese da apreensão. Mas a representação do espaço como forma pura da sensibilidade ainda é o

fundamento da representação do espaço como objeto intencional do sentido externo. Nesse sentido, as intuições puras são “o” caso paradigmático e também nos proporcionam um tipo de objeto, que Hanna caracterizou como *objeto anômalo*, cujo conteúdo é eminentemente não conceitual. Passaremos agora a considerar a sua função autônoma e a relevância cognitiva das intuições.

3.3. A RELEVÂNCIA DAS INTUIÇÕES

Se compararmos o que apresentamos no capítulo 2 sobre as posições de John McDowell para a construção de seu conceitualismo com as posições conceitualistas kantianas que apresentamos acima, podemos perceber várias semelhanças. A principal delas, talvez, seja a utilização de (b) para posicionar Kant do lado dos conceitualistas. Cito McDowell:

Kant diz: ‘A mesma função, que confere unidade às diversas representações *em um juízo*, dá também unidade à mera síntese de representações diversas *em uma intuição*; tal unidade, expressa de modo geral, designa-se por conceito puro do entendimento’. A capacidade cujo exercício em juízo explica a unidade do conteúdo dos juízos – unidade proposicional – também conta com uma unidade correspondente ao das intuições. (McDowell, 2009, p. 260).

Nesse sentido, a sugestão de McDowell parece abordar, ao menos em parte, o mesmo problema discutido entre os intérpretes sensiblistas e intelectualistas do texto kantiano: se a unidade das representações da intuição é “construída” pela faculdade do entendimento ou se essa unidade já é “dada” pela sensibilidade. McDowell, claramente, se posiciona no lado intelectualista do debate. Segundo ele, “no intuir, as capacidades que pertencem à faculdade superior estão em jogo” (McDowell, 2009, p. 264). A sua motivação para tomar a posição intelectualista é evitar o Mito do Dado e manter a imagem epistêmica e responsável de nós mesmos. A primeira objeção à McDowell, portanto, perpassa o modo como ele se utiliza da argumentação kantiana como favorável ao conceitualismo.

Ao que parece, McDowell não responde às objeções não conceitualistas sobre o que é apresentado em (a), de que

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

Segundo sua interpretação do que são as intuições no sentido de Kant, elas devem ser capacidades que forneçam conteúdos capazes de ser inteiramente conceituais ou proposicionais. O conteúdo fornecido pela intuição é, segundo ele, no mínimo potencialmente conceitualizável em nível de discursividade. Além disso, ele ainda ressalta que “o conteúdo intuicional que não é trazido para a atividade discursiva é facilmente esquecido” (McDowell, 2009, p. 265, n. 11). Todavia, não é apenas em B122 que Kant ressalta que o papel da intuição não é dependente, em todos os contextos, da atualização das capacidades conceituais. O papel da intuição possui sua relevância na medida em que nos coloca em relações espacotemporais subjetivas diretamente com o objeto. Isso é confirmado pela Estética Transcendental:

Os objetos nos são *dados*, assim, por meio da sensibilidade, e apenas ela nos fornece *intuições*; eles são *pensados*, porém, por meio do entendimento, e deste surgem os *conceitos*. Todo pensamento, contudo, seja diretamente (*directe*) seja por rodeios (*indirecte*), precisa afinal, por meio de certas características, referir-se à intuição – em nós, portanto, à sensibilidade –, pois de outro modo nenhum objeto pode ser-nos dado. (KrV, A17/B33).

Além disso, a noção de intuição que McDowell toma como kantiana não faz jus a todas as características (conforme apresentamos no capítulo 1: imediaticidade, singularidade, dependência de objeto, propriocepção, relacionada aos sentidos) da intuição, mas a coloca como um “mero recebimento de impressões” (como em *M&M*) ou que seu papel é reduzido ao exercício passivo das capacidades conceituais na sensibilidade (mesmo que somente em potencialidade). Mas a própria necessidade de Kant de distinguir entre representações sensíveis e intelectuais, respectivamente à faculdade da sensibilidade e do entendimento, se firma pela necessidade em responder o que é possível conhecer segundo às condições formais do espaço e do tempo. Não é trivial o fato de que só o espaço e o tempo são considerados como formas puras da sensibilidade (mas ainda resta argumentar se o papel da intuição, sem as funções do entendimento, pode mesmo assim ser dotado de alguma significação relevante, faremos este movimento a seguir).

Agora, a preocupação de McDowell que rege sua posição conceitualista – e que hiper-intelectualiza a sensibilidade kantiana – é de tentar responder qual o papel que a intuição pode ter na justificação de crenças. McDowell hiper-intelectualiza Kant na tentativa de evitar o Mito do Dado, isto é, manter a imagem epistêmica responsável de nós mesmos de modo que nossa relação com o mundo seja dada segundo as regras do “espaço lógico das razões” e não segundo as regras do “espaço lógico da natureza”. Nesse sentido, ele ressalta o âmbito normativo da necessidade de que o conteúdo da experiência seja, ao menos potencialmente, estruturado por conceitos.

Um dos problemas que encontramos é que McDowell quer que sua consideração sobre a intuição se mantenha no âmbito normativo da discussão sobre *conteúdo conceitual*. Ele mesmo afirma que o fato de não podermos creditar às experiências o conteúdo *proposicional*, como ressalta em sua posição revisionista, não quer dizer que se deva abandonar o conceitualismo. Assim, de algum modo, as capacidades conceituais devem estar em potencial operatividade. Para tanto, ele afirma:

Há duas maneiras pelas quais a experiência, concebida como abrangendo intuições, nos dá direito a movimentos com conteúdo discursivo. Isso nos dá direito a juízos que exploram parte do conteúdo de uma intuição, e ela figura em nosso direito a juízos que iriam além desse conteúdo de maneiras que refletem capacidades de reconhecer as coisas apresentadas a alguém em uma intuição. **Mas, como tenho insistido, no próprio intuir [*in intuiting itself*], não lidamos discursivamente com o conteúdo.** (McDowell, 2009, p. 270, grifo nosso).

Parece no mínimo contraditório com o que ele havia dito antes sobre as intuições. Se há um “próprio intuir” – ou um ato próprio de intuir – que não lidamos com conteúdo de modo discursivo, há então algum momento em que a intuição não é dependente da atuação dos conceitos. Se for assim, isso parece escapar do âmbito necessariamente normativo em que McDowell quer manter a discussão e pode fazê-lo cair em uma espécie de não conceitualismo de estado⁴⁴ em que as intuições possibilitam estados na experiência perceptiva independentes de conceitos ou que ainda não foram conceitualizados, porque ainda não foram trazidos à tona pela discursividade.

44 Hanna acusa McDowell de cair no não conceitualismo de estado quando adota o conteúdo da percepção como “intuicional” em *Avoiding the Myth of the Given*. Ver Hanna, 2015, p. 34.

No entanto, apesar das dificuldades que a posição conceitualista de McDowell apresenta, a preocupação com a imagem epistêmica responsável ainda se mantém como um desafio para os não conceitualistas porque essa é, basicamente, a acusação de McDowell contra Evans de que a ideia de conteúdo não conceitual ainda cai no Mito do Dado. Em suas palavras:

Para evitarmos que se torne ininteligível o modo de as entregas feitas pela sensibilidade poderem estar em relações fundamentadoras com exercícios paradigmáticos do pensamento, tais como juízos e crenças: devemos reiterar que o entendimento já está em inextricavelmente implicado nas próprias entregas da sensibilidade. Experiências são impressões que o mundo causa nos nossos sentidos, são produtos da receptividade; mas aquelas impressões já são dotadas, elas mesmas, de conteúdo conceitual. (McDowell, 1996, p. 83).

Essa interpretação de McDowell sobre as intuições, ou como ele diz as “entregas da sensibilidade”, é no mínimo controversa. O caráter receptivo das intuições parece se assentar no fato delas serem “meras impressões”. Essa é uma forma de hiper-intelectualizar a sensibilidade e está bem distante da noção de intuição no sentido kantiano, na medida em que menospreza o caráter ideal e subjetivo das mesmas. Além disso, para manter a “imagem epistêmica responsável” da atuação das capacidades conceituais no âmbito da sensibilidade, a interpretação de McDowell não abre mão do que ele chama de “entregas da sensibilidade”. Em suas palavras: “é essencial à imagem que estou recomendando que a experiência tenha o conteúdo que tem em virtude da entrada em operação, na sensibilidade, de capacidades que são de maneira genuína elementos de uma faculdade de espontaneidade” (McDowell, 1996, p. 83).

Em contraposição, os não conceitualistas argumentam que McDowell erra ao projetar na teoria cognitiva da intuição de Kant a necessidade de que as intuições precisam servir como justificção para crenças. Allais afirma que essa projeção “falha em se atentar ao papel para o qual Kant realmente invoca as intuições. Kant não fala de intuições como justificadoras ou coisas que podem servir de razões para crenças. Em vez disso, ele fala que intuições nos dão objetos” (Allais, 2016, p. 13). Os não conceitualistas atestam, com isso, que é preciso diferenciar os termos em que o debate se dá. Alguns conceitos tal como são usados no debate contemporâneo são diferentes, em certa medida, do modo como aparecem tecnicamente na filosofia crítica.

Allais (2016, p. 3-25), por exemplo, ressalta as diferenças que Kant faz entre “intuição” e “sensação”.

Nesse sentido, vale lembrar que “o efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, na medida em que somos por ele afetados, é a *sensação*” (KrV, A17/B34). O que é diferente do termo *percepção* no sentido do debate contemporâneo, que se refere à discriminação consciente de algo dado aos sentidos em um contato perceptual direto. Esse contato referencial imediato com um objeto, em termos kantianos, pode se aproximar do que a intuição é, se entendermos que as intuições nos colocam no mundo em uma relação diática com os objetos. Os objetos se apresentam a nós na intuição, mas sempre em relações espaçotemporais subjetivas. Esse é o sentido fundamental e originário das formas puras da sensibilidade.

Por esse ângulo, podemos perceber que McDowell claramente não se atenta a essas distinções sobre o que são as intuições em *M&M* quando considera que intuições sejam sinônimos de impressões da sensibilidade, ressaltado o aspecto receptivo dessa faculdade. Nem em *Avoiding the Myth of the Given*, por mais que recupere o sentido da palavra “intuição” como “ter em vista”, o que o aproximaria da dimensão de conhecimento por familiaridade das intuições, McDowell ainda assim afirma que o intuir, ou o “ter em vista” pode ser associado ao conteúdo proposicional. Ou, como ele próprio diz, “cada aspecto do conteúdo de uma intuição é apresentado de uma forma na qual já é adequada para ser associada ao conteúdo com uma capacidade discursiva” (McDowell, 2009, p, 264).

No entanto, uma posição não conceitualista como a de Allais (2016) para o não conceitualismo não nos parece convincente e nem nos parece muito distante da posição de McDowell. Ela mesma reconhece que seu não conceitualismo é menos exigente. Isso porque ela considera que o ato de fornecer objetos particulares pela intuição não nos é significativamente relevante a menos que as intuições sejam sintetizadas para a formação de conceitos empíricos sobre os objetos dados. Nesse sentido, a intuição seria independente das funções do entendimento, mas insuficiente para a cognição dos objetos dados a ela. Seu argumento é colocado nesses termos em função de garantir que o texto de Kant em B 122 faça sentido porque, com efeito, intuições podem ser dadas sem as funções do entendimento. Assim, Allais cede ao conceitualismo ao dizer que

esse não conceitualismo [que ela propõe], de todo modo, é relativamente modesto: é inteiramente compatível com o pensamento de que **todas** as nossas intuições *são* conceitualizadas, que esse processo transforma radicalmente o que é dado na intuição e esse processo é necessário para que o que é dado na intuição tenha um papel na cognição. (Allais, 2016, p. 25, o grifo em negrito é nosso, o grifo em itálico é da autora)

Nesse sentido, embora a posição de Allais não pareça se distanciar da posição conceitualista de McDowell apresentada em *Avoiding the Myth of the Given*, suas considerações sobre como McDowell não argumenta efetivamente sobre as intuições em sentido kantiano são válidas. O problema é que, mesmo assim, Allais se envolve nas armadilhas do não conceitualismo de estado ao definir que o objeto particular sensível dado nas intuições se transforma radicalmente pelo processo de conceitualização.

3.4. CONTEÚDO *ESSENCIALMENTE* NÃO CONCEITUAL

É praticamente consenso⁴⁵ entre os não conceitualistas que, com a proposição de que a “intuição nos dá os objetos”, Kant quer dizer que as intuições nos colocam em um contato direto com os objetos, evocando uma espécie de conhecimento “por familiaridade” (*acquaintance*). Isso pode ser explicado pelas suas características de imediaticidade e singularidade, em oposição à mediaticidade e generalidade dos conceitos. Com isso, por causa do contato direto com os objetos (e por serem dependentes de objetos), bem como pelo caráter subjetivo do espaço e do tempo, as intuições garantem o nosso contato com o mundo. Intuições garantem a existência de seus objetos na medida em que elas existem em função dos modos de apresentação dos objetos.

Nesse sentido, McLear (2016, p. 171) questiona se o conteúdo de um estado mental fornecido por uma intuição é do mesmo tipo que o conteúdo de um estado mental tal como crenças e juízos. O ponto de McLear é que o “conteúdo” no sentido contemporâneo do debate não corresponde adequadamente à noção de “conteúdo (*Inhalt*)” técnica no sentido kantiano do termo. McLear se contrapõe à ideia de que se o conteúdo de uma cognição (seja intuição ou conceito) consiste em uma relação com o objeto, e conceitos e intuições se relacionam de modos

45 Exemplo disso pode ser encontrado em Allais (2016, p. 14), McLear (2014b, p. 771-2; 2016, p. 171-186), Pereira (2017, p. 48).

diferentes (mediata e imediatamente) aos objetos, então o conteúdo fornecido pela intuição é não conceitual por ser diferente do conteúdo fornecido pelos conceitos (McLear, 2016, p. 176). Porém, segundo ele, não podemos falar em termos de conteúdo para intuições porque não temos como colocar as mesmas condições de satisfação que são colocadas para os conceitos, uma vez que as intuições possuem conteúdos singulares. Segundo McLear,

Se a relação mediata com um objeto é entendida em termos de um tipo de conteúdo que especifica uma condição que deve ser ou não satisfeita, a relação imediata com o objeto deveria ser similarmente entendida em termos de um tipo diferente de conteúdo, o qual é singular em vez de preciso [*satisfactional*] e, portanto, só poderia se referir a uma coisa específica. Conteúdo singular não é conteúdo que especifica uma condição. Em vez disso, o objeto relevante faz parte do conteúdo em si (...). Nesse modo de pensar, então, a relação mediata/imediata de que fala Kant é melhor entendida em termos de uma diferença entre conteúdo descritivo (ou seja, satisfação) e singular. (McLear, 2016, p. 176-177)

A princípio, porém, temos um problema. Conforme McLear enfatiza, Kant não atribui, em sua concepção de intuição, nenhum papel explicativo fundamental em termos de condições de satisfação [*correctness condition*]. No entanto, falar em termos de *conteúdo* requer que nos comprometamos com os termos de condição de satisfação. Nesse sentido, McLear afirma que a noção de “conteúdo” nos termos do debate contemporâneo não corresponde à noção de conteúdo prescrita por Kant. Para McLear,

falar em conteúdo como condições de satisfação (*correctness condition*) que pode ser o objeto de diferentes atitudes epistêmicas nas e entre as pessoas, não possui um papel explicativo relevante em respeito à constituição ou produção da “intuição” - o mais básico termo kantiano para o tipo mais básico ou primitivo de experiência perceptual. (McLear, 2016, p. 179).

No entanto, Hanna apresenta como argumento fundamental do não conceitualismo kantiano a tese de que as intuições sensíveis fornecem conteúdo cognitivo não conceitual:

Conteúdo cognitivo não conceitual no sentido contemporâneo é, para todas as intenções e propósitos filosóficos, idêntico ao conteúdo cognitivo intuicional no sentido kantiano. De fato, em minha opinião a distinção contemporânea entre cognições não conceituais e seu conteúdo, e cognições conceituais e seu conteúdo

é, essencialmente, a mesma distinção de Kant entre intuições e conceitos. (Hanna, 2006, p. 85).

A princípio, parece contraproducente falar em termos de conteúdo não conceitual da intuição sensível. Isso pode ser exemplificado (e tornar ainda mais complexo o nosso caso) pela letra kantiana na seguinte passagem da *Antropologia*:

Os sentidos não enganam. Essa proposição é a rejeição da objeção mais importante, mas também, sob olhar atento, mais vazia, contra os sentidos; não porque estes sempre julguem corretamente, mas antes porque não julgam de modo algum. O erro é, portanto, ônus apenas do entendimento. Ainda assim, o *aspecto sensório* [*Sinnenschein*] (*Species, apparentia*) serve para escusar, se não exatamente justificar, o entendimento. Assim, o homem frequentemente confunde o que é subjetivo em seu modo de representação [*Vorstellungsart*] com o objetivo (a torre distante cujos cantos não vê lhe aparece [*erscheint*] circular; o mar, cujas partes distantes atingem seus olhos através de raios de luz mais altos, parece-lhes mais alto do que a praia (*altum mare*); a lua cheia, que ele vê levantar-se no horizonte através do ar vaporoso, parece-lhe maior e mais distante do que quando no alto do céu). E assim toma-se a aparência [*Erscheinung*] por experiência [*Erfahrung*]; cai-se então em erro, mas um erro do entendimento, não dos sentidos. (Kant, Anth, AA 07: 146).

Com base nisso, temos um impasse. Se, por um lado, a pretensão do não conceitualismo kantiano for provar que Kant foi tomado equivocadamente pelo conceitualismo como representante de sua posição a partir do que é apresentado em passagens clássicas como as de B 75 e B 105, por outro lado, foi amplamente discutido e exegeticamente comprovado que a leitura não conceitualista de Kant é, não só possível, como a mais viável. Contudo, se o não conceitualismo kantiano pretende se conceber também como uma posição argumentativamente robusta capaz de responder às angústias filosóficas que motivam o conceitualismo de McDowell, é preciso articular um pouco mais a posição não conceitualista kantiana.

Tendo isso em vista, de que modo podemos elaborar um argumento viável à noção de conteúdo não conceitual em termos kantianos? Acreditamos que a resposta a essa pergunta deve levar em consideração a preocupação de McDowell em contemplar nossa imagem humana responsável em termos epistêmicos e, portanto, discutir no âmbito da relevância normativa o papel das intuições. Nosso impasse pode ser esquematizado pelas seguintes posições conflitantes:

1) O conceitualismo afirma que o conteúdo da experiência perceptiva deve ser, ao menos potencialmente, estruturado por conceitos.

2) O não conceitualismo, por outro lado, afirma que conteúdos não conceituais da percepção existem e possuem papel significativo na experiência perceptiva.

3) O conceitualismo impõe a noção de conteúdo em termos de condição de satisfação [*correctness condition*] como uma condição para os termos da discussão. É preciso provar que conteúdo da experiência perceptiva pode não ser estruturado por conceitos.

4) Os não conceitualistas kantianos tendem a recusar a via de responder ao conceitualista de que a intuição – que é a representação não conceitual – possa ser dotada de conteúdo no sentido de correções de satisfação. Isso porque falar em termos de correção de satisfação é falar em termos próprios de representações da faculdade do entendimento que não se aplicam à sensibilidade.

5) Boa parte dos argumentos dos não conceitualistas kantianos, no entanto, tendem a argumentar em termos de independência ou não das intuições em relação aos conceitos em termos de generatividade das intuições e em termos de que as intuições não fornecem conteúdos com as mesmas credenciais sob as quais falamos em conteúdos conceituais.

Diante desse impasse, o não conceitualista kantiano que queira responder ao conceitualismo em termos de conteúdo como condições de satisfação precisa avançar em suas posições. Para isso, Hanna (2015) articulou a noção de **conteúdo essencialmente não conceitual da percepção**. Segundo ele, as intuições, numa experiência perceptiva, nos colocam em contato direto com um objeto, sob as condições das relações espaçotemporais que introduzem no conteúdo da experiência um conteúdo *essencialmente* não conceitual. Cito Hanna:

Em qualquer caso, de acordo com a análise desse trabalho, *X* é um conteúdo essencialmente não conceitual da percepção se e somente se *X* é um conteúdo cognitivo que:

(i) *X* não é um conteúdo conceitual, como definido pela Teoria Lógica Cognitivista dos Conceitos⁴⁶;

46 A Teoria Lógica Cognitivista dos Conceitos, segundo Hanna (2015, p. 35), é uma teoria que visa restringir a noção do que um conceito é, em contraposição à estrutura semântica distinta do conteúdo não conceitual. Em resumo, conceitos precisam responder às características de serem, em alguma medida,

(ii) X está incluído em um estado mental, ato ou processo que se refere diretamente a algum ou outro material causalmente eficaz, indivíduo macroscópico, sendo B no ambiente natural local ou distal do animal atento de X ;

(iii) B pode ser idêntico ao animal atento cujo estado mental, ato ou processo inclui X – isto é, X pode se auto referenciar diretamente;

(iv) X assim, tanto unicamente (ainda que de modo impreciso), localiza B no espaço orientável euclidiano 3D e também singularmente (ainda que de modo impreciso) rastreia as atividades causais termodinamicamente assimétricas e temporalmente irreversíveis de B no tempo;

(v) Esta localização e rastreamento são realizados com o objetivo de individualizar, orientar normativamente e mediar informacionalmente os movimentos corporais intencionais, orientados pelo desejo, conscientes do sujeito para os propósitos da agência intencional cognitiva e prática;

E finalmente (vi) X é um conteúdo intrinsecamente contextualizado, egocêntrico ou de primeira pessoa, com conteúdo espaço-temporal estruturado que não é inefável, mas sim compartilhável ou comunicável de uma maneira especial.

A motivação de Hanna consiste em tentar descrever a dimensão cognitiva incorporada que a intuição pura do espaço e do tempo fornecem na experiência perceptual. Além disso, segundo ele, essa dimensão fornece uma via de desenvolvimento cognitivo de baixo-para-cima (*bottom up*) em contrapartida a via de desenvolvimento cognitivo de-cima-para-baixo (*top down*).

descritivos, gerais e capazes de serem utilizados em uma construção semântica. Kant, como vimos, distingue entre conceitos puros e conceitos empíricos, para abranger a generalidade dos conceitos *a priori* e dos conceitos *a posteriori*, respectivamente, que se ligam às intuições de modo que possam fazer referência à objetos. Abath e Leclerc (2014) reuniram ensaios que discutem longamente sobre o tema. Segundo eles, um conceito é, sobretudo, a representação mental de algo (estado de coisas, objetos, relações, propriedades etc) que permita sua identificação, classificação, que pode ser utilizado em um pensamento, juízo ou crença e que respondem à certa normatividade. Conceitos precisam também responder à condição de poderem ser possuídos e aplicados em atos de referência mental e linguística, mas isso não quer dizer que conceitos precisam ser, necessariamente, ligados a palavras ou a discursividade. Kant, no entanto, certamente afirma a dimensão discursiva dos conceitos, no sentido de que conceitos são aquilo que podem ser utilizados em juízos. Essas noções do que um conceito é, porém, certamente correspondem a um debate longo e complexo em epistemologia e filosofia da linguagem, presente desde os primórdios da filosofia e que está longe de se esgotar. A disputa ainda consiste em qual é a limitação da abrangência do que é conceitual, visto que conceitos precisam responder a alguma generalidade em certa medida, enquanto aquilo que se refere direta e singularmente a objetos, capturando sua particularidade, são as intuições.

Por um lado, a via *top-down* tenta provar que o caráter normativo das nossas relações humanas e sociais exercem um papel generativo na racionalidade discursiva e na possibilidade de conceitos. Por outro lado, a via *bottom-up* tenta demonstrar que essas relações, na verdade, são baseadas, ao menos parcialmente, em uma normatividade de nível mais básico, cujo conteúdo *essencialmente* não conceitual constitui um conhecimento incorporado e não discursivo. Segundo Hanna, a via do conteúdo *essencialmente* não conceitual é capaz de melhor acomodar adequadamente as versões mais refinadas do conceitualismo. Nesse sentido, o que Hanna pretende é, em suas próprias palavras:

mostrar como uma estratégia kantiana contemporânea para a demonstração e explicação da existência real, estrutura semântica e função psicológica do conteúdo autônomo *essencialmente* não conceitual pode também fornecer uma teoria *bottom-up* defensável da racionalidade *essencialmente* incorporada em animais com mente, incluindo a racionalidade incorporada *humana*, sob restrições lógicas e morais *top down*, universalmente *a priori* e categoricamente normativas. (Hanna, 2015, p. 48-49)

A teoria de Hanna sobre conteúdos *essencialmente* não conceituais é, certamente, extensa e com muitos detalhes controversos que ainda estão em disputa não só na epistemologia contemporânea, mas também na filosofia da ciência cognitiva e na psicologia. Contudo, o que nos interessa aqui é como ela se desenvolve como uma estratégia de filosofia kantiana contemporânea de modo a situar os problemas contemporâneos em termos kantianos da cognição. Nesse sentido, Hanna argumenta que as intuições sensíveis de fato, fornecem conhecimento por familiaridade (*acquaintance*) ao se referirem aos objetos de modo imediato e singular (2015, p. 68-69). No entanto, o que ele acrescenta é que é possível argumentar também em termos kantianos em favor da tese de conteúdos não conceituais. As condições de satisfação desse conteúdo não precisam ser, contudo, as mesmas condições de satisfação a que se referem um conteúdo conceitual.

Esse argumento foi desenvolvido anteriormente por Cussins (2003), que afirma que a normatividade que rege o conteúdo não conceitual da percepção não precisa ser a mesma normatividade que rege o conteúdo conceitual dos juízos e dos conceitos. Nesses termos, o conteúdo da intuição parece satisfazer as condições que McLear (2016, p. 177) coloca – conforme apresentamos acima. Para tanto, é preciso manter a noção de conteúdo como condições

de satisfação, mesmo que sejam condições de satisfação de um tipo diferente das requeridas pela noção de conteúdo conceitual.

Assim, para o conteúdo não conceitual essas condições são, porém, *mundanas*. Essas condições podem ser aplicadas quando consideramos o conteúdo das intuições sensíveis como *essencialmente* não conceitual. Segundo Cussins (2003), as condições de satisfação mundanas são definidas pelo espaço-ambiente em que o sujeito perceptivo se encontra. Se o sujeito consegue se orientar correta ou incorretamente no espaço, no sentido do espaço egocêntrico, essa avaliação se dará segundo as normas do *próprio espaço-ambiente*. Consideremos seu exemplo:

Uma norma pode nos guiar sendo tanto explícita quanto proposicional, mas existem muitas formas de orientação que não são explícitas nem proposicionais. Os códigos sociais muitas vezes não são explícitos e podem não ser propositivos. Mas vamos considerar uma forma de orientação tão onipresente e tão cotidiana que raramente prestamos atenção a ela. Pense em entrar em uma sala desconhecida e encontrar um caminho de um lado da sala para outro. Um sujeito é guiado aqui pela solidez posicionada do mobiliário, à medida que o corpo – ou os sistemas informacionais – “bate” suavemente contra as materialidades do ambiente. Essas “batidas” são formas de orientação, e assim elas manifestam normas candidatas, não com o status da norma da verdade, mas totalmente normativas, no entanto. As estruturas materiais da sala são linguisticamente mudas, mas não são mudas: os espaços salientes nos chamam, atraem-nos para eles ou para longe deles: Vá aqui! Não vá lá! (Assim como (*como o sujeito se move*) está certo! Assim está errado!). Tais normas mundanas estão situadas no ambiente, elas são alteradas pelo ambiente e pelo fluxo de atividade através dele, e elas mudam o ambiente e seu fluxo de atividade. (Cussins, 2003, p. 154)

Percebe-se como as intuições, na medida em que nos colocam em relações espaçotemporais com os objetos no mundo, podem ser assim dotadas de conteúdo que respondam a determinadas condições de satisfação. O fato de ser a normatividade *mundana* que rege as condições de satisfação da sensibilidade não tira o mérito de ainda serem condições de satisfação, e ainda respondem ao problema de McLearn (2016, p. 171) de que as condições que os conceitos satisfazem, por serem gerais e mediados, não podem ser a mesma do conteúdo singular das intuições. No entanto, pelo exemplo de Cussins, podemos perceber que ao nos colocar em uma relação incorporada espaçotemporalmente com o mundo, as intuições respondem às condições de

satisfação do próprio espaço-ambiente. A capacidade de se orientar espacialmente, como no exemplo, dada pela intuição sensível, nos permite satisfazer essa condição de normatividade prática mais básica, mas ainda assim, uma normatividade.

As intuições são, ainda assim, *conhecimento por familiaridade* e se relacionam diretamente aos objetos. Mas, também nesses termos, as intuições, por expressarem um conteúdo que é intrinsecamente estruturado por espaço e tempo, possuem perspectiva egocêntrica (ou de primeira pessoa) e sensibilidade ao contexto. Esse conteúdo pode ser comunicável, mesmo que não seja discursivo – o que configura a dimensão de conhecimento por familiaridade em contraposição ao conhecimento por descrição.

Um outro exemplo de Cussins (2003), na seção intitulada: “Dois modos de saber a velocidade”, fornece um detalhamento maior de como o conhecimento incorporado *essencialmente* não conceitual se manifesta e reage à normatividade imposta pelo mundo. O que se ressalta agora é que o conhecimento incorporado manifesto aqui pelas intuições deve ser atribuído ao sujeito de forma epistemicamente responsável. Peço licença para uma longa, mas necessária, citação:

Muitos anos atrás eu costumava andar de moto ao redor de Londres. E eu, frequentemente, excedia o limite de velocidade. Uma vez, um policial me parou e perguntou: “Você sabe o quão rápido você estava viajando?” Ele não fez a pergunta como se fosse uma questão difícil; mas realmente apenas como um preâmbulo para ele me *contar* o quão rápido eu estava indo. Mas, perdido dentro de meu capacete de motocicleta *full-face*, me dei conta de que esta era, de fato, uma questão filosófica difícil. Por um lado, eu sabia, e muito bem, a qual velocidade estava viajando. Eu estava o tempo todo fazendo microajustes de modo consciente de minha velocidade em resposta a mudanças nas condições da estrada. Estes microajustes não eram simplesmente *comportamentos*, *outputs* de alguns processos causais desconhecidos. Eles eram, em vez disso, ajustes epistemicamente sensíveis feitos por mim, e para os quais eu era tão epistemologicamente responsável como era em relação aos meus juízos. Por outro lado, eu não sabia o quão rápido eu estava viajando no sentido da questão feita pelo policial. Eu era incapaz de afirmar a minha velocidade de forma epistemicamente responsável, enquanto um número de milhas por hora. Eu sabia qual era a minha velocidade, mas não enquanto uma velocidade. A velocidade me foi apresentada como uma forma de mover-me através de e em torno

do tráfego pesado, e de passar pelas divisões da estrada e sinalizações de trânsito de uma rua de Londres. Este tipo de conhecimento de velocidade não implica que eu seja capaz de reconhecê-la como a mesma velocidade na qual eu viajei por uma estrada não tão confusa fora da cidade, ou mesmo que eu soubesse o que seria, para a velocidade na rodovia desimpedida, a mesma velocidade com a qual eu sabia estar viajando quando fui parado pelo policial. Em suma, a velocidade não me foi dada como um referente, um objeto que eu pudesse apresentar ao policial, a mim mesmo, ao tribunal de trânsito, a outros motoristas, em outras condições de direção, OBJETIVAMENTE, como o mesmo objeto, a mesma velocidade em todos esses diferentes contextos ou perspectivas. A velocidade de minha motocicleta não foi disponibilizada para mim como aquilo que tornaria certas proposições verdadeiras e outras falsas. A velocidade foi dada a mim não como um fazedor-de-verdade (*truth-maker*) por exemplo, um fazedor-de-verdade da proposição que eu estava excedendo o limite de velocidade – mas como um elemento em uma interação qualificada com o mundo, como uma pressão rotatória sentida em minha mão direita, uma pressão nos dedos e no pé em contato com os pedais ou alavancas de freio, uma vibração do feltro da estrada e uma onda de vento, uma onda visual de superfícies, uma sensação de como o ambiente imediato *exigiria* certas moções e *resistiria* a outras; o conhecimento incorporado e ambiental do que seria necessário para fazer ajustes nessas sensibilidades e pressões sentidas. Este conhecimento foi uma manifestação prática, momento a momento, da minha competência como motociclista, e neste aspecto era completamente diferente de saber que eu estava viajando a 50mph, porque qualquer **in**competente poderia saber *isso*, apenas por ler o indicador no radar do policial. (Cussins, 2003, p. 149-151, todos os grifos são do autor).

Nessa perspectiva, o que Cussins sugere é que o conhecimento incorporado a respeito da velocidade da sua motocicleta não poderia ser expresso com precisão nos termos conceituais, mas é expresso por meio da habilidade do sujeito em responder de maneira incorporada às exigências do ambiente. Cussins traz como “exigências do ambiente” (*affordances*) o modo como o mundo se apresenta ao sujeito e exige deste um engajamento incorporado com o mundo para que suas ações sejam precisas ou imprecisas. Essas exigências não podem ser traduzidas de modo proposicional para o sucesso das ações. No caso do exemplo, de nada adiantaria que, ao pilotar uma motocicleta, o sujeito tenha o conhecimento descritivo de qual velocidade ele deve manter.

O ambiente exige que ele seja capaz de manifestar habilmente, pelo conhecimento incorporado, para que se tenha competência de pilotar uma moto.

Assim, em termos de conteúdo *essencialmente* não conceitual, as intuições são capazes de responder às condições de satisfação exigidas pela normatividade mundana e eminentemente prática. O conhecimento incorporado só é possível na medida em que as intuições sensíveis introduzem a dimensão espacial egocêntrica que circunda a relação do sujeito com o mundo pelo alcance do espaço proximal da percepção.

3.5. A IDEALIDADE TRANSCENDENTAL E O ESPAÇO EGOCÊNTRICO

Com base no que apresentamos, pretendemos articular agora de que modo o argumento da idealidade transcendental do espaço de Kant, baseado no argumento das contrapartes incongruentes e o argumento do espaço egocêntrico de Evans, se relacionam no que concerne ao conteúdo *essencialmente* não conceitual da percepção. Para isso, recapitulemos:

O argumento das contrapartes incongruentes se apresenta inicialmente nas *Direções no espaço*:

Uma vez que conhecemos, mediante os sentidos, tudo o que está fora de nós somente na medida em que se encontre em relação conosco, não é de estranhar que para gerar o primeiro fundamento do conceito de direções no espaço, partamos da relação destes planos de interseção com nosso corpo. O plano perpendicular ao comprimento de nosso corpo chama-se, em relação a nós, horizontal; e esse plano horizontal dá ensejo à distinção das direções que designamos por *acima* e *abaixo*. Sobre este plano podem estar dois outros, perpendiculares e cruzando-se igualmente em ângulos retos, de modo que o comprimento do corpo humano é pensado na linha de interseção. Um destes planos verticais divide o corpo em duas metades exteriormente similares e dá o fundamento da distinção entre o lado *direito* e o *esquerdo*; o outro, que lhe é perpendicular, faz com que possamos ter o conceito de lado de *frente* e de *trás*. (Kant, GUGR, AA 02: 378-379; *Direções no espaço*, p. 67)

Conforme o que indicamos no capítulo 1, o argumento das contrapartes incongruentes fornece uma estrutura egocêntrica da representação espacial que, somado ao argumento da idealidade transcendental do espaço, depreende-se que a intuição sensível pura do espaço é capaz de representar um conteúdo representacional incapaz de ser representado pela capacidade discursiva. A possibilidade de se orientar espaçotemporalmente depende da relação intuitiva espacial do sujeito na medida em que possui as condições subjetivas de representação *a priori* do espaço e do tempo. Como condições de acesso ao mundo, as formas puras da sensibilidade são também condições epistêmicas.

Isso posto, segundo o que apresentamos no capítulo 2, o espaço egocêntrico é descrito por Evans como o espaço no qual os objetos de nossa percepção estão localizados em relação à nós mesmos. Em conformidade com o caráter não conceitual da experiência perceptiva, temos que o espaço egocêntrico constituído por “uma área mais ou menos extensa que se concentra no corpo do sujeito” possui uma dimensão que não é capaz de ser capturada por conceitos, nem mesmo por conceitos demonstrativos. O espaço egocêntrico fundamenta, portanto, as conexões entre os *inputs* perceptuais e os *outputs* comportamentais ou de reação do sujeito. Assim, a direção envolvida na experiência do espaço egocêntrico é sempre vivida sob a perspectiva do sujeito, configurando, portanto, uma experiência que parte da perspectiva egocêntrica do sujeito. Dessa maneira, é possível que o sujeito se oriente direcionalmente no espaço. Cito Evans, novamente:

O sujeito concebe-se no centro de um espaço (no seu ponto de origem), com as suas coordenadas dadas pelos conceitos ‘acima’ e ‘abaixo’, ‘à esquerda’ e ‘à direita’, e ‘à frente’ e ‘atrás’. Podemos chamar isso de ‘espaço egocêntrico’, e podemos chamar o ato de pensar sobre posições espaciais nesse arcabouço centrado no corpo do sujeito de “pensar egocentricamente sobre o espaço”. Os pensamentos como “aqui” de um sujeito pertencem a esse sistema: “aqui” denota uma área mais ou menos extensa que se concentra no sujeito. Os termos do espaço egocêntrico são os termos nos quais os conteúdos de nossas experiências espaciais seriam formulados, e aqueles em que nossos planos comportamentais imediatos seriam expressos. (Evans, 1982, p. 153-154).

A aproximação que pretendemos consiste em que ambos os autores chegam a uma teoria sobre a percepção que invoca a habilidade discriminatória de objetos no espaço e, principalmente, a habilidade de se auto localizar no espaço em uma perspectiva egocêntrica como uma condição

para a experiência perceptiva e para uma intencionalidade significativa. Além disso, nesse espaço egocentricamente localizado, é possível concebermos um conhecimento sensível incapaz de ser reduzido ao conhecimento conceitual ou discursivo. Nesse sentido, as intuições nos colocam em uma relação de cognição incorporada com o mundo.

Pode-se falar, portanto em um tipo de conteúdo não conceitual da intuição sensível – o *essencialmente* não conceitual – porque nossa relação corporal com o mundo, ressaltado os aspectos da relação entre os sentidos, a percepção e as representações do espaço e do tempo como intuições sensíveis puras, se dá em termos de condições de satisfação ditadas por uma espécie de normatividade distinta da normatividade que rege os conceitos. Essa, por sua vez, que é *mundana* e mesmo que diferente da normatividade que rege o conteúdo conceitual, ainda nos faz epistemicamente responsáveis pelo conhecimento incorporado sensível, baseado na relação diática que as intuições nos colocam com o mundo.

Esses termos nos permitem falar de uma *relativa* espontaneidade da sensibilidade e de uma *absoluta* receptividade, na medida que as intuições nos colocam no mundo em uma relação diática com os objetos. Os objetos se apresentam a nós na intuição, mas em relações espaçotemporais subjetivas. Esse é o sentido fundamental e originário das formas puras da sensibilidade.

Tendo isso em vista, retomo a citação de Kant: “Nós somos, primeiramente, *objeto do sentido externo para nós mesmos*, pois, de outro modo, não seríamos capazes de perceber o nosso *lugar* no mundo e de intuir a nós mesmos em relação às outras coisas”. (HN, AA 18:619, R6315; *Notes and Fragments*, 361). Se nós somos objetos do sentido externo para nós mesmos, e temos a possibilidade de intuir a nós mesmos em relação às outras coisas, quer dizer que somos capazes de nos localizar espaçotemporalmente pela intuição. A representação **objetiva**, porém, que temos de nós mesmos, exigirá um tipo de unidade de síntese conceitual, bem como a unidade da apercepção para tal. No entanto, a intuição pura do espaço e do tempo dimensionam uma estrutura egocêntrica que condiciona, basilar e fundamentalmente, a nossa relação epistêmica corporal com o mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Inevitavelmente muitas coisas importantes ficaram de fora deste trabalho. A tentativa de aproximação de teses tão complexas e oriundas de contextos tão distintos, como o da filosofia kantiana e do debate analítico da percepção, exigiu que fizéssemos escolhas em relação a quais argumentos deveríamos apresentar de modo detalhado, quais de modo enxuto e quais nem sequer apareceriam. Tópicos como o problema do disjuntivismo, o não conceitualismo sobre os animais, o representacionalismo e o problema das alucinações são apenas alguns exemplos de debates que poderiam ser discutidos na esteira do que fora apresentado. Nosso foco principal, no entanto, foi apenas o de mostrar que as teorias da idealidade transcendental do espaço de Kant e do espaço egocêntrico de Evans podem se convergir em uma tese sobre conteúdo essencialmente não conceitual.

Nossa intenção, desde o princípio, foi discutir os termos do debate do não conceitualismo kantiano. Tendo em vista que os não conceitualistas kantianos pretendem oferecer uma alternativa sólida para os problemas enfrentados contemporaneamente pela filosofia analítica, foi preciso analisar os argumentos tanto do lado kantiano, quanto do lado debate analítico em torno do conceitualismo. Como há muita coisa em jogo, selecionamos o que parecia ser o mais relevante: o problema das intuições. Isso porque o debate do não conceitualismo kantiano envolve diretamente a discussão de se as intuições são dependentes de conceitos, tanto em sua generatividade, quanto em sua atuação na experiência perceptiva. Assim, se intuições, para Kant, são sempre sensíveis puras ou empíricas, fomos atrás daquilo que poderia constituir o conteúdo da experiência perceptiva irreduzível ao afunilamento dos conceitos. Nesses termos, chegamos às noções de espaço e tempo.

No primeiro capítulo, portanto, mostramos que espaço e tempo podem se apresentar em quatro formas distintas na filosofia kantiana: (i) como formas puras, subjetivas e não conceituais, da sensibilidade; (ii) como conceitos geométricos; (iii) como conceitos empíricos; (iv) como ideias da razão. Pelo desenvolvimento do argumento das contrapartes incongruentes, vimos como Kant apresenta a aprioridade e a transcendentalidade do espaço e do tempo como intuições sensíveis puras, cuja representação envolve um conteúdo essencialmente não conceitual – quer

dizer, irredutível à capacidade do entendimento. Apresentamos ainda que, pela Refutação do Idealismo, Kant fornece um argumento para demonstrar que as intuições nos colocam em uma relação diática com o mundo, pela consciência ao mesmo tempo subjetiva das formas espaçotemporais dos nossos sentidos interno e externo e objetiva do que está no espaço “fora de nós”. De modo tal que afirmar que a idealidade transcendental do espaço e do tempo não nos autoriza a cair nem no ceticismo sobre o mundo externo, nem nos idealismos de Berkeley e Descartes. Mostramos também que as intuições empíricas, por serem sensíveis (relacionadas aos sentidos), imediatas, singulares, dependentes de objetos e relacionadas a propriocepção, constituem a possibilidade de se referenciar a objetos em uma dimensão que não só não pode ser afunilada por conceitos, como também a ação dos conceitos é dada de modo mediado pelas intuições.

O segundo capítulo procura oferecer um apanhado dos principais argumentos do debate entre conceitualistas e não conceitualistas na filosofia da percepção analítica. Por experiência perceptiva, entendemos o envolvimento da habilidade de percepção de um objeto por meio das cinco modalidades dos sentidos, bem como a habilidade de propriocepção, isto é, a de se localizar direcionalmente em relação a um objeto. Mostramos que a posição de McDowell afirma que o conteúdo da experiência perceptiva deve ser conceitual. Mesmo que ele revise sua primeira posição, apresentada em *M&M*, de que o conteúdo da experiência seria proposicional, ele ainda apresenta um conceitualismo menos exigente, mas ainda assim se resguarda na posição de que as capacidades conceituais devem estar em exercício para que a uma experiência perceptual ocorra, ainda que não em completa operatividade na percepção. Ressaltamos que em ambos os momentos, McDowell toma Kant como aliado no lado conceitualista do debate. No entanto, a motivação de McDowell é que se mantenha a imagem humana epistemicamente responsável pelo conteúdo da percepção, e nesse sentido, a discussão esbarra nos problemas da normatividade. Na terceira seção desse capítulo, apresentamos o desenvolvimento da ideia de conteúdo não conceitual que rege a posição não conceitualista no debate contemporâneo. Essa ideia partiu de Evans em suas considerações sobre como o conteúdo perceptivo recebido pelos estados informacionais não pode ser totalmente conceitualizado, nem mesmo reduzido a conceitos demonstrativos. Nas considerações de Evans sobre a identificação demonstrativa, ele ressalta o chamado “argumento do auditório” para afirmar sua teoria do espaço egocêntrico, segundo a qual

há uma dimensão espacial egocêntrica que a percepção é capaz de discernir, mas que não é possível de ser descrita por conceitos. Nem mesmo é possível que seja apontada por conceitos demonstrativos. Apresentamos também a divergência entre o não conceitualismo de estado e o não conceitualismo de conteúdo. Essa divergência se mostra crucial para o não conceitualista que queira responder às angústias de McDowell e se coloca também para o não conceitualista kantiano. Segundo o não conceitualismo de estado, temos estados perceptivos e estados proposicionais com um mesmo conteúdo, cuja diferença se pauta pela (in)dependência de conceitos desses estados. No entanto, esse tipo de não conceitualismo não consegue descrever como a experiência perceptiva está ligada às habilidades discriminatórias de objetos distais no espaço. Nesse sentido, o não conceitualismo deve ser capaz de explicar como um sujeito consegue discriminar perceptualmente os objetos no espaço sem que sejam invocadas as habilidades conceituais. Para tanto, ressaltou-se aqui a necessidade de falar em conteúdo não conceitual – ou uma visão de conteúdo não conceitualista. O problema do não conceitualista que sustenta a visão de conteúdo, porém, é outro. A noção de conteúdo, segundo os conceitualistas, diz respeito às condições de satisfação desse conteúdo, de modo que ele possa ser avaliado como preciso ou impreciso. Essas condições de satisfação são relacionadas diretamente com o problema da normatividade regida pelos conceitos. Tratamos desse tema no terceiro capítulo.

No terceiro capítulo, buscamos analisar o não conceitualismo kantiano tanto por uma via exegética quanto por uma via argumentativa. Pela via exegética tentamos demonstrar que a Dedução B é compatível com o não conceitualismo. Isso porque os argumentos apresentados na Dedução B são usualmente tomados como decisivos para posicionar Kant do lado conceitualista do debate. Pela releitura da Dedução B segundo os argumentos não conceitualistas procuramos evidenciar que, se por um lado, as intuições devem se submeter aos conceitos para a validade objetiva dos conceitos empíricos, por outro, elas são formas cognitivas capazes de oferecer representações espaçotemporais que não dependem da atuação dos conceitos. Tais representações são possíveis graças à dimensão própria das intuições sensíveis puras do espaço e do tempo, as quais nos permitem uma percepção incorporada com o mundo. Assim, buscamos demonstrar que a noção de “intuição” utilizada por McDowell para afirmar seu conceitualismo não se sustenta em termos kantianos. Nessa medida, ressaltamos a relevância das intuições na medida em que elas nos colocam em uma relação diática com o mundo na qual, por um lado, temos as relações

subjetivas espaçotemporais e por outro, temos o objeto do mundo dado à intuição. Assim, procuramos afirmar que há um conteúdo não conceitual da intuição revelado pela dimensão espaçotemporal da nossa percepção. Contudo, ao fazermos isso esbarramos com dois problemas. O primeiro é o de se definir como precisa ou imprecisa a representação do conteúdo, que requer condições de satisfação bem determinadas. O segundo problema é o de que as intuições não responderiam às mesmas condições de satisfação regidas pela normatividade dos conceitos, conforme Kant mesmo ressalta na passagem que citamos da *Antropologia*. A solução que encontramos foi a de que ao nos referirmos ao conteúdo não conceitual da intuição, estamos nos referindo ao conteúdo *essencialmente* não conceitual, que não pode ser reduzido aos conceitos e que se refere à dimensão espaçotemporal da intuição pura que é egocêntrica e sensível ao contexto. O que implica dizer que o modo de apresentação do mundo da intuição envolve um conhecimento incorporado que responde às condições de satisfação de uma normatividade mundana, diferentemente das condições de satisfação impostas aos conceitos. É nessa medida que relacionamos a idealidade transcendental do espaço e do tempo, aliada ao argumento kantiano das contrapartes incongruentes, à tese do espaço egocêntrico de Evans, por expressarem ambas um conteúdo essencialmente não conceitual da intuição.

Dito isso, nossa avaliação é que o não conceitualista kantiano pode ter argumentos importantes sobre a experiência perceptiva, em contraponto ao conceitualismo de McDowell. No entanto, acredito que as preocupações que regem a posição de McDowell devem ser levadas em consideração para que a resposta não conceitualista não deixe as lacunas das angústias mcdowellianas em aberto. Acreditamos, portanto, ser frutífera a aproximação entre a filosofia kantiana e a filosofia analítica contemporânea, no sentido de que muitas articulações e avanços em ambos os lados da discussão foram possíveis a partir dela. No entanto, como vimos, essas discussões estão longe de se esgotar.

BIBLIOGRAFIA

1) Bibliografia primária

KANT, I. *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*. Tradução de C. A. Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. “Anthropology from a Pragmatic Point of View”. Tradução de Robert B. Loudon. In *Anthropology, History and Education*. Ed. Günter Zöller e Robert B. Loudon, 227-429. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. 4ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. *Critique of pure reason*. Tradução: Paul Guyer e Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. Dissertação de 1770. In: *Escritos Pré-Críticos*. Tradução: Paulo Licht dos Santos. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *Dissertação de 1770, seguida de Carta a Marcus Herz*. Tradução de Leonel R. dos Santos (Dissert.) e António Marques (Carta). Lisboa: ICM, 1985.

_____. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Tradução: Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

_____. *Notes and Fragments*. Ed. Paul Guyer. Tradução de Curtis Bowman, Paul Guyer e Fredrick Rauscher. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

_____. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. *Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço*. Cadernos de Filosofia Alemã 2, 1997, p. 61-75.

2) Bibliografia secundária

- ABATH, A. LECLERC, A. *Representando o mundo: ensaios sobre conceitos*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- ABATH, A. “Conceitos e Experiência”. In *Ensaio sobre Kant, Ciência e Natureza Humana*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018, p. 149-164.
- ALLAIS, L. “Non-Conceptual Content and the Representation of Space”. In *Journal of the History of Philosophy*, 47, 2009, p. 383-413.
- _____. “Conceptualism and Nonconceptualism in Kant: A Survey of the Recent Debate”. In *Kantian Nonconceptualism*. Londres: Palgrave Macmillan, 2016, p. 1-25.
- ALLISON, H. *Kant’s Transcendental Idealism*. New Haven, CT: Yale University Press, 2004.
- ALMEIDA, Guido. “Kant and the cognitive function of imagination”. In Kauark-Leite et al., *Kant and the metaphors of reason*, Heidelberg, Olms, 2015.
- _____. “Kant e a Refutação do Idealismo – II”. In *Analytica*, Rio de Janeiro, vol 17 n° 2, 2013, p. 13-50.
- BERMÚDEZ, J. L. “What is at Stake in the Debate about Nonconceptual Content?” In *Philosophical Perspectives*, 21, 2007, p. 55–72.
- BERMÚDEZ, J. L., CAHEN, A., “Nonconceptual Mental Content,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/content-nonconceptual/>.
- BECKENKAMP, J. *Introdução à filosofia crítica de Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.
- BIRRER, M. “Kant on the Originality of Time (and Space) and Intellectual Synthesis”. In *Contemporary Studies in Kantian Philosophy*, vol. 1, 2016, p. 1-21.
- CARRIER, M. “Kant’s Relational Theory of Absolute Space”. In: *Kant-Studien* 83 (4), 1992, p. 399–416.
- CUSSINS, A. “Content, Conceptual Content and Nonconceptual Content”. In: *Essays on Nonconceptual Content*, York Gunther (ed.), Cambridge, MA: MIT Press, (1990) 2003.
- DAVIDSON, D. A Coherence Theory of Truth and Knowledge. In: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press, 2000, p. 137-53.
- EVANS, G. *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

- FICHANT, M. “Espaço estético e espaço geométrico em Kant”, in: *Analytica*, v. 4, n. 2, 1999, p. 11-32.
- GINSBORG, H. “Was Kant a nonconceptualist?” In *Philosophical Studies*, 137, 2008, p. 65-77.
- GOLOB, S. “Why the Transcendental Deduction is Compatible with Nonconceptualism?”. In *Kantian Nonconceptualism*. Londres: Palgrave Macmillan, 2016, p. 27-52.
- GRUSH, Rick. *Understanding Evans*, 2018. doi:10.21224/P47H32
- GUNTHER, Y. *Essays on Nonconceptual Content*, York Gunther (ed.), Cambridge, MA: MIT Press, 2003.
- HANNA, R. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford: Clarendon/Oxford University Press, 2001.
- _____. “Kant and Nonconceptual Content”. In *European Journal of Philosophy*, 13, 2005, p. 247-290.
- _____. *Kant, Science and Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- _____. Kantian Nonconceptualism. In: *International Journal of Philosophical Studies*, v. 137, n. 1, 2008, p. 41-64.
- _____. “Kant’s Non-conceptualism, Rogue Objects, and The Gap in the B deduction”. In *International Journal of Philosophical Studies*, 19:3, 2011, p. 399-415.
- _____. “Beyond the Myth of the Myth: A Kantian Theory of Non-Conceptual Content”, In *International Journal of Philosophical Studies*, 19, 2011, p. 323-398.
- _____. “Directions in space, Non-conceptual Form, and the Foundations of Transcendental Idealism”. In *Kantian Nonconceptualism*. Londres: Palgrave Macmillan, 2016, p. 99-115.
- _____. *Cognition, Content and A Priori*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- HARPER, W. “Kant on incongruent counterparts”. In: VAN CLEVE, J.; FREDERICK, R. (eds.): *The Philosophy of Right and Left: Incongruent Counterparts and the Nature of Space*. Dordrecht, 1991, p. 263–313.
- HECK, R. “Nonconceptual Content and the Space of Reasons”. In *Philosophical Review*, n. 109, 2000, 483-523.
- _____. “Are there different kinds of content?” In *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*. 2009, p. 117-138.

- KAUARK-LEITE, P. “On the Epistemic Status of Absolute Space: Kant’s Directions in Space Read from the Standpoint of his Critical Period”. In *Kant Studien*, v. 108/2, 2017, p. 175-194.
- _____. (org) *Ensaio sobre Kant, Ciência e Natureza Humana*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.
- KELLY, S. “Demonstrative Concepts and Experience”. In *Philosophical Review* v.110/3, 2001, p. 397-420.
- KEMP-SMITH, N. “The Paradox of Incongruous Counterparts”. In: *A Commentary to Kant’s Critique of Pure Reason*. London, 1918, p. 163–165.
- KUNO, F. “A Commentary on Kant’s Critique of Pure”. In GARNETT, C. B. *The Kantian Philosophy of Space*. New York, 1939, p. 109–118.
- LAIHO, H. “Sobre a Função Referencial da Intuição”. In *Ensaio sobre Kant, Ciência e Natureza Humana*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018, p. 129-148.
- LONGUENESSE, B. *Kant and the capacity to judge*. Princeton University Press, 1998.
- LICHT DOS SANTOS, P. R. “A unidade da intuição e a unidade da síntese”. In: Joel Thiago Klein. (Org.). *Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura*. Santa Catarina: Nefiponline, 2012, v. 1, p. 145-178.
- MCDOWELL, J. *Mind and World*. Cambridge, Harvard University Press: 1994.
- _____. *Mente e Mundo*. Tradução de João Vergílio Gallerani Cuter. Aparecida: Ideias e Letras, 2005.
- _____. (2009a). *Avoiding the Myth of the Given*. In: *Having the World In View: Essays on Kant, Hegel and Sellars*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009, p. 256–72.
- MCLEAR, C. “The Kantian (Non-)Conceptualism Debate”. In *Philosophy Compass* 9,11, 2014, p. 769–90.
- _____. “Getting Acquainted with Kant”. In *Kantian Nonconceptualism*. Londres: Palgrave Macmillan, 2016, p. 171-197.
- PEREIRA, R. H. S. “Não conceitualismo”. Lisboa: *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*, 2014.
- _____. “What is nonconceptualism in Kant’s philosophy?” In *Philosophical Studies* 164.1, 2013, p. 233–254.

- _____. “A nonconceptualist reading of the B-Deduction”. In *Philosophical Studies* 174(2), 2016.
- _____. “Nonconceptualism or De Re Sense? A New Reading of Kantian Intuition”. In *Abstracta*, Volume 10, 2017, p. 45–64.
- REGO, P. C. “Idealismo e refutação do idealismo na filosofia crítica de Kant”. In *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 54, n. 127, 2013, p. 63-87.
- REMNANT, P. “Incongruent Counterparts and Absolute Space”. In: *Mind* 72, 1963, 393–399. (Republicado em: VAN CLEVE, J.; FREDERICK, R. (eds.): *The Philosophy of Right and Left: Incongruent Counterparts and the Nature of Space*. Dordrecht, 1991, p. 51–59).
- SCHULTING, D. “Kant, Non-Conceptual Content, and the Second Step of the B-Deduction”. In *Kant Studies Online*, 2012, p. 51–92.
- _____. (ed.) *Kantian Nonconceptualism*. Londres: Palgrave Macmillan, 2016.
- SELLARS, W. “Empiricism and the Philosophy of Mind”. In: *Minnesota studies in the philosophy of science*, 1, 1956, p. 253–329.
- SENEDA, M. “O estado da exposição metafísica do conceito de espaço na Dissertação de 1770” In: *Filosofia alemã de Kant a Hegel*. Organização de Marcelo Carvalho e Vinicius Figueiredo. São Paulo: ANPOF, 2013, p. 481-491.
- _____. “Teoria crítica da sensibilidade e contrapartidas incongruentes em Kant”. In *Kant e-Prints*, Campinas, Série 2, v. 12, n. 2 (especial), 2017, p. 10-27.
- SIEGEL, S. *The Contents of Visual Experience*. New York: Oxford University Press, 2010.
- SMITH, N. *Reading McDowell on Mind and World*. London/New York: Routledge, 2002.
- STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*. London: Methuen & Co. Ltd. 1966.
- THORNTON, T. *John McDowell*. Chesham: Acumen Publishing Limited, 2004.
- TRAVIS, C. “Reason’s Reach”. In *European Journal of Philosophy*, 15 (2), 2007, p. 225-248.