

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós Graduação em Filosofia

*Aquém dos Limites do Sentido:
Um Estudo Acerca do Papel da Afecção na
Explicação Kantiana da Experiência*

Porto Alegre – RS

Março / 2005

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós Graduação em Filosofia

*Aquém dos Limites do Sentido:
Um Estudo Acerca do Papel da Afecção na
Explicação Kantiana da Experiência*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador:
Prof. Dr. André Nilo Klaudat

JÔNADAS TECHIO

Porto Alegre – RS

Março / 2005

Dedico esta dissertação a Adenir e Elisa, cujo exemplo de honestidade, trabalho e simplicidade tem sido um princípio norteador para a minha vida, inclusive acadêmica, e para Karina, sempre ao meu lado nessa caminhada — ainda que por vezes a quilômetros de distância.

Agradecimentos

Meus sinceros agradecimentos às pessoas e demais entidades pertencentes às seguintes categorias — todas elas condições necessárias, mas, espero eu, não suficientes, para a constituição do presente objeto:

— Ao mestre, orientador, e amigo prof. André Klaudat, por todo incentivo, dedicação e atenção dispensados desde quando freqüentei suas disciplinas ministradas na graduação, passando pela orientação de meu projeto de iniciação científica, de meu trabalho de graduação, e, finalmente, do presente trabalho. Agradeço não apenas pelo que aprendi em termos de conteúdo de teses e doutrinas filosóficas, mas, principalmente, pela atitude exemplar de atividade acadêmica e de pesquisa, como professor e orientador.

— Aos professores que desde a graduação têm-me guiado pelo tortuoso caminho da obra de Kant: além do último, também ao prof. João Carlos Brum Torres, à profa. Sílvia Altmann, ao prof. José Alexandre D. Guerzoni, e ao prof. Gerson Luiz Louzado (aos dois últimos agradeço especialmente por terem lido e feito sugestões acerca de versões anteriores de alguns capítulos e seções);

— Aos colegas com os quais por tantas vezes travei interessantes conversas pseudo-filosóficas, versando ou não sobre Kant: Arthur Pochmann Mulinari, Carlos Henrique Besen, Marília Lopes do Espírito Santo, Michel Maya Aranalde e Priscilla Tesch Spinelli;

— Aos amigos com os quais, além dos precedentes, discuti quando o que menos queria era ouvir falar de filosofia ou Kant: Agenor Hentz da Silva, Gilson Giuriatti, e Marcelo Giovano da Silva.

— Ao CNPq, pelo financiamento desta pesquisa.

Fazer questões difíceis sobre o que os filósofos querem dizer em seus escritos vem a ser uma parte importante do que é ler um texto na história da filosofia, ou pelo menos lê-lo filosoficamente. E tentar decidir o que um filósofo quer dizer nos levará também a entrar em controvérsias que geralmente parecem ser sobre filosofia ao mesmo tempo em que são sobre o que um autor pensou ou quis dizer.

Allen Wood¹

Se a Crítica era um trabalho em andamento, o trabalho ainda não terminou. A operação que Kant iniciou é virtualmente tão revolucionária hoje [...] quanto foi em seu tempo. E nós precisamos de operações revolucionárias em filosofia, não necessariamente porque elas irão nos levar para mais perto da “Verdade”, mas porque elas nos farão questionar mais nossas assunções, e perguntar mais.

Ermanno Bencivenga²

Bem parece tarefa difícil e desanimadora, se pensar quantos homens grandes e extraordinários me precederam nela; mas tenho alguma esperança considerando que nem sempre as vistas largas são as mais claras, e que um míope, obrigado a colocar o objeto mais perto, pode talvez por um exame próximo descobrir o que não viram muito melhores olhos.

George Berkeley³

Meu protesto contra a suspeita de idealismo é tão bem fundado e esclarecedor que pareceria supérfluo se não houvesse juízes incompetentes que, ciosos de aplicar um nome antigo a toda opinião comum contrária às suas, e, incapazes de se desligarem da letra e julgarem o espírito das denominações filosóficas, estão sempre dispostos a substituir conceitos bem determinados por sua própria loucura, torcendo-os e desfigurando-os.

Immanuel Kant⁴

¹(WOOD, 2002, p. 214).

²(BENCIVENGA, 1987, p. viii).

³(BERKELEY, 1980, p. 6).

⁴(KANT, 1984, p. 34).

Resumo

O presente estudo pretende fornecer um esclarecimento acerca do idealismo transcendental de Kant, através da análise de um problema específico e recorrente no âmbito de sua interpretação: o chamado “problema da afecção” (aqui compreendido como a dificuldade de se compatibilizar (i) a tese da incognoscibilidade das coisas em si mesmas e (ii) a tese de que coisas existentes independentemente de nós nos afetam). A relevância da análise desse problema para a compreensão da posição kantiana reside na ligação mantida entre as duas teses litigiosas que o constituem e dois aspectos gerais e absolutamente fundamentais do idealismo transcendental, que são, respectivamente, seu aspecto *idealista* e seu aspecto *realista*. Essa ligação também explica porque mal-entendidos acerca da macro-estrutura da posição de Kant (i.e., acerca de seu caráter “realista” e/ou “idealista”), podem ter sido responsáveis por interpretações equivocadas do papel das duas teses pontuais que constituem o problema em pauta — e isso tanto por parte dos seus críticos, quanto por parte dos seus presuntivos “defensores”, como tentarei mostrar através da análise de alguns casos exemplares. A convicção que move o presente estudo é a de que, para impedir tais mal-entendidos, faz-se necessário um esforço reflexivo que priorize a natureza peculiar do procedimento argumentativo de Kant, o qual prescindir e mesmo se opõe a qualquer modelo intuitivo que possamos ter acerca das relações entre “sujeito” e “objeto”, “mente” e “mundo”, exigindo, conseqüentemente, para sua melhor compreensão, que se proceda a uma *inversão completa* da “imagem” que guia nossas especulações acerca dessas relações — exatamente como nos pede o autor da *Crítica* ao apresentar sua proposta de “revolução copernicana”. Como resultado, defenderei que o “problema da afecção” só constitui um “problema” legítimo se supusermos uma determinada compreensão da macro-estrutura do idealismo transcendental, e, por conseguinte, dissolve-se quando a abandonarmos em prol de uma compreensão alternativa, fundamentada em um novo modelo de explicação da cognição humana, no qual o sujeito assume um papel central, sem prejuízo do ponto realista expresso pela tese da afecção. O que tentarei mostrar é que esse “realismo” não é de fato uma posição *filosófica*: ele não é o *resultado* de nenhum argumento — como, *per contra*, o é o “realismo empírico” — nem tampouco é assumido *dogmaticamente* no ponto de partida da análise — como faria o defensor do “realismo transcendental”, guiado por um modelo da cognição posto em cheque por Kant. O que este último autor pretende contemplar, no nível *filosófico* da análise da cognição, ao afirmar a necessidade da afecção, é simplesmente o que se poderia chamar de atitude realista “ordinária”, “pré-reflexiva”, da qual todos nós compartilhamos, e que pode ser expressa lingüisticamente pelo dito: “experimentar não é inventar”. Ao contemplar essa atitude, Kant dá um passo em sua análise que não é passível de justificação — pelo menos no sentido do fornecimento de uma “prova” — mas que tampouco pode ser posto em dúvida, uma vez que a própria pergunta que *deveria* expressar essa dúvida exige que se fale acerca daquilo que está aquém dos limites do sentido, e, por isso mesmo, não pode ser formulada (com sentido).

Abstract

The present study aims to offer a clarification of Kant's transcendental idealism, focusing the analysis on a specific and recurrent problem of his interpretation: the so called "problem of affection" (understood here as the difficulty of making compatible (i) the thesis of the incognoscibility of the things in themselves, and (ii) the thesis that things existing independently of us affect us). The relevance of the analysis of this problem, in order to understand Kant's position, lays in the connection between the two litigious theses which constitute it and two general and absolutely fundamental aspects of the transcendental idealism, *viz.*, respectively, the *idealist* and the *realist* ones. Attending to this connection may also help to explain why misunderstandings concerning the macrostructure of Kant's position (i.e., concerning its "realist" and/or "idealist" character) could have been responsible for mistaken interpretations of the role of the two theses which constitute the problem of affection — and this both from the side of his critics and of his presumptive "defenders", as I shall show through the analysis of some exemplary cases. The conviction which moves the present study is that, to prevent such misunderstandings, a reflective effort must be done in order to understand the peculiar nature of Kant's argumentative procedure, which does without and even opposes any intuitive model which we can have concerning the relations between "subject" and "object", "mind" and "world", demanding, therefore, for its better comprehension, that we proceed to a *complete inversion* of the "picture" which guides our speculations about these relations — as it is required by the author of the *Critique* himself, when presenting his proposal of a "Copernican revolution". The main result is that the "problem of affection" only constitutes a legitimate "problem" if we assume a specific understanding of the macrostructure of transcendental idealism, and, consequently, it dissolves when we replace that understanding by an alternative one based on a new model of explanation of the human cognition, in which the subject assumes a central role, without damaging the realist point expressed by the affection thesis. What I shall defend is that this "realism" is not in fact a *philosophical* position: it is not a *result* of any argument — as, *per contra*, it is Kant's "empirical realism" — neither it is assumed *dogmatically* at the starting point of the analysis — as a "transcendental realist" would do, guided by a model of the cognition which Kant wants to replace. What it is intended by Kant, in the *philosophical* level of the analysis of cognition, when affirming the necessity of affection, is simply what we would call the "ordinary", "pre-reflexive", realist attitude, which we all share and which can be linguistically expressed by the dictum: "to experiment is not to invent". When addressing this attitude, Kant takes a step in his analysis which is not capable of justification — at least in the sense of having to receive a "proof" — but which we are equally not capable of doubting — given that the *question* itself, which *should express* that doubt, requires that one speaks about that which is prior to the bounds of the sense, and, therefore, cannot be formulated (with sense).

Sumário

Prefácio	p. 11
Introdução	p. 17
1 O problema da afecção	p. 23
1.1 Origens do problema: a afecção e a defesa do idealismo transcendental .	p. 23
1.1.1 Afecção e realismo	p. 24
1.1.2 Idealismo e objetividade	p. 27
1.1.3 Afecção e idealismo: um problema exegético	p. 32
1.2 O problema exposto: as objeções de Jacobi	p. 33
1.2.1 O argumento de Jacobi	p. 34
1.2.2 Uma possível confusão	p. 39
1.2.3 Reapresentação do argumento	p. 42
1.3 Considerações finais	p. 43
2 As soluções “duplo-aspecto”: Allison, Langton, e um problema compartilhado	p. 45
2.1 A solução metodológica de Henry Allison	p. 46
2.1.1 O argumento de Allison	p. 46
2.1.1.1 A leitura adverbial da distinção kantiana	p. 47
2.1.1.2 A reformulação e a solução do problema da afecção . .	p. 50
2.1.2 “Metodologia anódina” ou “realismo transcendental”?	p. 53
2.2 A solução metafísica de Rae Langton	p. 59

2.2.1	A crítica à solução de Allison	p. 60
2.2.2	O argumento de Langton	p. 64
2.2.2.1	Estrutura geral do argumento	p. 64
2.2.2.2	Os passos do argumento	p. 65
2.2.3	“Metafísica robusta” ou “idealismo empírico”?	p. 71
2.3	Um problema compartilhado	p. 75
3	Subjetivismo às avessas: o erro instrutivo de Aquila	p. 79
3.1	A análise de Austin	p. 82
3.2	O argumento de Aquila: preliminares	p. 85
3.3	O alvo de Aquila: a interpretação “subjetivista”	p. 86
3.4	A “especulação” de Aquila	p. 89
3.5	Kant “realista”, e sem ambigüidades?	p. 94
3.6	Virando o jogo do “subjetivismo”	p. 96
4	Revolução copernicana e objetividade	p. 103
4.1	O problema da objetividade em 1772	p. 105
4.2	O problema da objetividade em 1781	p. 110
4.3	Ingredientes para uma “revolução copernicana”	p. 113
4.4	A revolução copernicana e o novo modelo para a explicação da cognição humana	p. 118
4.5	Considerações finais	p. 125
5	Objetividade e realismo: como a primeira não implica o segundo	p. 127
5.1	O objeto transcendental e a objetividade da experiência	p. 128
5.1.1	A necessidade de um correlato para as aparências: A introdução do “objeto transcendental”	p. 128
5.1.2	A caracterização do objeto transcendental	p. 131
5.1.2.1	A transcendentalidade do “objeto transcendental”	p. 132

5.1.2.2	Objeto transcendental e apercepção: um paralelo . . .	p. 135
5.1.3	Considerações finais	p. 140
5.2	Os Princípios do Entendimento Puro e a objetividade da experiência .	p. 140
5.2.1	Realidade, sensação e objetividade: o argumento das antecipações	p. 141
5.2.1.1	Análise do argumento	p. 142
5.2.1.2	As antecipações e a objetividade das “qualidades secundárias”	p. 150
5.2.2	Causalidade, sucessão e objetividade: o papel da segunda analogia	p. 157
5.2.2.1	Contextualização e apresentação geral das analogias . .	p. 160
5.2.2.2	Análise do argumento da segunda analogia	p. 164
5.2.2.3	Considerações finais	p. 170
5.2.3	Efetividade, sensação e objetividade: o papel do segundo postulado	p. 173
5.2.3.1	Análise do argumento	p. 174
5.3	Considerações finais	p. 181
6	O papel da afecção	p. 183
6.1	Sinopse dos resultados	p. 183
6.2	Afecção como o “momento zero” da <i>Crítica</i>	p. 187
6.3	Afecção e “realismo redutivo”: a interpretação de Buchdahl	p. 196
6.3.1	O processo de redução-realização e o caráter dinâmico da abordagem kantiana	p. 198
6.3.2	Afecção e “realismo redutivo”	p. 204
6.4	Conclusões	p. 212
	Apêndice A – O “trilema” de Vaihinger	p. 217
	Referências	p. 219
	Índice Remissivo	p. 224

Prefácio

Costuma-se pensar que há dois modelos exaustivos para o estudo de uma obra filosófica: o da (pura) “história da filosofia”, e o da (pura) “reconstrução racional”. Embora possam ser exaustivos, penso que não são excludentes, e justamente por isso espero com o presente estudo poder beneficiar-me de ambos, tomando-os como “ideais regulativos negativos”, ou seja, como exemplos de atitudes que *não* devemos (e que nem mesmo *seríamos capazes* de) seguir numa análise filosófica¹. Na verdade, minha convicção acerca do emprego desses modelos é a de que devemos tentar mesclar adequadamente o que há de útil e importante em cada um deles. Como se faz isso? Tudo o que posso dizer em resposta a essa questão, ecoando uma afirmação de Allen Wood, é que não me parece possível demonstrar *a priori* qual é o peso adequado que deve ser dado a cada um².

Seja qual for a atitude tomada em relação a esses modelos, o que me parece certo a fazer, visando ser mais francos conosco mesmos e com nosso leitor, é explicitar as motivações filosóficas que fundamentam nossa análise. É com o objetivo de cumprir essa

¹Isso vale especialmente para o primeiro caso, que aparentemente goza de um status privilegiado em nosso ambiente acadêmico. Afinal, a partir do momento em que passamos a dizer algo mais do que, simplesmente, “Kant escreveu a primeira edição da *Crítica da Razão Pura* em 1781”, já estamos extrapolando o âmbito da única atividade que sou capaz de imaginar como exemplificando uma (pura) “história da filosofia”, e entrando na seara da “reconstrução racional”, i.e., da interpretação e do diálogo com o texto. Além disso, por mais que tentemos nos esconder atrás da cortina da (pura) “história da filosofia”, parece-me humanamente impossível que alguém se proponha a estudar um autor ou doutrina sem ser movido, em última instância, por uma motivação de ordem “filosófica”, “teórica”, “conceitual”, ou como quer que se queira denominá-la. Por isso mesmo, penso que o máximo que podemos obter dissimulando o puro interesse histórico é engano e obscuridade — enganamos a nós mesmos, e, o que é pior, enganamos nosso leitor, subtraindo-lhe a oportunidade de ficar a par de motivações que podem ser importantes para compreender nosso ponto de vista.

²Wood defende esse ponto na seguinte passagem, na qual trata especificamente da importância da história da filosofia na investigação filosófica:

Eu não penso que a importância filosófica de se estudar a história da filosofia possa ser demonstrada *a priori* por meio de algum argumento rigoroso. Ela pode ser apreciada apenas por aqueles que se engajam na investigação filosófica, e que estudaram suficientemente a história da filosofia para experimentar por si mesmos, em uma variedade de formas, o quão indispensavelmente ela contribui para aquela investigação. (WOOD, 2002, p. 216)

O mesmo vale, *mutatis mutandi*, para o lado oposto, o lado da “reconstrução racional” — que obviamente é o lado cuja importância não está em questão no ambiente em que escreve Wood, mas parece estar em questão no *nosso* ambiente acadêmico.

tarefa que apresento esse breve prefácio. Cabe ao leitor julgar o quanto essas motivações podem ter influenciado indevidamente no estudo que segue³.

A pergunta à qual gostaria de fornecer uma resposta com o presente estudo, como seu título indica claramente, diz respeito ao papel da afecção na explicação kantiana da experiência. Do mesmo modo que ocorre com qualquer pergunta que se faz em “filosofia”, ou em “história da filosofia” — espero ter deixado claro que não me parece possível traçar uma demarcação precisa que separe essas duas atividades — essa em particular não surgiu “do nada”, e nem mesmo possuía o sentido que presentemente lhe atribuo — apesar de ter sido formulada já há bastante tempo. No ponto de partida do caminho que me levou até ela encontram-se minhas reflexões acerca da chamada “teoria causal da percepção”⁴. Como o próprio nome indica, essa teoria caracteriza-se pela atribuição de um papel central à *causalidade* como condição da *objetividade* da percepção. Essa teoria sofreu duras críticas, sobretudo nas mãos de John Hyman⁵, o qual aponta para várias falhas pontuais nos argumentos de seus defensores, e, além disso para a influência de certos pressupostos filosóficos muito gerais — principalmente epistemológicos e de filosofia da mente — os quais, uma vez eliminados, parecem implicar o abandono da necessidade de se introduzir considerações a respeito da causalidade na análise da percepção.

³Neste ponto entrevejo a tradicional réplica, segundo a qual eu estaria confundindo a “ordem das razões” com a “ordem da descoberta”. Na verdade, *qua* “ideal regulativo”, a exigência de se distinguir entre essas duas ordens me parece bastante razoável, e por isso mesmo no estudo que segue tentei ater-me a ela na medida do possível. Mas a partir do momento em que concebemos a separação entre essas ordens como sendo *constitutiva* da própria essência da investigação, como se pudéssemos avançar guiados exclusivamente pelos requisitos da pura razão, penso que o máximo que podemos obter é, novamente, engano e obscuridade. Essa observação aplica-se sobretudo aos textos de caráter “filosófico”, por contraposição aos (demais?) textos ditos “científicos”, uma vez que, como bem observa Bonaccini, há, no primeiro caso, uma peculiaridade que torna importante fornecer “um esclarecimento do autor no sentido do caminho pelo qual chegou a formular a questão, da maneira como a formula e do tipo de tratamento que considerou necessário” (BONACCINI, 2003, p. 15), a saber, o fato de que na Filosofia:

não se pode principiar em *qualquer* região do real ou da ciência. Não se trata de escolher ao nosso bel-prazer este ou aquele objeto de investigação. Porque em Filosofia, antes de ter-se este ou aquele objeto, existem pressuposições; e por isso coloca-se em questão todo e qualquer princípio, toda e qualquer escolha, suposição ou base. *Não se costuma nada* — e este “costume” não ter a ver com uma “contingência”, mas com o modo de ser da própria Filosofia — *senão partir de questões*. (BONACCINI, 2003, p. 16)

⁴Sobretudo em sua versão contemporânea, notoriamente defendida por Peter Strawson (STRAWSON, 1974, 1988, 1992, esp. cap. 5 e 9) e Paul Grice (GRICE, 1988), dentre outros.

⁵(HYMAN, 1992, 1993, 1994a, 1994b, 1999).

Como alternativa à análise causalista, Hyman defende uma posição acerca da percepção caracterizada por dois aspectos intimamente conectados entre si: o primeiro é seu tratamento *externalista* da percepção, que faz desta última uma “relação real”, ou um “evento relacional”, que se dá entre o sujeito e o objeto — e não entre *uma experiência do sujeito* e o objeto, como parece ser o caso na teoria causal; o segundo é o que podemos chamar de seu *anti-naturalismo*, cuja conseqüência é tratar a percepção como um poder para a obtenção *imediate* de conhecimento, i.e., uma obtenção que não se baseia em *evidência* alguma — especialmente em evidências a respeito de “episódios psicológicos”, como os que estariam envolvidos na explicação da teoria causal.

Dada a força e a cogência da crítica de Hyman, e devido ao meu interesse em relação à filosofia teórica de Kant, surgiu naturalmente a questão de determinar se o apelo deste último à afecção deveria ser compreendido nos mesmos moldes em que o apelo à causalidade figurava na teoria causal. Caso a resposta a essa questão se mostrasse positiva — e confesso que, durante muito tempo, foi justamente essa a resposta que me pareceu correta — então o objetivo seria testar a posição de Kant frente às críticas de Hyman. Caso a resposta fosse negativa, então o interesse seria comparar as posições desses dois autores, visando sobretudo complementar o tratamento *positivo* da percepção apresentado por Hyman, o qual não chegava a ter uma envergadura considerável, e nem de longe comparável ao de Kant, limitando-se a algumas observações dispersas em uns poucos artigos.

Mas, como qualquer leitor de Kant já deve ter-se dado conta, quanto mais se aprofunda a análise de sua obra, mais problemas, dúvidas, questões e perplexidades surgem, e mais difícil se torna sair desse “poço sem fundo”. Meu caso não foi diferente. Para piorar, quanto mais estudava o contexto histórico da obra de Kant, mais a tarefa inicial a qual me havia proposto parecia fadada ao fracasso. Quanto mais compreendia (ou achava que compreendia) o arsenal de noções técnicas empregadas por Kant, menos me parecia possível compará-lo a qualquer tratamento contemporâneo com o qual me havia familiarizado. Assim, na exata proporção em que o modelo da “história da filosofia” ganhava espaço, o perdia o da “reconstrução racional”.

Aos poucos, contudo, e inicialmente na forma de alguns lampejos esparsos, parecia-me que se tornava possível traçar alguns paralelos e contrapontos. Eles não estavam, como eu pensava que iriam estar, na superfície do texto, mas surgiam antes da análise de teses e mesmo de imagens muito amplas que pareciam fundamentar as posições dos autores que eu estudava. Por fim, esses paralelos e contrapontos gerais foram dando espaço a outros mais pontuais, até que pareceu-me haver chegado a obter uma chave de leitura capaz de me permitir fazer as comparações que desde o início almejava.

O interessante é que, devido à familiaridade que fui adquirindo com o texto de Kant e dos autores que com ele dialogavam diretamente — i.e., seus críticos e defensores — percebi que podia testar minhas hipóteses e convicções “filosóficas” sem precisar para isso sair desse círculo. Foi assim que resolvi o problema acerca de como mesclar os dois modelos de análise supramencionados, e foi assim também que, em várias tentativas mais ou menos isoladas nas quais testava essa chave de leitura, surgiram os capítulos do estudo que apresento a seguir — o que explica porque por vezes sua unidade argumentativa possa parecer comprometida.

Mas do fato de que essa unidade não tenha sido garantida por nenhum plano prévio à confecção do texto, não se segue que ela simplesmente não exista; pelo contrário, parece-me que ela se manteve por outro motivo, a saber, o fato de que todas essas tentativas partiram de convicções gerais e intimamente conectadas acerca da posição kantiana, adquiridas no decorrer de meu estudo inicial, e que mostravam-se invariavelmente importantes no tratamento do problema da afecção, nos vários contextos e sob os mais variados pontos de vista nos quais tratei desse assunto.

Passo então a listar as que me parecem mais relevantes:

- há um tipo muito peculiar de “realismo” que Kant pretende expressar por meio de seu apelo à afecção — “realismo” este que deve ser distinguido tanto do “realismo empírico”, que é a contrapartida do “idealismo transcendental”, quanto, obviamente, de qualquer espécie de “realismo transcendental”;
- o fato de esse peculiar “realismo” dever ser compatível com o “idealismo” ou “subjetivismo” da posição de Kant, torna igualmente peculiares esses “idealismo” ou “subjetivismo”, motivo pelo qual o tratamento destes últimos aspectos da posição kantiana se torna importante para clarificar o papel da afecção em sua explicação;
- uma das principais dificuldades em se compreender esse “idealismo” ou “subjetivismo” deriva da radicalidade da proposta de “revolução copernicana” de Kant;
- o “realismo” em pauta (expresso pela tese da necessidade de afecção) não recebe, e, mais importante do que isso, *não pretende* receber justificação nenhuma do argumento de Kant — num sentido em que a epistemologia tradicional *pretende* fornecer uma justificação para a objetividade ou confiabilidade de nosso conhecimento;
- ao contrário do que sua terminologia em geral sugere, Kant não defende nenhum tipo de *teoria causal da percepção* (que é justamente uma espécie de tentativa de fornecer uma justificação nos moldes da epistemologia tradicional, referida acima);

- “objetividade” e “realismo” (no sentido em pauta) devem ser pontualmente distinguidos na explicação kantiana — em especial, o segundo não é condição *suficiente* para a primeira, e nem a primeira condição *necessária* para o segundo.

As observações precedentes pretendem, como já assinalei, fornecer ao meu leitor a chance de estar ciente das motivações que me levaram a investigar a questão aqui proposta; mas há também uma segunda razão importante para ter apresentado esse breve histórico da questão, a saber, a esperança de poder esclarecer ou mesmo justificar o modo como organizei meu argumento no estudo que segue. Minha pressuposição geral é a de que esse leitor, assim como eu mesmo inicialmente, deve estar preso a uma determinada imagem muito geral, intuitiva, e difícil de abandonar, acerca das relações entre “sujeito” e “objeto”, “pensamento” e “mundo”, etc. Não irei explicitar aqui qual é essa imagem. Quero apenas chamar atenção ao fato de que estruturei meu argumento de modo a tentar induzir o leitor a ir percebendo os problemas que essa imagem acarreta para a compreensão da posição de Kant, o que explica o caráter essencialmente *negativo* de minha análise inicial.

Não espero ao final deste estudo ter feito tudo o que seria necessário para mostrar que essa imagem precisa ser abandonada. Contudo, se ao menos a leitura do texto que segue servir para conscientizar o leitor da existência e da importância do *problema*, isso já terá sido suficiente e validado o esforço — ou pelo menos assim a mim me parece. Entrementes, quanto mais estudo os diferentes e incompatíveis pontos de vista acerca da posição de Kant, mais me convenço de que não podemos ir muito além, no estudo desse autor, do ponto de apresentar *boas condicionais*; a que apresentarei aqui, e que espero mostrar ser uma “boa condicional”, é esta: *se* invertermos a imagem ou modelo geral acerca da relação sujeito-objeto que fundamenta a leitura da posição de Kant, *então* muitos dos problemas tradicionalmente atribuídos a ele — dentre os quais figura o da afecção — dissolvem-se.

Aproveito para fazer algumas observações de ordem técnica. Primeiramente, no que se refere às citações da *Crítica da Razão Pura*, todas são adaptações para o português da tradução inglesa da edição de Cambridge das obras completas de Kant — que é certamente a melhor e mais competente tradução disponível hoje em dia — sempre confrontadas com as traduções brasileiras constantes na bibliografia, e, quando necessário, inclusive com o original em alemão. Cito sempre seguindo a paginação da edição alemã padrão da Academia Real Prussiana de Ciências, utilizando a convenção “A” para a primeira

edição, “B” para a segunda. Quando me referir a seções ou capítulos dessa obra — tais como a Segunda Analogia, a Analítica Transcendental — farei uso de iniciais maiúsculas, reservando as minúsculas para me referir a argumentos — tais como o segundo postulado, as antecipações da percepção, etc. Todas as traduções para o português, a não ser que explicitamente notificado de outra forma, são de minha inteira responsabilidade.

Introdução

Um dos problemas mais persistentes e que mais tem gerado polêmica na história do comentário da *Crítica da Razão Pura* é o de compatibilizar dois aspectos igualmente importantes do sistema filosófico que Kant estabelece nessa obra: por um lado, seu aspecto propriamente *idealista*, caracterizado pela tese da incognoscibilidade das “coisas nelas mesmas” (cuja contrapartida é a limitação da cognição humana apenas às “aparências”), e, por outro, a tese *realista* de que coisas existentes independentemente de nós nos afetam. Essa dificuldade ficou conhecida na literatura kantiana como o “problema da afecção”¹.

Passados mais de dois séculos de comentário da *Crítica*, e não obstante o contínuo esforço dispendido pelos intérpretes na tentativa de solucioná-lo, o fato é que o problema da afecção continua atraindo tanto interesse hoje quanto no tempo da publicação dessa obra. Uma razão que me parece central para explicar esse interesse consiste no fato de que tanto os defensores quanto os críticos do idealismo transcendental vêm na solução desse problema uma condição para a própria inteligibilidade da posição de Kant: assim, para os primeiros, a possibilidade de fornecer essa solução costuma ser vista como uma “pedra de toque” para validar suas interpretações; já para os últimos, sua impossibilidade serve para construir um *modus tolens*, cuja conclusão não é nada menos do que a inconsistência do idealismo transcendental.

¹Cabe aqui fazer algumas ressalvas acerca dessa denominação. Como veremos a seguir (especialmente no cap. 1), é sob a forma que acabei de apresentar esse problema que ele é colocado pelos primeiros críticos de Kant, tais como Jacobi. Há, entretanto, na literatura recente, uma tendência de denominar “problema da afecção” a questão *aparentemente* mais específica acerca de *qual é o objeto* responsável pela afecção (é partindo dessa questão, por exemplo, que Vaihinger organiza a polêmica em torno da afecção em seu *Commentar* (VAIHINGER, 1892, cf. p. 53) — apresento esse “trilema” no Apêndice ao final deste estudo). A meu ver há pelo menos dois motivos importantes para manter o uso que propus. Primeiro, porque uma análise mais detida das propostas de solução do “problema” em pauta, mesmo quando é formulado por meio da pergunta mais específica acerca de qual é o objeto da afecção, mostra que o real interesse dos intérpretes continua sendo, de modo mais ou menos explícito, o de resolver o conflito entre os aspectos mais *amplos e fundamentais* da posição kantiana que mencionei acima — ou pelo menos é isso que tentarei mostrar com a análise de alguns casos na seqüência. Além disso, um dos objetivos finais deste estudo — o qual, por conseguinte, só poderá ser apresentado aqui a título de hipótese muito vaga, geral e imprecisa — será mostrar que a própria *questão* “qual é o objeto da afecção?” é mal-formulada no contexto do idealismo transcendental (ao menos sem fortes qualificações), motivo pelo qual ela jamais foi nem poderia ter sido respondida por Kant.

Mas além de fornecer um *rationale* para o tradicional interesse ligado à análise do problema da afecção, a conexão assinalada acima — essa entre, por um lado, as teses da afecção e da incognoscibilidade, e, por outro, os dois aspectos mais amplos e fundamentais do idealismo transcendental, que são o seu caráter *realista*, e o seu caráter *idealista* — também permite compreender a origem de muitos dos mal-entendidos envolvidos em seu tratamento. Minha convicção nesse sentido — que por ora será apresentada à título de hipótese a ser comprovada pelo estudo subsequente — é que mal-entendidos acerca da macro-estrutura da posição de Kant, i.e., acerca de seu caráter “realista” e/ou “idealista”, podem ter sido responsáveis por interpretações equivocadas do papel das duas teses pontuais que constituem esse problema — e isso tanto por parte dos seus críticos, quanto por parte dos seus presuntivos “defensores”.

O estudo subsequente não fugirá à regra, e será uma tentativa de obter uma compreensão mais clara da posição geral de Kant, o idealismo transcendental, a partir da análise do problema da afecção. Mais especificamente, o que tentarei mostrar é que a afecção expressa uma espécie muito peculiar de “realismo” — ao qual doravante farei referência através da expressão *realismo*^{*2} — cuja natureza exige, para sua completa inteligibilidade, uma compreensão da própria *dinâmica* do procedimento argumentativo de Kant, a qual prescinde de qualquer tipo de modelo intuitivo que possamos ter acerca das relações entre “sujeito” e “objeto”, “mente” e “mundo”, etc. Conseqüência disso é que várias noções centrais do sistema kantiano, não obstante possam manter uma relação de *homonímia* com noções advindas de outros “campos semânticos”, tais como o da filosofia “tradicional”, ou o da ciência da época de Kant, ou até mesmo da “linguagem ordinária”³, e ainda que possam não ter sido apresentadas *explicitamente* como tais, possuem um uso *técnico*, cuja opacidade não deve ser subestimada devido às conexões intuitivas que possamos formar.

²Como assinalei no prefácio, esse *realismo*^{*} deve ser distinguido, por um lado, do *realismo empírico* apresentado por Kant como o resultado da reflexão *idealista transcendental*, e, por outro, do próprio *realismo transcendental*, *contra* o qual ele argumenta. Devido a essas complicações, pensei em utilizar uma outra denominação, tal como simplesmente “anti-idealismo”; contudo, como veremos a seguir (cf. seção 1.1), há referência a diferentes espécies de “idealismos” na argumentação de Kant, e por isso tal estratégia enfrentaria exatamente as mesmas dificuldades que a anterior. Além disso, há um outro motivo importante para reservar o uso do termo “realismo” mesmo neste contexto: trata-se da convicção, em favor da qual pretendo fornecer razões posteriormente, de que há um aspecto importante da *atitude realista* “ordinária” que Kant parece querer contemplar, no nível filosófico de análise da cognição, ao afirmar a necessidade da afecção — a saber, a simples convicção de que “experimentar não é inventar”, para fazer uso de uma forma de expressão de Buchdahl da qual tratarei na seqüência (cf. p. 94 ss., e p. 211 ss.).

³Cabe salientar que não estou me comprometendo aqui com a tese de que há uma separação estanque entre esses “campos semânticos”, e, especialmente, com a tese de que existe uma linguagem *puramente* “ordinária” e livre de influências filosóficas e / ou científicas, etc.

Essa situação torna igualmente peculiares, como terei oportunidade de assinalar na seqüência, o próprio “idealismo” (ou “subjetivismo”) de Kant — o qual é explicitamente qualificado de várias maneiras (“transcendental”, “formal”, “crítico”, etc.) para garantir que não seja confundido com o idealismo “solipsista” ou “berkeleiano” — e também o tipo de “objetividade” que esse “idealismo” pretende garantir. Para marcar essa peculiaridade, na seqüência seguirei a convenção adotada anteriormente, denominando-os, respectivamente, *idealismo** (ou *subjetivismo**), e *objetividade**.

Em linhas muito gerais, o resultado ao qual pretendo chegar ao final desta análise é o de mostrar que o “problema da afecção” só constitui um “problema” legítimo se supusermos uma determinada compreensão desses aspectos gerais do idealismo transcendental, e, por conseguinte, ele se dissolve na medida em que abandonarmos essa compreensão em prol de uma compreensão alternativa, fundamentada em um novo modelo de explicação da cognição humana. Para chegar a esse resultado, e, desse modo, fornecer o prometido esclarecimento acerca das relações entre macro- e micro-estrutura da posição kantiana, o estudo subsequente avançará da seguinte maneira.

Primeiramente, no capítulo 1, seção 1.1, visando dar uma forma inicial à discussão gerada pelo problema da afecção, partirei da análise das observações II e III anexadas ao §13 dos *Prolegômenos*, nas quais Kant reage a dois diferentes tipos de “acusações de idealismo” avançadas contra sua posição. O objetivo da análise dessas reações será indicar, primeiramente, o papel da *afecção* como sendo o elemento que deveria impedir o idealismo transcendental de colapsar num idealismo do tipo berkeleiano (i.e., “solipsista”), e, nessa medida, expressar aquela espécie de “realismo” peculiar que chamei de *realismo**. Além disso, também pretendo com essa análise dar ao menos um primeiro passo na direção de mostrar que a defesa desse *realismo** é distinta da defesa da *objetividade** da experiência, e de indicar as relações existentes entre esses dois aspectos gerais da posição de Kant (o *realismo** e a *objetividade**) com o já mencionado *idealismo** ou *subjetivismo**.

Essa análise nos levará a um problema, o qual é formulado pela primeira vez por Friedrich Heinrich Jacobi. O estudo e a crítica dessa formulação será a tarefa da segunda seção desse primeiro capítulo (1.2). A importância de estudar essa formulação de Jacobi deve-se não apenas à sua importância histórica, e ao fato de esse autor ter sido um dos pioneiros na utilização do *modus tolens* apresentado acima, mas também devido à clareza com a qual ele apresenta as teses envolvidas nessa problemática. O cerne dessas objeções, como veremos, consiste na afirmação de que o idealismo transcendental seria uma posição inconsistente, por ter de sustentar conjuntamente: (i) a tese “realista” de que temos acesso a um “objeto externo”, através da afecção, e (ii) a tese “idealista”, ou “subjetivista”, de

que todos os objetos de nossa cognição não passam de meras aparências, e, portanto, representações em nossa mente. Contra essa acusação, argumentarei que Kant pode sustentar ambas as teses sem inconsistência, dado que em cada uma delas o sentido da noção de “objeto” empregada é distinto, e cumpre distintas funções no contexto da defesa contra as acusações apresentadas em 1.1 — sendo que a noção de “objeto” que entra em cena no argumento em prol do *realismo** não é a mesma que aquela que entra em cena no argumento *idealista** proposto para garantir a *objetividade** da experiência.

No capítulo 2, apresentarei as interpretações de dois autores que pretendem escapar das dificuldades tradicionalmente impostas ao tratamento do problema da afecção, negando um pressuposto fundamental da leitura tradicional da doutrina kantiana, a saber, o de que a distinção entre “coisas elas mesmas” e “aparências” vigeria entre *dois tipos de entidades*, e, por conseguinte, entre “dois mundos”. Refiro-me, respectivamente, às interpretações de Henry Allison, e de Rae Langton. A alternativa favorecida por tais autores é a do “duplo-aspecto”, na qual se interpreta a distinção em pauta como vigendo entre *dois aspectos de uma e a mesma coisa*, de um e o mesmo “mundo”. Além de fornecer uma análise suficientemente detalhada das posições desses dois autores, com vistas à compreensão de suas respectivas propostas de solução para o problema da afecção ((2.1) e (2.2)), gostaria também de apontar, ao final de cada análise ((2.1.2) e (2.2.3)), para aquelas que me parecem ser suas principais falhas. A convicção central à qual pretendo fornecer sustentação ao final da análise desse segundo capítulo (2.3) é de que, apesar de pretenderem afastar-se da concepção tradicional, negando seu pressuposto de “duplo-mundo”, ambas as interpretações compartilham com esta última de uma suposição ainda mais fundamental, que constitui a principal fonte de problemas para a compreensão do apelo de Kant à afecção: trata-se da adoção de um determinado modelo da relação sujeito-objeto, o qual penso que poderia ser chamado, seguindo a classificação deste último autor, e por motivos a serem apresentados na seqüência, de “realista transcendental”.

No capítulo 3, analisarei um exemplo ainda mais marcante da influência desse modelo, numa análise que se pretende fiel ao contexto histórico da obra de Kant, a saber, o artigo de Richard Aquila, intitulado “*Is Sensation the Matter of Appearances?*”. A proposta oficial desse artigo é a de elucidar a tese que lhe serve de título — segundo a qual a “sensação” (*Empfindung*) é a matéria da “aparência” (*Erscheinung*) — com o objetivo restrito de barrar uma inferência que, segundo ele, seria comumente extraída dessa tese por vários comentadores, a saber, a de que os “objetos imediatos” da percepção não passariam, para Kant, de meras “entidades subjetivas”. O principal objetivo da análise dessa posição será mostrar que, não obstante o fato de Aquila apresentar sua tarefa nessa roupagem

histórico-exegética restrita, os próprios termos nos quais ele aí formula a disputa entre “objetividade” e “subjetividade” apontam para a influência de uma dicotomia filosófica que não apenas é estranha ao contexto histórico da obra de Kant, mas que, se minha leitura está correta, foi na verdade posta em questão pelo idealismo transcendental.

Para esclarecer os termos dessa dicotomia, e mostrar porque ela parece ser intrinsecamente mal-fundamentada, introduzirei algumas considerações de J. L. Austin em *Sense and Sensibilia*, que apontam para a influência da mesma sobre determinado modelo de análise da percepção, muito comum pelo menos no início do séc. XX, no qual costuma-se dividir os candidatos a objetos “imediatos” da percepção em “objetos materiais” e “dados dos sentidos”. Ao final deste capítulo apresentarei uma “especulação”, com a qual pretendo introduzir uma razão muito geral para suspeitar da atribuição desta dicotomia não apenas a Kant, mas também aos demais filósofos modernos. A lição fundamental que pretendo obter dessa análise será a de que devemos fazer um esforço muito maior do que aquele tentado por autores como Aquila para “livrar” Kant da acusação de “subjetivismo” — não adianta simplesmente tentar *negar* ou *minimizar* a importância desse aspecto de sua posição, para desse modo abraçar o outro lado de uma disputa intrinsecamente problemática; devemos antes tentar compreender porque esse “subjetivismo” (i.e., o *subjetivismo**), se bem compreendido, dissolve a própria disputa.

No capítulo 4 tentarei esclarecer, em linhas gerais, e de uma maneira menos especulativa e mais próxima à letra de Kant, de que modo esse *subjetivismo** entra em cena na constituição de sua posição crítica. Farei isso através de uma abordagem indireta, analisando a mudança ocorrida em sua compreensão do problema fundamental da relação entre “representação” e “objeto”, na passagem do contexto de sua carta a Marcus Herz, de Fevereiro de 1772 — na qual comparece pela primeira vez uma referência ao que ficou conhecido como o “problema crítico” — ao da própria *Crítica da Razão Pura*, de 1781. Com isso pretendo mostrar como alguns aspectos da posição madura de Kant dificilmente poderiam ser compatibilizados com teses apresentadas nessa carta. Ao final deste capítulo tentarei mostrar como esses aspectos conectam-se com o surgimento de uma nova compreensão da natureza e dos limites da cognição humana, expressa na proposta de “revolução copernicana”, e explorarei as conexões entre essa mudança e o refinamento de algumas distinções que, assim argumentarei, passam a ter um papel importante na compreensão crítica da relação entre representação e objeto, e, por conseguinte, na própria compreensão da noção de “objeto”, e apresentarei algumas considerações de âmbito mais geral, buscando compreender melhor a natureza do modelo resultante dessa “revolução”.

No capítulo 5, procurarei esclarecer esse aspecto *subjetivista** da posição de Kant, e sua função para a constituição da *objetividade** da experiência, através da análise de casos mais concretos, sobretudo visando compreender de que modo entra em cena nesse processo de “objetificação” o ponto *realista** expresso pela tese da afecção. Farei isso em duas etapas principais. Na primeira (5.1) partirei da análise da noção de “objeto transcendental”, cujo tratamento deverá servir de modelo para compreender o procedimento (geral) de “objetificação” da experiência apresentado na Analítica. Na segunda (5.2), analisarei alguns dos procedimentos mais específicos concebidos para esse fim, os quais ao menos *prima facie* (mas *apenas prima facie*, como espero mostrar) deveriam fornecer esclarecimentos acerca do papel da afecção na explicação kantiana da experiência — refiro-me, respectivamente, às antecipações da percepção, à segunda analogia da experiência, e ao segundo postulado do pensamento empírico. A conclusão geral à qual pretendo fornecer sustentação com essa análise é a de que não há, na argumentação de Kant na Analítica — tanto no plano mais geral em que introduz a necessidade de um correlato para as aparências (o “objeto transcendental = X ”), quanto no plano mais específico da elucidação da aplicação das categorias (as de *realidade*, *causalidade*, e *efetividade*) às aparências — nenhuma tentativa de *justificar* o ponto *realista**, mas antes pelo contrário, ele é simplesmente *pressuposto* por sua explicação.

No capítulo 6, resumirei os resultados obtidos com análise proposta até então, apresentando sinopticamente o caminho que levou até eles. Tais resultados, como veremos, terão um caráter essencialmente *negativo* — ou seja, dirão mais acerca de qual *não é* o papel da afecção na explicação kantiana da experiência, do que o contrário. Visando corroborar esses resultados, apresentarei algumas considerações de Mario Caimi acerca do papel estratégico da afecção na estrutura argumentativa da *Crítica*, ligando esse ponto com o tratamento da noção de “receptividade” em Kant. Por fim, com o intuito de preencher algumas das lacunas deixadas por essa análise negativa, apresentarei a interpretação de Gerd Buchdahl a respeito da posição kantiana em geral, bem como sua proposta de solução para o problema da afecção. Minha esperança ao apresentar essa complexa interpretação de Buchdahl será a de conduzir o meu leitor — que a essa altura, se tudo tiver corrido bem, estará pelo menos convencido dos *problemas* que o modelo tradicional e “intuitivo” de análise da “cognição” trazem para a compreensão da posição de Kant — a refletir a partir de um ponto de vista *completamente novo*, e desse modo, a dar-se conta de que a partir desse novo ponto de vista o “problema da afecção” desaparece.

1 *O problema da afecção*

No presente capítulo eu gostaria de dar uma forma inicial à discussão gerada pelo problema da afecção, apresentando algumas das principais teses, objeções e dificuldades que entram em jogo no seu tratamento. Farei isso em duas etapas. Na primeira (1.1) apresentarei a função da afecção no contexto da defesa do idealismo transcendental. Essa defesa origina uma importante dificuldade exegetica, a qual é assinalada por um dos primeiros críticos da posição kantiana, Friedrich Heinrich Jacobi, cujo argumento analisarei na seção (1.2). Ao final (1.3), resumirei os resultados dessa análise.

1.1 Origens do problema: a afecção e a defesa do idealismo transcendental

Desde o tempo de sua publicação até nossos dias, jamais faltaram leitores da *Crítica da Razão Pura* dispostos a acusar seu autor de sustentar algum tipo de idealismo mais forte do que o “transcendental”, “formal” ou “crítico” que ele francamente aí propôs. Kant, contudo, nunca aceitou esse tipo de acusação¹, e defendeu-se explicitamente em alguns contextos². Ter clareza acerca de seus objetivos em cada um desses contextos constitui uma condição essencial para a compreensão desse “pretenso” e “peculiar”³ idea-

¹Falo aqui em “tipo de acusação”, e não em *uma* acusação, pois, como veremos na seqüência, Kant defende-se de diferentes objeções que poderiam cair sob a descrição geral de “acusação de idealismo”.

²Em seu comentário sobre a *Crítica da Razão Pura*, Kemp Smith enumera sete contextos dos “escritos críticos” nos quais Kant teria oferecido o que ele (Smith) chama de “refutações do idealismo”. São eles: (i) no quarto Paralogismo da primeira edição da *Crítica*; (ii) na seção 13 (Obs. II. e III.) dos *Prolegômenos*; (iii) na seção 49 dos *Prolegômenos*; (iv) no segundo apêndice aos *Prolegômenos*; (v) nas seções adicionadas à segunda edição da conclusão da *Estética* (B 69 ss.); (vi) na Refutação ao Idealismo (B 274-8), na seção suplementar ao fim da seção dos Postulados (B 291-4), e na nota ao novo Prefácio (Bxxxix-xl); (vii) na “refutação do idealismo problemático” contida nos *Seven Small Papers* originados nas conversas de Kant com Kiesewetter (SMITH, 1992, cf. p. 298). Apesar do esforço desse comentador para assinalar as peculiaridades de cada contexto, sua atitude de juntá-los todos sob a denominação comum de “refutações do idealismo” parece-me no mínimo desencaminhadora, por sugerir que em todos eles Kant pretende “refutar” algo. E isso está longe de ser verdadeiro, como irei sugerir, pelo menos de modo preliminar, ainda nesta seção, e como pretendo mostrar em caráter mais definitivo até o final do presente estudo.

³Essas são qualificações do próprio Kant (KANT, 1984, cf. p. 94). Cito essa passagem integralmente na seqüência (cf. n. 14).

lismo exposto na *Crítica*. Em particular, tal compreensão exige que se distinga claramente entre a defesa daquilo que propus acima chamar de aspecto *realista** do idealismo transcendental — expresso pela tese de que temos acesso, através da afecção, a algum tipo de “existência externa” e independente do sujeito cognoscente — e a defesa da (garantia de) *objetividade** da experiência, i.e., da possibilidade de essa doutrina fornecer critérios seguros para distinguir, *na aparência*, e num sentido a ser melhor especificado, entre “realidade” e “ilusão”, “verdade” e “sonho”.

Na seqüência procuro distinguir e elucidar esses dois objetivos, pelo menos numa primeira aproximação, partindo da análise da defesa do idealismo transcendental apresentada por Kant nas observações II e III anexadas ao §13 dos *Prolegômenos* (cf., respectivamente, (1.1.1) e (1.1.2)). Um resultado importante que pretendo obter com essa análise será a indicação da ausência de justificação para o apelo *realista** à afecção, o que permitirá introduzir, ao final desta seção (1.1.3), a dificuldade que será explorada pelos primeiros críticos de Kant, dando origem à polêmica em torno do problema da afecção.

1.1.1 Afecção e realismo

Em linhas gerais, pode-se dizer que o principal objetivo de Kant na observação II é mostrar que sua posição não colapsa num idealismo “solipsista”, do tipo que é comumente atribuído a Berkeley, o qual faria de todos os objetos meras “representações” em nossa mente — ou, para fazer uso de uma terminologia do próprio Berkeley, meras “idéias”, sem que lhes corresponda nenhuma “existência independente do espírito”⁴. Para se defender dessa acusação Kant retoma, logo no início dessa observação, os resultados *idealistas** acerca da natureza do espaço e do tempo (que ele acabara de provar serem condição de possibilidade das cognições puras da matemática), e apresenta, de sua própria pena, a crítica nesta altura já comum à sua filosofia, do seguinte modo:

Tudo o que nos deve ser dado como objeto deve ser-nos dado na intuição. Toda a nossa intuição acontece apenas por meio dos sentidos; o entendimento não intui nada, apenas reflete. Uma vez que os sentidos, de acordo com o agora demonstrado, nunca nos dão a conhecer em nenhuma parte as coisas em si mesmas, mas apenas suas aparências, e estas não passam de meras representações da sensibilidade, [concluimos que] “todos os corpos, incluindo o espaço onde se encontram, não devem ser considerados senão como simples representações em nós e em nenhuma outra parte existem a não ser em nosso pensamento”. Não é isto senão o manifesto idealismo? (KANT, 1984, pp. 30–31)

⁴(BERKELEY, 1980, p. 14; §6). É bastante questionável que essa referência descontextualizada às afirmações de Berkeley apanhe bem sua posição (cf. adiante, especialmente p. 99), mas o fato relevante aqui é que o próprio Kant concebe a filosofia berkeleyana desse modo (KANT, 1984, cf. p. 34).

De fato, essa é a pergunta que inevitavelmente se apresenta ao leitor da *Crítica* que se depara com as constantes afirmações acerca da incognoscibilidade das “coisas nelas mesmas”, e a conseqüente limitação de nossa experiência apenas às suas “aparências”. Não obstante a retomada desse resultado *idealista**, Kant apresentará uma resposta negativa à questão proposta ao final dessa passagem. Para tanto, primeiramente, ele explicita a tese que seria característica do “manifesto idealismo” (i.e., neste contexto, “solipsismo”) do qual lhe acusam, e então indica sua discordância, nos seguintes termos:

O idealismo consiste apenas na afirmação de que não existe outro ser senão o pensante; as demais coisas, que acreditamos perceber na intuição, seriam apenas representações nos seres pensantes, às quais não corresponderia, de fato, nenhum objeto fora deles. Eu afirmo, ao contrário: são-nos dadas coisas como objetos de nossos sentidos, existentes fora de nós, só que nada sabemos do que el[a]s possam ser em si mesm[a]s, mas conhecemos apenas suas [aparências], i.e., as representações que produzem em nós ao afetarem nossos sentidos. Com isto admito, portanto, existirem fora de nós corpos, isto é, coisas que, embora nos sejam de todo desconhecidas no tocante ao que em si mesmas possam ser, são-nos conhecidas pelas representações suscitadas em nós por sua influência sobre nossa sensibilidade, e às quais denominamos corpos, termo este que designa apenas a [aparência] do objeto que nos é desconhecido, mas que nem por isso é menos [efetivo]. Poderá isto ser chamado idealismo? Trata-se justamente do contrário disto. (KANT, 1984, p. 31)⁵

Essa passagem não deixa dúvidas a respeito do *propósito* de Kant ao apelar para a afecção: trata-se da admissão de que temos um contato com “coisas [...] existentes fora de nós”, “corpos fora de nós” — em suma, com o “objeto externo” negado pela posição idealista anteriormente descrita. Mas a pergunta a ser feita aqui é: o que *legitima* Kant a admitir isso? Ou seja, o que o legitima a dizer que a afecção garante o contato com esse “objeto externo”, se, como ele mesmo acabara de afirmar na passagem anterior, uma

⁵Assinalo três discordâncias importantes em relação à tradução brasileira com o uso de colchetes. A primeira diz respeito à referência pronominal, que nesta tradução é encaminhada para “*Gegenstände*” ao invés de “*Dinge*”. O original é ambíguo, devido ao uso no plural do pronome “*dem*”. Contudo, se, como sugere a tradutora brasileira, a referência fosse aos objetos (*Gegenstände*), então Kant estaria afirmando (i) que conhecemos apenas as aparências das coisas como “*objetos dos nossos sentidos*”, o que significa, em última instância, que conhecemos as aparências *das aparências*; e, além disso, (ii) que as próprias aparências, *que não são senão representações*, produziram representações em nossos sentidos. Em ambos os casos estar-se-ia sugerindo uma imagem que no mínimo vai contra as explícitas *intenções* de Kant neste contexto. Em segundo lugar, no que toca à tradução de “*Erscheinungen*” por “fenômenos”, além de ser inconsistente com a tradução da passagem citada acima (na qual o mesmo termo é traduzido por “aparências”), ela desrespeita a distinção técnica entre “*Erscheinungen*” e “*Phaenomena*”, sendo que esta última expressão costuma ser empregada consistentemente na obra de Kant apenas para o caso qualificado de aparências já *determinadas* pelas formas subjetivas (cf., p. ex., A 20/B 34: “O objeto *indeterminado* [ênfase adicionada] de uma intuição empírica é chamado *aparência* (*Erscheinung*)). Por fim, a tradução de “*wirklichen*” por “real”, embora comum, desrespeita uma distinção técnica analisada detalhadamente em (SEIGFRIED, 1982) entre as categorias de *Realität* e *Wirklichkeit*, motivo pelo qual preferi adotar “efetivo”. As três modificações que propus são adotadas pela tradução inglesa de Paul Carus, reimpressa em (KANT, 1996, p. 57). Feita essa observação, mantereí tais opções na seqüência.

das conseqüências do idealismo transcendental é que “todos os corpos, incluindo o espaço onde se encontram, não devem ser considerados senão como simples representações em nós e em nenhuma outra parte existem a não ser em nosso pensamento”⁶?

A esperança de encontrar uma resposta a essa questão é completamente frustrada pela seqüência do texto. Tudo o que Kant faz, ainda nesta observação II, é reclamar de não poder estender a “*todas as propiedades que constituem a intuição de um corpo*” (ênfase de Kant), algo que é “universalmente aceito e concedido muito antes de Locke”, para o caso de “muitos de seus predicados” (i.e., suas “qualidades secundárias”); destas últimas, afirma Kant, é comum dizer que “pertenceriam não às coisas em si mesmas mas às suas aparências”, e que “não teriam existência própria fora de nossa representação”, sem que isso acarrete nenhum “prejuízo à existência [efetiva] das coisas externas”. Sua sugestão é que o mesmo deveria ser concedido a uma posição como a sua, que, ao contrário do “idealismo [efetivo]”, não suprime “a existência da coisa que aparece”, mas apenas mostra “que não podemos conhecê-la pelos sentidos, como é em si mesma”⁷.

Deixando de lado, no momento, as complicações dessa comparação com Locke⁸, o que interessa salientar aqui é simplesmente o fato de que, nesse contexto, Kant não faz mais do que *reafirmar* a existência das “coisas externas”, sem fornecer nenhum *argumento*, em sentido estrito, para justificar tal afirmação⁹. O intrigante é que essa atitude não parece ser fruto de mero descuido, mas antes do premeditado escrúpulo de um autor que simplesmente não consegue ver em sua doutrina (especificamente no tocante à idealidade do espaço e do tempo) nenhum motivo para que o acusem de ser “idealista”, num sentido mais “berkeleiano” ou “solipsista” do termo.

Tal impressão recebe mais plausibilidade se atentarmos à passagem final dessa observação II, na qual Kant afirma, ironicamente, o seguinte:

⁶(KANT, 1984, p. 31).

⁷(KANT, 1984, p. 31).

⁸Voltarei a tocar nesse ponto na seqüência (cf. seção 5.2.1.2). Cabe adiantar, entretanto, que essa comparação deve ser analisada com cuidado, para não deixar a falsa impressão de que o idealismo transcendental não passa de uma radicalização da tese da subjetividade das qualidades secundárias, num sentido em que, *para os defensores dessa distinção*, tais qualidades são *ilusórias* — em contraposição às qualidades primárias, tradicionalmente vistas (pelo menos desde Descartes) como o fundamento último da objetividade da experiência. Uma análise mais cuidadosa dessa comparação, que leve em conta resultados mais gerais da posição de Kant, mostra que sua pretensão ao estender a análise *subjetivista** (ou *idealista**) a *todas* as propriedades dos corpos vai numa direção diametralmente oposta à dos proponentes da distinção (entre propriedades primárias e secundárias).

⁹A não ser, é claro, que se considere a comparação com Locke o próprio argumento para esse fim. Mas há bons motivos para crer que essa comparação possua antes uma natureza retórica, e seja destinada a conquistar a simpatia de um determinado público, convencido da correção e da “inofensividade”, por assim dizer, da tese lockeana da subjetividade das qualidades secundárias.

Gostaria de saber como deveria ter elaborado minhas afirmações para que não contivessem um idealismo. Sem dúvida, deveria dizer: as representações do espaço não só correspondem perfeitamente à relação que nossa sensibilidade tem com o objeto, pois já havia afirmado isso, mas que elas são¹⁰ inteiramente semelhantes ao objeto; uma afirmação desprovida de sentido, como se dissesse que a sensação de vermelho se assemelha à propriedade do cinábrio, que esta sensação desperta em mim. (KANT, 1984, pp. 31–32)

A imagem que deve vir imediatamente à mente do leitor dessa passagem é a de um subjetivismo atroz, no qual comparece o sujeito, rodeado por suas representações (tanto de qualidades primárias quanto secundárias), das quais, por sua vez — e aqui vem a parte mais impressionante — seria simplesmente *absurdo* afirmar que se “assemelham” ao objeto. Antes, porém, de se atribuir desqualificadamente essa imagem a Kant, deve-se ter em mente que as considerações que viemos analisando até aqui pretendiam mostrar justamente o oposto — a saber, que a *idealidade** ou *subjetividade** das propriedades (primárias e secundárias) dos corpos deve ser no mínimo compatível com a existência das “coisas externas”, independentes do sujeito, atestadas pela afecção.

Mas Kant na verdade vai além disso. Como veremos na análise da próxima observação, ele também argumentará que o idealismo transcendental é a *única* posição capaz de fornecer critérios seguros para distinguir entre “verdade” e “sonho”, e, nesta medida, garantir a *objetividade** da experiência. Se é assim, então torna-se forçoso buscar uma interpretação alternativa àquela que subjaz à imagem “solipsista” apresentada acima — ou, como querem seus críticos, atribuir a Kant algum tipo de inconsistência.

1.1.2 Idealismo e objetividade

A observação III começa com a apresentação de uma nova objeção, que Kant descreve já de início como sendo “oriunda de uma imperdoável e quase intencional falsa interpretação”, a saber, a de que sua doutrina da idealidade do espaço e do tempo “transforma todas as coisas do mundo sensível em mera ilusão”¹¹. Para defender-se dessa objeção, Kant apresenta um argumento cujo ponto de partida é a elucidação das condições de possibilidade da “ilusão”. Sua conclusão, em termos bastante gerais, é a de que a “ilusão” depende

¹⁰É difícil traduzir essa passagem de modo a manter a concordância. A construção original é “*sie ... se*”. A tradutora brasileira opta pelo singular “é”, cuja única concordância possível seria com o substantivo singular “sensibilidade”, o que não faria nenhum sentido. Caurus também opta pelo singular (“it is”), mas, ao contrário da tradutora brasileira, mantém a concordância e o sentido da passagem ao passar toda a frase anterior para o singular. O contexto, entretanto, é suficiente para indicar que o ponto relevante aqui é o fato de que *representação* (do espaço e do tempo) e *objeto* não se assemelham.

¹¹(KANT, 1984, p. 32). O termo empregado no original para “ilusão” é “*Schein*”, que obviamente deve ser distinguido de “aparência”, i.e., “*Erscheinung*”.

de *nossa relação* — de sujeitos judicantes — com o mundo, e uma vez que, por hipótese, o idealismo transcendental seria a única doutrina capaz de explicar corretamente a forma e o caráter *a priori* dessa relação, essa doutrina não apenas não “transformaria as coisas em ilusão”, mas, pelo contrário, forneceria a única garantia possível para estabelecer “a diferença entre verdade e sonho”¹².

Para alcançar essa conclusão Kant observa, primeiramente, que “não depende dos fenômenos se o nosso conhecimento toma ilusão por verdade” (id. *ibid.*), mas antes do *entendimento*, na medida em que por meio dessa faculdade julgamos sobre a constituição dos fenômenos. O ponto é ilustrado por meio do seguinte exemplo:

Os sentidos representam-nos o curso dos planetas, ora como progressivo, ora como regressivo, no que não há erro, nem verdade, pois, enquanto nos limitarmos a ver nisso só aparência, não julgamos nada sobre a constituição objetiva de seus movimentos. Mas porque, se o entendimento não tomar providências para impedir que este modo de representação subjetivo seja tomado por objetivo, pode daí facilmente resultar um juízo falso, então se afirma: eles parecem se mover para trás; só que a ilusão não deve ser lançada à conta dos sentidos, mas do entendimento, ao qual compete tirar da aparência um juízo objetivo. (KANT, 1984, p.32)

A função desse exemplo é apontar para a necessidade de se distinguir entre predicados que pertencem aos objetos *relativamente ao sujeito*, e predicados que lhes pertencem *intrínseca* ou *absolutamente*, para desse modo evitar a “ilusão”, no sentido do erro (= falsidade) no juízo. A sugestão é que apenas se limitarmos nossa cognição ao âmbito das “aparências”, que são os objetos *considerados em sua relação com o sujeito* (aqui: com as formas de sua sensibilidade), poderemos garantir a *objetividade** da cognição, uma vez que assim abriremos espaço para o conhecimento *a priori* da forma desses objetos¹³.

¹²(KANT, 1984, p. 32).

¹³Uma consideração paralela a essa, e que pode auxiliar na compreensão do argumento que por ora estamos analisando, é fornecida por Kant na observação III anexada ao §8 da *Estética Transcendental*, particularmente na seguinte nota, que retoma e ilustra o mesmo ponto por meio de outros exemplos:

Os predicados da aparência podem ser atribuídos ao objeto nele mesmo, na relação com nosso sentido, p. ex., a cor vermelha ou a fragrância da rosa; mas a ilusão não pode nunca ser atribuída ao objeto como um predicado, precisamente porque isso significaria atribuir ao objeto *nele mesmo* aquilo que pertence a ele apenas na relação com nossos sentidos ou em geral com o sujeito, p. ex., os dois anéis que foram originalmente atribuídos a Saturno. O que não deve ser encontrado no objeto de modo algum, mas deve sempre ser encontrado em sua relação com o sujeito, é a aparência, e dessa forma os predicados de espaço e tempo são corretamente atribuídos aos objetos dos sentidos como tais [i.e., como “objetos dos sentidos” = “aparências” = “tomados em sua relação com o sujeito”], e nisso não há ilusão. Do contrário, se eu atribuo a vermelhidão à rosa *nela mesma*, os anéis de Saturno ou a extensão a todos os objetos *neles mesmos*, sem considerar uma determinada relação desses objetos com o sujeito e limitar meu juízo a isso, então a ilusão surge em primeiro lugar. (B 69–70 n.)

Tendo assinalado as condições de possibilidade para o juízo objetivo, Kant argumentará que essas condições só podem ser alcançadas no âmbito do idealismo transcendental. Isso fica claro nas seguintes considerações:

Se ousar, entretanto, ir além de toda a experiência possível com meus conceitos de espaço e tempo, o que é inevitável quando os considero propriedades inerentes às coisas em si mesmas [...], pode então surgir um grave erro, que repousa sobre uma ilusão, uma vez que considero o que era simples condição da intuição das coisas inerentes ao meu sujeito seguramente válido para todos os objetos dos sentidos, e, portanto, para toda experiência meramente possível, como válido universalmente, porque os refiro às coisas em si mesmas e não os limito às condições da experiência.

Daí que minha doutrina da idealidade do espaço e do tempo, bem longe de considerar todo o mundo sensível simples ilusão, é antes o único meio de assegurar a objetos reais a aplicação de um conhecimento mais importante que qualquer outro, ou seja, aquele que expõe a matemática *a priori*, e de impedir que ela seja tomada por simples ilusão, pois sem esta observação seria totalmente impossível decidir se as intuições do espaço e do tempo, que não retiramos de nenhuma experiência, e que além disso estão *a priori* em nossa representação, não são simples quimeras por nós feitas às quais não corresponde nenhum objeto, pelo menos adequadamente, e com isso mesmo a geometria seria uma simples ilusão. Nós, ao contrário, pudemos demonstrar sua indiscutível validade com relação a todos os objetos do mundo sensível, justamente por eles serem meras [aparências]. (KANT, 1984, p. 33)

Sem entrar na discussão acerca dos méritos desse argumento, importa apenas deixar claro quais *são* e quais *não são* seus objetivos. De uma maneira geral — i.e., abstraindo do fato de que o que interessa a Kant nesse contexto são os conhecimentos puros *da matemática* — pode-se dizer que sua pretensão é mostrar que o idealismo transcendental é condição necessária para a *objetividade** (“correspondência com o objeto”, “realidade objetiva”) de *todo* o conhecimento *a priori*¹⁴. Por outro lado, também deve ter ficado claro que esse argumento passa completamente ao largo da discussão sobre a função *realista**

¹⁴ Essa pretensão geral fica clara na seguinte passagem do segundo apêndice dos *Prolegômenos*:

Meu pretensão (na verdade crítico) idealismo é, pois, de espécie muito peculiar, porque derruba o idealismo habitual, de maneira que através dele *todo* conhecimento *a priori*, *mesmo da geometria*, recebe pela primeira vez realidade objetiva, o que, sem esta minha demonstrada idealidade do espaço e tempo, não poderia ser afirmado nem pelos mais ardentes realistas. (KANT, 1984, p. 94 — ênfase adicionada)

É muito sensato crer que essa demonstração da dependência do conhecimento *a priori* em relação ao idealismo transcendental teria por conseqüência, no sistema de Kant, a condicionalização de *todo* o conhecimento, i.e., mesmo do *a posteriori*. Mas essa discussão não interessa imediatamente a nossos presentes propósitos, e por isso não a levarei adiante.

que, como vimos na análise da observação anterior (II), Kant atribuíra à afecção — i.e., a de garantir o contato com “coisas existentes fora de nós”, etc.

Essa consideração é importante, antes de qualquer outra coisa, para reforçar a idéia de que o argumento para a *objetividade** e o argumento para o *realismo** possuem natureza e objetivos diversos no âmbito da defesa do idealismo transcendental. Mas ela também aponta para uma dificuldade, que pode ser apresentada nos seguintes termos: primeiramente, como espero ter mostrado na análise precedente, a *objetividade** defendida neste contexto depende da limitação da cognição humana imposta pelo idealismo transcendental (expressa pela tese de que só temos acesso às aparências); entretanto, como vimos na análise da observação anterior, para não colapsar num idealismo de tipo “berkeleyano”, Kant defende a compatibilidade dessa limitação com o ponto *realista** expresso pela função da afecção. Assim sendo, parece sensato concluir que o argumento em prol da *objetividade** não apenas não fornece nenhuma sustentação ulterior ao ponto *realista** (o qual, cabe lembrar, até o momento parece não ter recebido nenhuma outra justificação na argumentação de Kant), mas, pelo contrário, simplesmente o *pressupõe*.

Essa suspeita parece ser confirmada pela análise das considerações finais dessa observação III, nas quais Kant retoma a discussão sobre a natureza de seu *idealismo**, e defende que o apelo à afecção (o qual é retomado pelo menos implicitamente nesse contexto) deveria ter impedido seus críticos de fazerem a confusão que os leva a sobrecarregar o idealismo transcendental, afirmando que essa doutrina transformaria as coisas sensíveis em mera ilusão. Penso valer a pena citar a passagem na qual Kant apresenta essas considerações *in extenso*, primeiro para fazer com que ela fale por si mesma, e, segundo, para apresentar de forma mais vívida o tom de profunda indignação com o qual ele se refere aos seus críticos nesta conclusão. Afirma então Kant:

Como deixo às coisas, que nos representamos pelos sentidos, sua [efetividade] e limito apenas nossa intuição sensível destas coisas ao ponto de ela não representar em nenhuma parte, nem mesmo nas intuições puras do espaço e do tempo, mais do que um simples fenômeno daquelas coisas, nunca, porém, a constituição delas em si mesmas, então não vejo na natureza nenhuma ilusão universal por mim criada, e meu protesto contra a suspeita de idealismo é tão bem fundado e esclarecedor que pareceria supérfluo se não houvesse juízes incompetentes que, ciosos de aplicar um nome antigo a toda opinião comum contrária às suas, e incapazes de se desligarem da letra e de julgarem o espírito das denominações filosóficas, estão sempre dispostos a substituir conceitos bem determinados por sua própria loucura, torcendo-os e desfigurando-os. Pois que eu tenha dado a esta minha teoria o nome de um idealismo transcendental, não dá a ninguém o direito de confundi-la com o idealismo [...] ¹⁵ místico e fanta-

¹⁵Omiti aqui a referência ao “idealismo empírico de Descartes” para não criar confusões. Acerca

sista de Berkeley (contra o qual, como contra quimeras idênticas, nossa crítica contém o antídoto verdadeiro). Pois este por mim denominado idealismo não diz respeito à existência das coisas (mas a dúvida acerca disso constitui na verdade o idealismo no sentido tradicional), e duvidar dela nunca me passou pela mente, mas apenas da representação sensível das coisas a que pertencem, em primeiro lugar, espaço e tempo; destes, como também de [todas as *aparências*], apenas mostrei que eles não são coisas (mas apenas maneiras de representar), nem determinações inerentes às coisas em si mesmas. A palavra transcendental, entretanto, que em mim não tem nunca uma relação de nosso conhecimento com as coisas, mas apenas com o *poder de conhecimento*, deveria evitar essa falsa interpretação. Para que esta denominação não a provoque de ora em diante, quero retirá-la e chamar meu idealismo de crítico. (KANT, 1984, p. 34)

Resumindo: o *idealismo** de Kant não deve ser comparado ao de Berkeley, pois ao contrário deste último, nunca lhe passou pela cabeça duvidar da *existência* das coisas nelas mesmas; na verdade, como vimos anteriormente, Kant assume explicitamente que tal existência nos seria dada, e nos seria dada por meio da afecção. É por ter assumido esse ponto *realista** (do contato com coisas existentes independentemente do sujeito) que ele pode se colocar em posição de afirmar, logo no início da passagem que acabei de citar, que “deixa às coisas, que nos representamos pelos sentidos, sua efetividade”. Por conseguinte, devemos concluir que essa suposição *realista** é uma condição *necessária* — embora ela obviamente não seja condição *suficiente* — para a *objetividade** de nosso conhecimento. Em outras palavras, não seria possível distinguir entre “verdade e sonho”, se não tivéssemos acesso às “coisas existentes fora de nós”; mas ter contato com essas coisas não basta para saber se estamos ou não sonhando. Justamente por isso cabe dizer da *objetividade** em pauta (esta que pretende ser salvaguardada pelo idealismo transcendental) que ela é, no mínimo, tão peculiar quanto o *idealismo** e o *realismo** kantianos.

Não tentarei aqui esclarecer com maior detalhe o conteúdo dos termos dessa distinção entre *realismo** e *objetividade**¹⁶. Sua mera efetividade já basta, pelo menos, para suge-

deste idealismo, Kant ainda afirma, entre parênteses: “embora este fosse apenas um problema, cuja insolubilidade, segundo Descartes, permitia a cada um negar a existência do mundo corpóreo, por não ter sido nunca resolvido satisfatoriamente” (KANT, 1984, p. 34). O “problema” desse idealismo, cabe deixar claro, é que ele afirmaria a prioridade do conhecimento das representações do sentido *interno* em relação ao sentido *externo*, o que teria por consequência a necessidade de se fazer algum tipo de *inferência* para ter acesso ao “mundo corpóreo”. A solução desse problema, e, junto com ela, a *refutação* desse tipo de idealismo, será apresentada por Kant justamente na seção da da *Crítica* intitulada Refutação ao Idealismo (que retoma o argumento presente no quarto Paralogismo da edição (A), e que aparece também no §49 dos *Prolegômenos*). É com base no resultado apresentado nesses contextos que Kant pretende distinguir seu *idealismo** do de Descartes — e não com base nas considerações precedentes que vimos analisando, retomadas no início dessa passagem. Não tornarei a tratar desse caso com maiores detalhes no presente estudo, reservando apenas algumas breves observações (cf. especialmente p. 180, n. 63).

¹⁶Retomo esse assunto principalmente nos capítulos 4 e 5. Apenas para não deixar o ponto vagando completamente pelo ar, gostaria de salientar aqui que a distinção que acabei de esboçar parece-me ser

rir que considerações acerca das condições para a *objetividade** não possuem implicação alguma para o *realismo**. Por conseguinte, não é na defesa desse primeiro aspecto do idealismo transcendental que devemos buscar subsídios para “livrar” Kant da acusação de “solipsismo”; pelo contrário, é apenas se já tiver sido garantido esse *realismo** que se segue, ou pelo menos *pode* seguir-se, a *objetividade**. Entretanto, como a análise da seção anterior pretende ter indicado, não parece haver argumento algum para garantir esse *realismo** no contexto em que pareceria sensato esperar encontrá-lo. Isso nos deixa com um difícil problema em mãos, o qual apresentarei a seguir.

1.1.3 Afecção e idealismo: um problema exegético

É amplamente conhecida a afirmação de Kant no Prefácio da *Crítica* segundo a qual, para que faça sentido falar em “aparências”, deve haver *algo que aparece* (cf. Bxxvi)¹⁷. Na análise que vim desenvolvendo até aqui apresentei aquilo que poderia ser considerado a resposta de Kant à questão sobre como podemos ter acesso a esse “algo que aparece” — a saber, por meio da afecção. Mas no que toca à compatibilidade dessa resposta com a tese *idealista** da incognoscibilidade das coisas nelas mesmas, pelo menos nos contextos

essencialmente a mesma que aquela assinalada por Sebastian Gardner ao afirmar que há “dois aspectos complementares na resposta de Kant à questão: em virtude do que as aparências possuem realidade empírica?”, a saber, (i) o fato de elas “serem fundamentadas (*grounded*) nas coisas nelas mesmas”, e (ii) “em virtude da sua necessária conformidade às condições *a priori*” impostas pelo sujeito (GARDNER, 1999, cf. p. 273). Como Gardner esclarece na seqüência:

A primeira fonte de realidade das aparências volta-se à relação da experiência com algo fora da experiência, a segunda torna a realidade empírica uma função daquilo que ocorre dentro da experiência. Aparências desse modo são fundamentadas em dois extremos, e em dois aspectos: elas são fundamentadas no sujeito com respeito à sua forma, e nas coisas nelas mesmas, com respeito à sua existência. (GARDNER, 1999, p. 273).

O paralelo que penso haver entre minha análise e a de Gardner dá-se entre, por um lado, o que chamei de aspecto *realista** da experiência, e o ponto (i) apresentado acima — segundo o qual a *existência* das aparências estaria fundamentada nas coisas nelas mesmas —, e, por outro, entre a noção de *objetividade**, e o ponto (ii) — segundo o qual, no que toca à sua *forma*, as aparências estariam “fundamentadas” no *sujeito*, motivo pelo qual, justamente, a *objetividade** depende da *subjetividade** (ou *idealidade**).

¹⁷Essa afirmação é retomada e desenvolvida com maior detalhe na seguinte passagem da §57 dos *Prolegômenos*:

[...] seria absurdo [...] não admitir nenhuma coisa em si mesma ou pretender que nossa experiência seja o único modo possível de conhecer as coisas, por conseguinte, que nossa intuição do espaço e do tempo seja a única intuição possível, que nosso entendimento discursivo seja o protótipo de todo entendimento possível, [...] que os princípios da possibilidade da experiência sejam as condições universais das coisas em si mesmas. (KANT, 1984, p. 76)

que analisamos até aqui, Kant simplesmente silencia — ou, na melhor das hipóteses, *protesta*. Esta, em suma, é a situação na qual nos encontramos ao final da presente análise: sabemos que cabe à afecção a função de expressar o aspecto *realista** da posição de Kant, e, nessa medida, impedir que o idealismo transcendental colapse num idealismo do tipo berkeleyano; também sabemos que a defesa do *realismo** é distinta da defesa da *objetividade** do conhecimento, e que esta pressupõe aquela; por fim, vimos que Kant não oferece nenhum argumento, ao menos nesse contexto, para justificar o apelo à afecção.

Dados esses resultados, é forçoso concluir essa análise apresentando o seguinte problema exegético: ou se fornece uma interpretação que compatibilize o apelo à afecção com a tese da incognoscibilidade das coisas nelas mesmas — o que historicamente tem-se mostrado bastante difícil, e mesmo, segundo alguns autores, impossível¹⁸ — ou então, dada a função *realista** atribuída explicitamente por Kant à afecção, deve-se concluir, contra suas intenções explícitas, que o idealismo transcendental colapsa num berkeleanismo¹⁹. Essa parece ter sido justamente a conclusão de um dos primeiros expositores do problema da afecção na obra de Kant, cuja análise explorarei na próxima seção.

1.2 O problema exposto: as objeções de Jacobi

Tradicionalmente, atribui-se a Friedrich Heinrich Jacobi a primeira formulação do problema da afecção, que data do ano de 1787²⁰. Essa formulação não é importante apenas por ter sido a primeira, mas, principalmente, porque as objeções nela constantes guiarão, em grande medida, a polêmica subsequente em torno da problemática da afecção²¹. Tendo

¹⁸Cf. Apêndice A.

¹⁹Essa, como se sabe, é justamente a conclusão extraída por Peter Strawson, por exemplo, ao afirmar que “Kant, como idealista transcendental, se aproxima mais de Berkeley do que ele próprio reconhece” (STRAWSON, 1968, p. 22).

²⁰Essa formulação foi apresentada em seu livro *David Hume über Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, no Apêndice intitulado “Über den transzendentalen Idealismus”. Como não tive acesso à obra de Jacobi no idioma original, e não há tradução para o português, citarei a partir da tradução inglesa desse Apêndice constante em (SASSEN, 2000, pp. 169–175), confrontando-a, quando possível, com a tradução de algumas passagens constantes na análise de Bonaccini (BONACCINI, 2003, pp. 41–52).

²¹Segundo Bonaccini, as objeções de Jacobi serão em grande medida simplesmente “retomadas, na maior parte dos casos separadamente”, pelos autores que darão seqüência à polêmica em torno desse problema, tais como “Schulze, Maimon, Fichte, Schelling e Hegel, para citar só os autores mais importantes, ainda que contemporâneos como Hamann, Flatt, Schwab, e Eberhard, e pensadores posteriores como Schopenhauer e Nietzsche também possam ser somados à lista” (BONACCINI, 2003, p. 41). A seguinte passagem, com a qual Bonaccini dá início ao balanço de sua análise das primeiras objeções contra a doutrina kantiana, deixa mais clara a posição central atribuída a Jacobi nessa discussão, além de fornecer uma notícia concisa acerca de seu surgimento:

Em primeiro lugar, devemos notar que a primeira faísca que acendeu a fogueira, bem antes dos escritos de Reinhold em favor da Filosofia Crítica, ou

em vista os resultados obtidos na primeira seção, meu propósito aqui será analisar criticamente o argumento de Jacobi, apresentando cada uma de suas objeções (1.2.1), e apontando para uma possível confusão, expressa pelo uso equívoco da noção de “objeto” (1.2.2); ao final desta seção (1.2.3) reapresentarei o argumento de Jacobi, explicitando a equívocidade que me parece estar implícita em sua formulação original.

1.2.1 O argumento de Jacobi

Visando organizar a análise subsequente, gostaria de dar início à presente exposição condensando a estrutura geral do argumento de Jacobi por meio das seguintes três teses:

1. O pressuposto da afecção não é compatível com o idealismo transcendental;
2. Mas o idealismo transcendental não se sustenta sem tal pressuposto;
3. Logo, o idealismo transcendental é uma posição inconsistente.

O *rationale* oferecido por Jacobi para a tese (1) consiste na apresentação de longas passagens da *Crítica* nas quais Kant afirma que só temos acesso às aparências, as quais, por sua vez, não passariam de meras representações em nós²². O motivo pelo qual, segundo

mesmo do Apêndice de Jacobi contra Kant, foi a opinião de Christian Garve na famosa resenha de 1782. É verdade que esta apareceu no anonimato de seu autor, como era de praxe; e que foi parcialmente modificada por Feder. Mas também é verdade que a notícia de *quem* fora o autor da mesma espalhou-se em breve: tratava-se de um dos pensadores de maior prestígio na Alemanha da época. Daí o misto de indignação e preocupação da parte de Kant. No cerne dela, assim, encontramos uma opinião que paulatinamente será abraçada por outros leibnizianos, notadamente pelo círculo de Ebehard, e que o próprio Garve parece não ter mudado até (pelo menos) a década de noventa. Contra ela Kant escreveu os *Prolegômenos*; e às vezes atribui-se à mesma a causa de muitas mudanças que Kant operou na segunda edição da primeira *Crítica*. No entanto, essa primeira objeção — como outras anteriores erguidas contra a *Dissertatio* de 1770, também oriundas da *Aufklärung* —, *no início* não parece ter vingado. De fato, ela chamou atenção para o problema da Filosofia de Kant — a tese de que só conhecemos fenômenos poderia significar que tudo são representações —, mas, embora fosse repetida por vários, a discussão filosófica propriamente dita só surgiu quando Jacobi atíçou a fogueira. Porque ele não apenas reergueu a objeção, como faziam a maioria dos membros da chamada Ilustração Alemã, mas ainda discerniu com suma clareza a *problemática* que se escondia por trás dela [...] (BONACCINI, 2003, pp. 157–158)

²²As passagens citadas por Jacobi são extraídas do Quarto Paralogismo (A370, A372–3, A274–5, A379–80), do §7 da Estética Transcendental (A36–37, A37 n.), e da primeira versão da Dedução dos Conceitos Puros do Entendimento (A101, A125, A126–27). Ao comentar o argumento de Jacobi para estabelecer a tese (1), Bonaccini faz uma observação importante acerca de sua estratégia: trata-se de “mostrar com o

Jacobi, essa afirmação seria incompatível com o pressuposto da afecção, é que ela criaria um “círculo solipsista” na argumentação de Kant. Jacobi apresenta esse círculo citando passagens da própria *Crítica*, fazendo algumas interpolações:

[...] o que nós realistas chamamos de objetos efetivos, coisas que são independentes de nossas representações, são apenas seres internos para o idealista transcendental, elas são seres *que não apresentam nada da coisa que PODE estar fora de nós, ou à qual a aparência PODE relacionar-se, pelo contrário, elas são determinações MERAMENTE SUBJETIVAS da mente, completamente vazias de tudo o que é EFETIVAMENTE objetivo. “Representações”* — nada além de representações — “são estes objetos que, tal como são representados, como seres extensos ou séries de mudanças, não possuem nenhuma existência fundada em si fora de nossos pensamentos” (A491). “Eles” — estes objetos, que são apenas aparências, que simplesmente não representam nada que seja efetivamente objetivo, mas por toda parte apenas a si mesmos — “são o mero jogo de nossas representações e no fim reduzem-se a determinações do sentido interno” (A101)²³.

Visando compreender o argumento subsequente de Jacobi precisamos, antes de qualquer outra coisa, ter clareza acerca de seus objetivos ao citar essas e as demais passagens com as quais quer mostrar que Kant comete o referido “círculo solipsista”. Afinal, como lembra Bonaccini, é fácil entrever neste ponto uma objeção, segundo a qual “nem Kant nem os kantianos pretendem ser idealistas” no sentido em que Jacobi os está acusando ao citar essas passagens²⁴. Entretanto — e aqui vem o esclarecimento importante — o intuito de Jacobi não é questionar as *intenções* de Kant e dos kantianos, mas antes sua *legitimidade*: “o que Kant *diz* e o que ele *pode* dizer, são duas coisas diferentes — tal é a objeção de Jacobi”²⁵. E se Kant *diz* que só temos acesso às nossas representações, então ele *não pode* dizer que temos acesso a algo externo a essas representações.

Ter clareza acerca desse ponto é particularmente importante para compreender porque Jacobi pensa estar legitimado a concluir, como ele fará na seqüência, que as passagens por ele citadas teriam sido suficientes para demonstrar que “o filósofo kantiano desvia-se completamente do espírito de seu sistema quando diz que os objetos causam *impressões* em nossos sentidos *provocando* desse modo sensações em nós e *produzindo* representações”²⁶. Jacobi justifica essa conclusão nos seguintes termos:

próprio verbo de Kant o que constitui por si só o problema que ele e seus entusiastas não parecem ver: o idealismo transcendental, princípio que fundamenta a doutrina da *Crítica da Razão Pura*, não admite nada que não sejam representações” (BONACCINI, 2003, p. 43).

²³(SASSEN, 2000, p. 171); parcialmente em (BONACCINI, 2003, p. 45)

²⁴(BONACCINI, 2003, p. 47).

²⁵(id. *ibid.*).

²⁶(SASSEN, 2000, p. 172); (BONACCINI, 2003, p. 48).

Pois de acordo com a doutrina kantiana, o objeto empírico, que é sempre apenas uma aparência, não pode existir fora de nós e ser algo outro senão uma representação. De acordo com essa doutrina, nada conhecemos do *objeto transcendental*, e também não é nunca a ele que nos referimos quando consideramos objetos; seu conceito é no máximo problemático, e se fundamenta apenas na *forma inteiramente subjetiva de nosso pensamento que pertence apenas à sensibilidade que nos é própria*. A experiência não nos fornece esse objeto transcendental e não pode fornecê-lo de nenhum modo, uma vez que o que não é *aparência* não pode ser nunca um objeto de experiência. A aparência, contudo, e o fato de que esta ou aquela afecção da sensibilidade está em mim, não constitui de modo algum uma relação de tais representações com qualquer objeto. É o entendimento que *adiciona* o objeto à aparência, e assim o faz na medida em que combina sua multiplicidade em uma consciência.²⁷

Nessa passagem Jacobi explora mais detalhadamente o círculo que quer imputar a Kant: primeiro ele nos pede para considerar como candidato a “objeto externo”, responsável pela afecção, o “objeto empírico”; ora, mas este, como nos ensina Kant (cf. tese 1) é mera aparência, e, nesta medida, mera representação, e por isso não quebra o círculo solipsista; tomamos então um segundo candidato, o “objeto transcendental”; mas se não quisermos negar um dos ensinamentos mais fundamentais da doutrina kantiana — que é a limitação do conhecimento humano apenas às aparências — então teremos que negar também essa segunda alternativa. Resta então uma terceira: o simples *fato* de que nos encontramos de posse de algumas “afecções da sensibilidade”. Mas esse fato, considera Jacobi, por si só não garante nenhuma ligação com um “objeto externo”, *pace* Kant²⁸.

Talvez a natureza desse “círculo solipsista” possa ficar mais clara se atentarmos para a seguinte passagem de Bonaccini, na qual ele analisa a conclusão do argumento de Jacobi:

Neste sentido, idealismo é solipsismo no sentido mais preciso da palavra: se só podemos explicar as representações por outras representações não podemos garantir que não estejamos a sós conosco, nós e nossas representações. Não podemos responder à acusação de solipsismo sob pena de círculo, e sempre poderá ocorrer que o que nos parece real seja ilusório; seja por ter sua causa na imanência de nossa consciência (poderíamos estar sonhando ou nos enganando), seja porque não podemos distinguir exhaustivamente entre representação e representado. (BONACCINI, 2003, pp. 46–47).

O saldo desse argumento é que o defensor do idealismo transcendental deve abandonar de vez a pressuposição da afecção, se quiser se manter fiel ao espírito “solipsista” de seu

²⁷(SASSEN, 2000, p. 172); parcialmente em (BONACCINI, 2003, p. 48).

²⁸Jacobi faz referência (sem citar) às passagens de A 246, 253, 254, 115 e 495 como exemplos de contextos nos quais Kant teria defendido que só há ligação com o “objeto externo” (aqui trata-se especificamente do “objeto transcendental = x”) por meio da síntese do entendimento — cf. (SASSEN, 2000, p. 173, n.).

próprio sistema, e, desse modo, ser *coerente*. Contudo, e neste ponto entrará em cena a tese (2), nem mesmo essa atitude parece estar disponível para o defensor desse sistema. Jacobi apresenta essa tese, e a conseqüente inconsistência do idealismo transcendental (3), na seguinte passagem, que tornou-se célebre na análise do problema da afecção:

Entretanto, por mais contrário que possa ser ao espírito da filosofia kantiana afirmar que objetos causam *impressões* nos sentidos, e desse modo produzem representações, é difícil ver como a filosofia kantiana poderia encontrar um acesso a si mesma sem essa pressuposição, ou fazer qualquer tipo de apresentação de sua doutrina. A palavra “sensibilidade” já é completamente sem sentido se não entendemos por ela um meio real entre o que é real e o que é real — um intermediário efetivo *de algo para algo*. Os conceitos de externalidade e conexão, de ação e paixão, de causalidade e dependência, já devem estar contidos no conceito de sensibilidade, *como determinações reais e objetivas*, de tal modo que a pressuposição da universalidade absoluta e necessidade destes conceitos já seja dada com o conceito de sensibilidade. Devo confessar que esta dificuldade não me demorou pouco no estudo da filosofia kantiana, de modo que tive que recomeçar do princípio a *Crítica da Razão Pura* durante vários anos, porque me confundia sem cessar o fato de que sem aquela pressuposição não podia entrar no sistema e com ela não podia permanecer dentro dele.

Permanecer dentro dele é absolutamente impossível porque isso pressupõe a convicção da validade objetiva de nossa percepção dos objetos fora de nós, como coisas em si, e não apenas como fenômenos subjetivos na sua base; bem como a convicção da validade objetiva de nossas representações, das relações necessárias destes objetos entre si e de suas correlações essenciais enquanto determinações objetivamente reais. Essas são asserções que simplesmente não podem ser coerentes com a filosofia kantiana porque esta está completamente comprometida em provar que os objetos e suas relações são seres meramente subjetivos, meras determinações de nosso eu e não existem de modo algum fora de nós. Pois mesmo se, de acordo com ela, alguém puder *conceder* que *pode* haver um algo transcendental, como *causa*, que corresponda a esses seres meramente subjetivos, que são apenas determinações de *nosso próprio ser*, permanece oculto na mais profunda obscuridade onde está essa causa, e qual pode ser a natureza de sua relação com o efeito.²⁹

Resumindo o conteúdo dessa passagem, temos o seguinte: por um lado, não é possível “entrar no sistema” de Kant *sem* a pressuposição da afecção, pela razão impressionantemente simples de que, se abandonássemos essa pressuposição, estaríamos negando uma condição absolutamente essencial para o sentido de qualquer fala em “sensibilidade” — fala esta que, segundo o próprio Kant (cf. *Estética Transcendental*), constitui o ponto de partida do argumento que estabelece o idealismo transcendental, e nesse sentido é uma

²⁹(SASSEN, 2000, pp. 173–174); parcialmente em (BONACCINI, 2003, p. 49).

condição para a doutrina kantiana ter “acesso a si mesma”³⁰. Por outro lado, como Jacobi pretende ter demonstrado anteriormente (cf. tese 1), *com* a afecção não se pode “permanecer dentro do sistema”, devido ao “solipsismo” que lhe é inerente. Logo, devemos concluir que o idealismo transcendental é uma doutrina inconsistente (tese 3).

Ao final do Apêndice que estamos considerando, o próprio Jacobi avalia os resultados desse argumento, desferindo o que pode muito bem ser visto como um “tiro de misericórdia” no idealismo transcendental. O tom geral dessa conclusão é bastante dramático, e atinge seu auge na afirmação de que:

O idealista transcendental deve [...] ter a coragem de asserir o idealismo mais forte que jamais foi ensinado, e não deve nem mesmo temer a acusação de solipsismo³¹ porque ele não pode atuar em seu sistema quando quer fazer tanto quanto rejeitar essa acusação. (SASSEN, 2000, p. 175).

A sugestão de Jacobi é que se o defensor do idealismo transcendental rejeitasse a acusação de solipsismo, não importando qual fosse sua razão, ele iria contra a própria *motivação* de seu sistema. Esse ponto é apresentado claramente por Jacobi na passagem final de seu Apêndice, e com ela gostaria de encerrar a análise de seu argumento:

Quisesse a filosofia kantiana distanciar-se, através de suposição ou fé, ainda que pela espessura de um fio de cabelo da ignorância transcendental que o idealismo transcendental ensina, então ela não apenas perderia instantaneamente toda coerência, mas teria que trabalhar na completa ausência do que ela toma como sendo sua principal vantagem, a saber, colocar a razão em paz consigo mesma, pois essa suposição não pode ter nenhum outro fundamento senão a *completa e absoluta ignorância*

³⁰Jacobi retoma este ponto na conclusão do Apêndice, começando por perguntar como seria possível “combinar a pressuposição de objetos que produzem representações em nossos sentidos [...] com uma doutrina que pretende destruir todos os fundamentos sobre os quais repousa essa pressuposição?”. Sua resposta — que na verdade consiste num argumento por redução ao absurdo para negar a possibilidade de uma resposta — é formulada nos seguintes termos:

Não se pode fazer isso, a menos que se atribua um significado estranho a todas as palavras e um significado completamente místico à sua combinação. Pois de acordo com o uso geral da linguagem, o objeto deve significar uma coisa que *existe fora de nós no sentido transcendental*, e como poderíamos chegar a tal coisa na filosofia kantiana? Talvez através do fato de que nos sentimos passivos em relação às representações que chamamos de aparências? Mas sentir-se ou ser passivos é apenas metade de um estado, *que não pode ser pensado apenas de acordo com essa metade*. (SASSEN, 2000, p. 175)

³¹No original “*spekulativen Egoismus*”, glosado literalmente na tradução inglesa para “*speculative egoism*” (SASSEN, 2000, p. 175). Aqui preferi adotar a tradução de Bonaccini (BONACCINI, 2003, p. 51).

que o idealismo transcendental assevera; mas essa completa e absoluta ignorância perderia todo o seu poder se fosse possível erguer qualquer suposição ou fazer qualquer reivindicação mesmo pela menor vantagem. (SASSEN, 2000, p. 175)

1.2.2 Uma possível confusão

Neste ponto gostaria de assinalar uma confusão na qual Jacobi parece estar constantemente envolvido, e que o leva, talvez irrefletidamente, a empregar de modo equívoco a noção de “objeto” no argumento que viemos analisando. Por trás dessa ambigüidade, parece-me, encontra-se uma confusão muito mais perniciosa, que faz com que Jacobi transite continuamente, e de modo injustificado, entre os dois aspectos da argumentação kantiana que, como sugeri na seção anterior, são distinguidos pelo próprio Kant — a saber, os de *realismo** e *objetividade**. Para esclarecer esse ponto, apresentarei com maior cuidado o conteúdo de algumas passagens citadas anteriormente, nas quais a ambigüidade à qual me referi obtém expressão mais concreta.

Antes de passar a essa análise, cabe deixar claro quais são os dois sentidos da noção de “objeto” que parecem estar sendo confundidos no argumento de Jacobi, e qual é a natureza dessa confusão. Kant distingue explicitamente os dois sentidos em pauta no prefácio da *Crítica*: “objeto”³², afirma ele neste contexto, “deve ser tomado em *um duplo significado*, a saber, como aparência e como coisa nela mesma”³³. Na seqüência convencionarei tratar desses sentidos, respectivamente, como “objeto_{ap}” e “objeto_{cnm}”. Embora, mais uma vez, eu tenha que me privar aqui de elucidar completamente o conteúdo dessa distinção, penso que será suficiente para nossos propósitos ligá-la com a discussão da seção anterior (1.1), e lembrar que a noção de objeto_{ap} resulta imediatamente da limitação, efetuada pelo idealismo transcendental, ao âmbito da cognição humana — i.e., a limitação responsável pela tese de que só temos acesso às aparências — e, por conseguinte, é aos objetos tomados nesse sentido que Kant se refere no argumento em prol da *objetividade** da experiência. Por outro lado, quando se trata da consideração em prol do *realismo**, i.e., do contato afectivo com o “objeto externo”, a noção em jogo só pode ser a de objeto_{cnm}, afinal, como vimos, a *intenção* de Kant ao apelar para o papel da afecção era justamente impedir o colapso de sua posição num idealismo “berkeleyano” ou “solipsista”, e esse resultado não poderia ser obtido de modo algum, *pace* Jacobi, se a noção em jogo fosse objeto_{ap}³⁴.

³²“Object”.

³³Cf. (B xxvii); grifo de Kant.

³⁴Vale lembrar que não estou incorrendo em uma petição de princípio ao afirmar que a noção em jogo

O problema com a análise de Jacobi, como veremos, é que ele se aproveita tacitamente da possibilidade de distinguir entre esses dois usos da noção de “objeto” para poder formular sua crítica, mas, ao mesmo tempo, para fazer essa crítica funcionar, pressupõe que Kant ele mesmo não tenha feito essa distinção, e, por conseguinte, que ele trabalhe com uma única noção de “objeto” — tanto quando afirma que “objetos” precisam nos afetar, como quando afirma que os “objetos” de nossa cognição são meras aparências, e, nesta medida, não passam de representações. Mas vejamos como isso se processa em algumas afirmações concretas de Jacobi.

Um primeiro contexto no qual Jacobi visivelmente equivoca entre esses dois sentidos de “objeto” é o da passagem na qual apresenta, pela primeira vez, o “círculo solipsista” da posição de Kant³⁵. Nesse contexto, citando alguns trechos da *Crítica*, Jacobi acusa Kant de defender que “o que nós realistas chamamos de objetos efetivos, coisas que são independentes de nossas representações, são apenas seres internos”. É claro que, *pace* Jacobi, o objeto_{cnm} talvez não seja exatamente “o que nós realistas” chamamos de objetos independentes da mente. Mas daí não se segue que Kant não possa fazer a distinção assinalada acima, e que ele não possa manter um espaço para fazer referência, no âmbito do idealismo transcendental, a um tipo de existência independente do sujeito. O ponto aqui é simplesmente este: a não ser que Jacobi forneça um argumento explícito para provar que Kant não faz e *não pode* fazer a distinção em pauta — e vale lembrar que ele não apresentou nenhum argumento explícito para esse fim — não adianta para nada citar passagens nas quais, invariavelmente, a referência pretendida é ao objeto_{ap}, como prova de um completo “solipsismo” por parte de Kant. Ora, mas uma vez reconhecida essa distinção é fácil perceber que é justamente aos objetos_{ap} que ele se refere nas passagens citadas por Jacobi — e não ao objeto_{cnm}, como quereria este último, para justificar a acusação de “solipsismo”. É aos objetos_{ap} que Kant se refere, por exemplo, ao dizer que “tal como são representados, como seres extensos ou séries de mudanças, não possuem nenhuma existência fundada em si fora de nossos pensamentos” (A491), ou ainda que “são o mero jogo de nossas representações e no fim reduzem-se a determinações do sentido interno” (A101).

no argumento para o realismo é objeto_{cnm}, uma vez que não está em questão, neste contexto, se Kant *pode* ou *não pode* afirmar isso; estou simplesmente tentando determinar o que ele *efetivamente afirmou*. Afinal, invertendo o espírito da crítica de Jacobi, antes de se poder mostrar a inconsistência de uma posição, i.e., de mostrar o que *pode* ou *não pode* ser dito, é preciso determinar claramente seu conteúdo, i.e., o que *está sendo* dito ou *se pretende* dizer. Minha suspeita é justamente que Kant talvez não tenha dito nem pretendido dizer o que, segundo Jacobi, ele não *poderia* ter dito.

³⁵Cf. p. 35; constante em (SASSEN, 2000, p. 171).

Essa mesma confusão se repete de forma mais visível na segunda alínea da célebre passagem citada acima³⁶. Nessa passagem, primeiramente, Jacobi oferece sua razão para a impossibilidade de permanecer no sistema de Kant, e afirma que para tanto seria necessário pressupor “a validade objetiva de nossa percepção dos objetos fora de nós, *como coisas em si*, e não apenas como fenômenos subjetivos na sua base” (ênfase adicionada). Essa formulação deixa claro que o problema que teria impedido Jacobi de “permanecer no sistema” de Kant é gerado pela necessidade da ligação com objeto_{cnm}. Mas ele então prossegue, e fornece a razão pela qual essa pressuposição *realista** não seria compatível com o idealismo transcendental, a saber, o fato de que tal doutrina “está completamente comprometida em provar que os objetos e suas relações são seres meramente subjetivos, meras determinações de nosso eu e não existem de modo algum fora de nós”. Mais uma vez, sob pena de contradizer frontalmente a distinção explícita de Kant, a referência da noção de “objeto” (e “suas relações”) nesta última formulação só pode ser objeto_{ap}. E se for assim, não há inconsistência alguma entre essas duas afirmações de Kant.

O terceiro e último contexto que gostaria de assinalar é o da passagem citada em nota, na qual Jacobi retoma o argumento para mostrar a impossibilidade de dar sentido ao discurso acerca da sensibilidade como uma passividade³⁷. Nessa passagem ele afirma, primeiramente, que precisamos de um contato com uma “coisa que *existe fora de nós no sentido transcendental*” (i.e., com o objeto_{cnm}) — o que, dada a leitura que estou propondo, é correto em relação a Kant —, e, logo depois, que “nos sentimos passivos em relação às representações que chamamos de aparências” (i.e., objeto_{ap}) — o que, segundo minha leitura, é incorreto. Mais uma vez, portanto, dada a aceitação da distinção proposta explicitamente por Kant, a aparente inconsistência criada por Jacobi dissolve-se.

Penso que essas passagens são suficientemente claras para indicar o caráter pervasivo da confusão que assinei entre esses dois sentidos de “objeto” no argumento de Jacobi. A importância dessa consideração está no fato de que, se levarmos a sério essa distinção, e também sua contrapartida, i.e., a distinção entre condições para o *realismo** (ligação com objeto_{cnm}), e condições para a *objetividade** (correspondência com objeto_{ap}) da experiência, então Kant poderia defender sem nenhuma inconsistência a conjunção de ambas as teses apresentadas no argumento de Jacobi como incompatíveis — a saber: (i) que não se pode permanecer em seu sistema sem pressupor a afecção pelos “objetos” (N.B., os objetos_{cnm}); e (ii) que tudo o que pertence aos “objetos” (N.B., aos objetos_{ap}) é “subjetivo”, i.e., imposto pelo sujeito, e não existe independentemente desse sujeito.

³⁶Cf. p. 37; constante em (SASSEN, 2000, pp. 173–174).

³⁷Cf. n. 30, p. 38; constante em (SASSEN, 2000, p. 175).

Além disso, se³⁸ mantivermos essa distinção, então Kant também poderia aceitar sem problemas uma outra tese que fora apresentada anteriormente por Jacobi³⁹, segundo a qual “a aparência [...] e o fato de que esta ou aquela afecção da sensibilidade está em mim, não constitui de modo algum uma relação de tais representações com qualquer objeto”, mas, pelo contrário, “é o entendimento que *adiciona* o objeto à aparência [...]”⁴⁰. Só que do fato de que cabe ao entendimento “adicionar um objeto” à aparência, *neste sentido específico*, que é o de garantir a *objetividade** da cognição⁴¹, não se segue que, *num outro sentido*, a posse de “afecções da sensibilidade” não poderia garantir, por si só, a existência de um algo externo, *qua* objeto_{cnm}, responsável pela afecção.

1.2.3 Reapresentação do argumento

Para finalizar a análise do argumento de Jacobi, e deixar mais claro qual é o ponto que nele me parece problemático (o qual até o momento veio sendo apresentado através da análise de passagens específicas) gostaria de reapresentá-lo, explicitando a ambigüidade implícita em sua formulação original (condensada no início da seção 1.2.1). Convencionando chamar de “objeto??” a noção ambígua de “objeto” implícita em sua formulação original, é possível reapresentar as teses que constituem esse argumento da seguinte forma:

1. O pressuposto da afecção [a partir do objeto??] não é compatível com o idealismo transcendental;

³⁸Deve-se levar a sério a forma condicional dessas afirmações, pois por enquanto elas devem ser vistas mais como hipóteses de leitura, que recebem alguma plausibilidade da análise fornecida na seção anterior, mas que pretendo estabelecer em caráter mais definitivo na seqüência. A hipótese que estou levantando aqui, cabe deixar claro, é que se for possível mostrar que os resultados *subjetivistas** do idealismo transcendental só se aplicam ao objeto_{ap}, então pelo menos abrir-se-ia um espaço para o aspecto *realista** dessa posição, i.e., a tese de que temos um contato, através da afecção, com o objeto_{cnm}.

³⁹Ao final da passagem citada na p. 35; constante em (SASSEN, 2000, p. 172).

⁴⁰O que por sinal é dito explicitamente no prefácio da *Crítica*, na seguinte passagem:

Se a intuição tiver de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo a priori; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza de nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar esta possibilidade. Contudo, como não posso deter-me nessas intuições, uma vez que elas devem tornar-se cognições, devo reportá-las [beziehen], como representações, a qualquer coisa que seja seu objeto e que eu determino por meio delas [...] (Bxvii)

⁴¹Acerca da natureza desse processo de “adicionar um objeto à aparência”, e da diferença entre esse processo e a defesa da tese *realista** do contato com um algo externo, cf. adiante, cap. 5.

2. Mas o idealismo transcendental não se sustenta sem o pressuposto da afecção [a partir do objeto_{??}];
3. Logo, o idealismo transcendental é uma posição inconsistente.

Para dar seqüência à análise, cabe também recordar quais são as teses ou considerações que servem de *rationale*, respectivamente, para (1) e (2): no caso de (1), tratava-se da tese *subjetivista** de que só temos acesso às aparências, que, por sua vez, não passam de representações em nós; no caso de (2), o *rationale* é que sem o pressuposto da afecção o próprio discurso acerca da “sensibilidade” perderia qualquer sentido, e, assim, a doutrina de Kant não teria nem mesmo “acesso a si mesma”.

Se fizermos as substituições de acordo com a leitura que propus, obtemos o seguinte: no primeiro caso (o do *rationale* da tese (1)), a referência da noção de “objeto_{??}” teria que ser objeto_{ap}, uma vez que, *por hipótese*, os resultados *subjetivistas** da argumentação de Kant só alcançariam as “aparências”. Mas nesse caso não haveria nenhuma incompatibilidade entre o pressuposto da afecção (a partir do objeto_{cnm}) e os resultados *subjetivistas** (logo, $\neg 1$). Por outro lado, no caso do *rationale* da tese (2), a referência teria que ser à noção de objeto_{cnm}, uma vez que, *pace* Jacobi, este é o tipo de “externalidade” *pretendido* e mesmo *exigido* para o discurso acerca da sensibilidade⁴². Mas se é assim, então Jacobi não mostrou que o idealismo transcendental é uma posição inconsistente (logo, $\neg 3$).

1.3 Considerações finais

Gostaria de finalizar este capítulo retomando aqueles que me parecem ser os principais resultados obtidos até o momento, e deixando claro o que pretendo e o que *não* pretendo ter obtido por meio dessa análise. Em linhas gerais, o que fiz foi apontar para um caminho de leitura da posição de Kant que leva a sério uma distinção feita explicitamente por ele, mas que parece ser desconsiderada não apenas por Jacobi, mas, possivelmente, por muitos de seus críticos. Se essa distinção está correta, ela serve para mostrar duas coisas: primeiro, que argumentos como o de Jacobi, por não darem a devida atenção à mesma, constituem-se por meio de uma falácia da equivocidade, e portanto não provam a inconsistência do idealismo transcendental; segundo, e mais geral, que os resultados *subjetivistas** do idealismo transcendental — os que limitam o âmbito da cognição humana apenas às aparências — não possuem absolutamente nenhuma implicação, nem

⁴²A externalidade em questão, na expressão do próprio Jacobi, é a dos “objetos fora de nós, *como coisas em si*, e não apenas como fenômenos subjetivos na sua base” (SASSEN, 2000, p. 173; ênfase adicionada).

favorável nem contrária, à tese *realista** da necessidade da afecção⁴³.

Cabe salientar, contudo, que mesmo se a análise precedente estiver correta, ela não pretendeu ter sido suficiente, de modo algum, para fornecer *legitimidade* ao apelo de Kant à afecção, e assim solucionar o problema apresentado ao final da seção anterior (1.1.3). Tudo o que tentei mostrar é que o argumento de Jacobi, e argumentos similares (i.e., fundamentados na idéia de que o *subjetivismo** de Kant por si só implica a impossibilidade de acesso a algo “externo” às representações), não mostram que essa é uma tarefa *impossível*. Na verdade, estou simplesmente pedindo para que se reflita bem sobre quais são as “peças” fornecidas pelo jogo do idealismo transcendental, antes de tentar mostrar que um certo lance é impossível nesse jogo. Novamente: se, como parece ser o caso, o “objeto” vem em “dois sabores”, a saber, objeto_{ap}, e objeto_{cnm}; se os resultados *idealistas** (ou *subjetivistas**) atuam apenas sobre objeto_{ap}; e, por fim, se a tese da necessidade da afecção pressupõe (apenas) o contato com o objeto_{cnm}, então Kant talvez possa fazer estes dois lances — o *subjetivista** e o *realista** — ao mesmo tempo. Mas para poder afirmar isso em definitivo, faz-se necessário estudar melhor as regras do jogo.

Assinalo ainda, por fim, que não forneci nenhum argumento, na análise precedente, para contrabalançar uma objeção geral, e apresentada mais de uma vez por Jacobi — a saber, a de que não está disponível, para o defensor do idealismo transcendental, o apelo ao simples *fato* de que ele se encontra em posse de certas “afecções da sensibilidade”, uma vez que “sentir-se ou ser passivos é apenas metade de um estado, *que não pode ser pensado apenas de acordo com essa metade*”⁴⁴. Essa é uma objeção interessante, porque parte de uma consideração acerca das condições para o próprio sentido do discurso acerca da “passividade”, “sensibilidade”, “afecção”, etc., e, por conseguinte, é menos dependente dos argumentos específicos de Jacobi, e de sua interpretação do idealismo transcendental. Por isso mesmo, penso que ela merece ser levada em conta por qualquer interpretação que pretenda fornecer uma solução ao problema da afecção. Mas deixarei ela de lado no momento, pelo menos até ter obtido mais elementos para poder apresentar aquela que me parece ser a posição kantiana acerca da necessidade da afecção — tarefa que pretendo cumprir apenas no capítulo final deste estudo (6).

⁴³A qualificação “nem favorável nem contrária” é importante aqui. Não se trata apenas de mostrar que o *subjetivismo** acerca do que chamei de objeto_{ap} não tem conseqüências “idealistas”, “solipsistas”, ou anti-“realistas” — no sentido estrito atribuído anteriormente ao termo *realismo** (cf. n. 2); esse é o erro de Jacobi e de vários autores que o seguiram, mas é igualmente errado pensar o contrário, i.e., pensar que os argumentos aduzidos por Kant em prol da *objetividade** da experiência sirvam para provar o ponto *realista**. Como tentarei mostrar na seqüência (especialmente capítulo 5) não parece haver absolutamente nenhum argumento, num sentido justificacional, em toda a discussão acerca da objetividade da experiência apresentada na *Crítica*, que pretenda estabelecer o ponto *realista**.

⁴⁴(SASSEN, 2000, cf. p. 175).

2 *As soluções “duplo-aspecto”: Allison, Langton, e um problema compartilhado*

Há autores que pretendem escapar das dificuldades tradicionalmente impostas ao tratamento do problema da afecção negando uma suposição fundamental da “imagem padrão”¹ da doutrina kantiana: a de que a distinção entre “coisas elas mesmas” e “aparências” vigeria entre *dois tipos de entidades*, e, por conseguinte, entre “dois mundos”. A alternativa favorecida por tais autores consiste em interpretar essa distinção como vigendo entre *dois aspectos de uma e a mesma coisa*, de um e o mesmo “mundo”. No presente capítulo analisarei criticamente duas propostas distintas de solução para o problema da afecção, ambas guiadas por essa linha de interpretação “duplo-aspecto”: a primeira, e certamente a mais conhecida, é apresentada por Henry Allison em seu *Kant’s Transcendental Idealism*² (2.1); a segunda, menos conhecida mas não menos engenhosa, é oferecida por Rae Langton em seu *Kantian Humility*³ (2.2).

A convicção central à qual pretendo fornecer sustentação na seqüência é de que, apesar de pretenderem afastar-se da concepção tradicional, negando seu pressuposto de “duplo-mundo”, ambas as interpretações que analisarei a seguir compartilham com esta última de uma suposição ainda mais fundamental, que constitui a principal fonte de problemas para a compreensão do apelo de Kant à afecção: trata-se da adoção de um modelo para a análise filosófica da experiência que caracterizarei provisoriamente, e provocativamente, fazendo uso da classificação fornecida pelo próprio Kant, chamando-o de “realista transcendental”.

¹Caracterização de Allison — cf. (ALLISON, 1983, p. 3).

²(ALLISON, 1983).

³(LANGTON, 2001).

2.1 A solução metodológica de Henry Allison

A interpretação de Henry Allison é amplamente conhecida pela “virada metodológica” que ela opera na compreensão da posição de Kant, expressa pela tese de que “o idealismo transcendental deve ser caracterizado primariamente como um ‘ponto de vista’ metafísico ou metodológico, ao invés de uma doutrina francamente metafísica sobre a natureza ou o estatuto ontológico dos objetos da cognição humana”⁴. Uma das conseqüências mais importantes dessa interpretação, segundo o próprio autor⁵, é a reformulação da distinção kantiana entre “coisas nelas mesmas” e “aparências”: ao invés da leitura tradicional, que tomaria essa distinção como vigendo entre dois tipos de *entidades*, Allison propõe tomá-la como vigendo entre “dois modos de ‘considerar’ objetos”⁶ — um deles no qual se os considera em relação à nossa sensibilidade e suas condições⁷, e outro em abstração dessa relação. Com esse resultado em mãos, Allison pretende escapar de várias dificuldades impostas à interpretação tradicional, fornecendo inclusive uma solução para aquela que, segundo ele, teria sido a “mais persistente crítica já erguida contra a filosofia de Kant”, i.e., o “notório problema da afecção”⁸.

O objetivo da presente seção será, primeiramente, analisar o argumento que visa estabelecer essa solução (2.1.1), e, posteriormente, apresentar duas falhas que a meu ver o impedem de ser bem sucedido nessa tarefa (2.1.2).

2.1.1 O argumento de Allison

Allison divide o argumento responsável pelo estabelecimento da solução do problema da afecção em três partes, correspondendo às três seções do capítulo 11 de seu livro. Ele mesmo resume claramente a função de cada uma dessas partes na seguinte passagem:

⁴(ALLISON, 1983, p. 25).

⁵(ALLISON, 1983, p. 25; p. 237).

⁶(ALLISON, 1983, p. 25).

⁷Uma noção central da interpretação de Allison é a de “condição epistêmica”, que ele define como sendo uma condição necessária para a “representação de um objeto ou de um estado objetivo de coisas” (ALLISON, 1983, cf. p. 10). Segundo Allison, Kant “nunca lida explicitamente” com essa noção, o que “torna difícil, se não impossível, defini-la de qualquer modo preciso” (cf. id. *ibid.*). Justificado por essa consideração, tudo o que ele oferece à guisa de esclarecimento é o lembrete (meramente negativo) de que as “condições epistêmicas” devem ser distinguidas de (i) “condições lógicas do pensamento”, tais como o princípio de não contradição (cf. id. *ibid.*), bem como de (ii) “condições psicológicas” da percepção, i.e., “algum mecanismo ou aspecto do aparato cognitivo humano ao qual se apela com o fim de fornecer uma explicação genética de uma crença ou uma explicação empírica de porque nós percebemos as coisas de um certo modo” (ALLISON, 1983, cf. p. 11), e, por fim, de (iii) “condições ontológicas”, i.e., as “condições de possibilidade do ser das coisas” (cf. id. *ibid.*). Voltarei a tratar do papel dessa noção, e dos problemas ocasionados por ela, na seqüência (cf. 2.1.2, especialmente n. 35).

⁸(ALLISON, 1983, p. 237).

A primeira lida com o problema geral de encontrar uma justificação para referir, num contexto transcendental, às coisas como elas são nelas mesmas. A segunda traça a relação entre o conceito de coisa nela mesma e os conceitos associados mas distintos de númeno e objeto transcendental. A terceira tenta fornecer uma solução ao notório problema da afecção, sugerindo um sentido no qual Kant pode consistentemente manter que coisas como elas são nelas mesmas nos afetam.(ALLISON, 1983, p.237)

Uma vez que a distinção traçada na segunda parte desse argumento não joga nenhum papel essencial no mesmo, *pace* Allison⁹, limitarei a análise subsequente apenas às duas partes restantes (cf. respectivamente, (2.1.1.1) e (2.1.1.2)).

2.1.1.1 A leitura adverbial da distinção kantiana

O primeiro passo tomado por Allison visando fornecer sua solução do problema da afecção consiste em reformular o problema mais geral, e logicamente anterior, da justificação do papel das próprias “coisas nelas mesmas” no sistema de Kant. Dada a interpretação metodológica do idealismo transcendental, este último problema passa a ser descrito como sendo o de fornecer e justificar “um uso legítimo, não polêmico”¹⁰, para o conceito de “coisa nela mesma” — o que equivale, na terminologia de Allison, a estabelecer uma ou mais “funções metodológicas”¹¹ para esse conceito, sob pena de ele mostrar-se no mínimo inútil para a explicação transcendental, ou, na pior das hipóteses, inconsistente. É para legitimar esse uso que ele introduzirá sua leitura de “duplo-aspecto” da distinção kantiana, sugerindo que *qualquer que seja* o uso “não-polêmico” em pauta, ele deverá indicar somente um certo modo de se considerar “os mesmos objetos que nós conhecemos

⁹O parágrafo que conclui a segunda seção deixa claro porque essa distinção não interessa tanto aos propósitos mais gerais do argumento de Allison. Segundo ele, todas estas “aparentemente diversas e conflitantes formulações” (a saber, as de númeno em sentido negativo e positivo, objeto transcendental, e coisa nela mesma) indicam apenas uma “mudança terminológica”, a qual “não reflete nenhuma mudança doutrinal essencial”, mas antes e simplesmente a “preocupação constante [*abiding concern*] de Kant de articular o sentido que a consideração de uma coisa como é nela mesma pode ter para o finito filósofo transcendental, que não está em posse de uma intuição intelectual” (ALLISON, 1983, p. 246). Embora eu não vá tratar desse ponto detalhadamente aqui, penso que vale a pena pelo menos indicar minha suspeita acerca dessa aproximação proposta por Allison entre as noções acima, especialmente as de “objeto transcendental” e “coisa nela mesma”. Como adiantei ao final da análise do capítulo anterior (cf. especialmente seção 1.2.2 p. 42), e como pretendo deixar mais claro na seqüência (principalmente no capítulo 5), há uma diferença fundamental no argumento de Kant entre a função do “objeto transcendental” *qua* “correlato das aparências”, i.e., *qua* “ponto focal” para a unificação de um múltiplo da cognição, e a função das “coisas em si mesmas” *qua* responsáveis por suprirem o *material* ou *conteúdo* da cognição. Se minha suspeita estiver correta, então Allison comete um erro muito similar ao de Jacobi ao descuidar dessa diferença, erro este que aponta para a incompreensão de aspectos muito gerais da posição de Kant, que são estes que chamei de *realismo** e *objetividade**. Espero esclarecer esse ponto na seqüência

¹⁰(ALLISON, 1983, p. 237).

¹¹O plural marca o fato de que Allison trabalha com duas destas funções, uma delas *polêmica*, “justificada pela crítica ao realismo transcendental”, e que “permite a Kant explicar os erros de seus predecessores e mostrar como os objetos da cognição humana não devem ser considerados numa explicação filosófica” (ALLISON, 1983, p. 237), e outra delas *não-polêmica*, que é a que ele pretende explicar na seqüência.

apenas como eles aparecem”, afastando assim a necessidade de apelar “a um conjunto de entidades desconhecidas distintas das aparências”¹².

Allison introduz essa leitura por meio de um contraponto com uma outra interpretação da distinção kantiana, à primeira vista muito similar à sua própria, e que ele denomina de “abordagem semântica”. A tese característica desta última interpretação é a de que haveria, na explicação de Kant, apenas “uma ligação lógica entre o *conceito* de uma aparência e o *conceito* de uma coisa nela mesma, ao invés de uma ligação causal entre as entidades caindo sob estes conceitos”¹³. Segundo Allison, mesmo supondo que essa abordagem não implicasse a existência de duas entidades distintas¹⁴, seu principal problema é que ela levaria a uma contradição, que ele apresenta na seguinte passagem:

O problema [...] é que a noção de se considerar uma coisa nela mesma é apresentada por Kant em termos essencialmente negativos: considerar uma coisa deste modo é apenas considerá-la como é independentemente das condições sob as quais nos aparece, e assim como *não* sendo uma aparência. Conseqüentemente, se aplicarmos o argumento semântico a *esta* distinção, chegamos à afirmação de que a designação de uma coisa como ‘aparência’ exige que também designemos exatamente a mesma coisa como ‘não-aparência’. Nesta interpretação, então, Kant está exigindo que nos contradigamos. (ALLISON, 1983, p. 240)

Para evitar esta contradição — que, cabe deixar claro, consiste na consideração de *uma mesma coisa* ora como *aparência*, ora como *não-aparência* — Allison exige “uma especificação mais precisa da natureza da distinção transcendental”, e é neste ponto que ele introduz e esclarece sua própria interpretação dessa distinção, do seguinte modo:

[A] distinção não é entre uma coisa considerada como aparência e a mesma coisa considerada como é nela mesma; é antes entre uma *consideração* de uma coisa como aparece e uma *consideração* da mesma coisa como é nela mesma. Em outras palavras, os termos relevantes funcionam adverbialmente para caracterizar *como* devemos considerar as coisas na reflexão transcendental, e não substantivamente para caracterizar o que é que está sendo considerado ou sobre o que estamos refletindo. Considerar coisas como elas aparecem, ou como aparecendo, é considerá-las em sua relação com as condições sensíveis sob as quais elas são dadas à mente na intuição. Correlativamente, considerá-las como elas são nelas mesmas é pensar nelas separadas de qualquer referência a essas condições. Mas

¹²(ALLISON, 1983, p. 239).

¹³(ALLISON, 1983, p. 240).

¹⁴Como poderia ser o caso, pelo menos segundo a “leitura mais natural” dessa distinção, a qual suporia “que as expressões ‘aparência’ e ‘coisa nela mesma’ referem-se a duas entidades distintas, a proposta sendo que a referência a entidades do primeiro tipo [aparências] pressupõe a possibilidade de referência àquelas do segundo tipo [coisas nelas mesmas]” (ALLISON, 1983, p. 240). Uma vez que esta última leitura não poderia ser aplicada “à distinção transcendental entre dois modos de se considerar uma e a mesma coisa” (id. *ibid*), ela seria tão problemática quanto a da interpretação tradicional.

claramente, para considerar as coisas como elas aparecem, ou como aparecendo, é necessário distinguir o caráter que essas coisas revelam como aparecendo (suas propriedades espaço-temporais, e assim por diante) do caráter que pensamos que as mesmas coisas possuem quando são consideradas como são em si mesmas, independentemente das condições sob as quais elas aparecem. Isso significa que para considerar algo como aparece, ou como aparecendo, nós devemos também considerá-lo como é nele mesmo. (ALLISON, 1983, pp. 240–241).

A sugestão subsequente de Allison é que, compreendendo-se a distinção transcendental adverbialmente, nos moldes sugeridos pela passagem acima, podem-se tomar as afirmações de Kant acerca das “coisas nelas mesmas” como não implicando “conhecimento da natureza real do objeto”, mas, pelo contrário, como simples “juízos analíticos, ou, talvez mais acuradamente, diretivas metodológicas, as quais especificam como devemos conceber as coisas quando as consideramos em abstração da sensibilidade humana e de suas formas a priori”¹⁵, garantindo assim “uma instância genuína”, no contexto transcendental, de “consideração” das “coisas nelas mesmas”¹⁶. “De fato”, conclui Allison,

nossa habilidade de considerar objetos desse modo [i.e., como “coisas nelas mesmas”] é precisamente o que é significado pela afirmação de que podemos “pensar” coisas como elas são nelas mesmas; de modo que as características únicas do contexto transcendental (o fato de que ele envolve uma abstração de tudo o que é empírico) explica porque nós não podemos *conhecer* elas como tais. (ALLISON, 1983, p. 242).

Temos nessas considerações a chave para a proposta de reformulação do problema da afecção, que Allison apresentará na seqüência. Uma vez que qualquer necessidade apontada pela teoria de Kant passa a ser vista, segundo essa interpretação, como resultado da reflexão metodológica acerca das condições do conhecimento, e uma vez que o único uso não-polêmico possível para o conceito de “coisas nelas mesmas” deve consistir na especificação de “diretivas metodológicas” acerca de *como* devemos considerar essas coisas no plano transcendental, tudo o que Kant poderia estar fazendo ao afirmar, nesse plano, que essas coisas nos afetam, seria a apresentação de uma das diretivas metodológicas necessárias para a economia da análise transcendental do conhecimento. Cabe, portanto, para “solucionar o problema da afecção”, simplesmente justificar essa necessidade, fornecendo um *rationale* para a introdução e manutenção desta caracterização específica das “coisas nelas mesmas” (como responsáveis pela afecção) na explicação kantiana.

¹⁵(ALLISON, 1983, p. 241).

¹⁶(ALLISON, 1983, p. 242).

2.1.1.2 A reformulação e a solução do problema da afecção

Allison apresenta esse *rationale*, e, juntamente com ele, sua solução para o problema da afecção, na terceira seção do capítulo que estamos analisando. Antes de qualquer outra coisa, ele assinala o motivo pelo qual lhe parece que esse problema teria sido “compreendido erroneamente” (*misconstrued*) pelos intérpretes tradicionais de Kant¹⁷, preparando assim o caminho para sua proposta de reformulação. Isso é feito na seguinte passagem:

Como é tradicionalmente compreendida, a questão [por trás do problema da afecção] é se o objeto da afecção é uma aparência, uma coisa nela mesma, ou talvez ambos. Essa formulação baseia-se, pelo menos tacitamente, na suposição de que a distinção entre aparências e coisas nelas mesmas é entre dois tipos de entidades. Obviamente, uma vez tendo sido repudiada essa suposição, esse modo de enunciar o problema perde todo o significado. Não se segue daí, entretanto, que o problema ele mesmo seja dissolvido; continua fazendo sentido perguntar se os enunciados de Kant sobre objetos afetando a mente e produzindo sensações envolvem referência a objetos considerados em seu caráter empírico como aparências, ou, antes, a esses mesmos objetos considerados em abstração de seu caráter empírico, e assim como coisas nelas mesmas. Se o primeiro é o caso, a afecção deve ser interpretada em um sentido empírico, e se o último, em um sentido transcendental. (ALLISON, 1983, pp. 248–250).

No que toca ao primeiro caso, i.e., o da afecção a partir dos “objetos considerados em seu caráter empírico como aparências”, Allison afirma na seqüência que “Kant pode perfeitamente bem caracterizar a sensibilidade humana desse modo pois, *no nível empírico*, a mente humana é ela mesma considerada como parte da natureza”¹⁸ — não aceitar esse ponto significaria confundir “as aparências kantianas com as idéias berkeleianas”¹⁹. A questão que importa responder, portanto, é aquela apresentada no segundo caso, a saber, “se há qualquer garantia (*warrant*) para supor que um enunciado acerca de um objeto (ou objetos) afetando a mente envolve referência a um objeto considerado como é nele mesmo”²⁰. Nos termos de Allison, a resposta para essa questão, e, juntamente com ela, a “garantia” aí exigida, seria “fornecida pelo fato de que a afecção é tomada, como no início da Estética Transcendental, como uma condição (material) necessária da possibilidade da experiência, e, neste sentido, como parte da ‘estória transcendental’”²¹.

¹⁷A referência nesse contexto é principalmente a Jacobi e Vaihinger (ALLISON, 1983, cf. pp. 247–248). Ao final deste estudo (Apêndice A), acrescento uma breve exposição do “trilema” de Vaihinger, que resume as principais alternativas de interpretação tradicionalmente propostas para garantir a legitimidade do apelo de Kant à afecção, concluindo que cada uma delas gera uma contradição em seu sistema.

¹⁸(ALLISON, 1983, p. 249; ênfase adicionada).

¹⁹Id. *ibid.*

²⁰Id. *ibid.*

²¹Id. *ibid.*

O ponto que Allison está salientando nessa resposta, parece-me, é que se não concebêssemos as coisas tomadas em abstração das condições de nossa sensibilidade como “nos afetando”, não poderíamos dar conta de explicar como seria obtido o próprio *conteúdo* de nosso conhecimento. Em outras palavras, a referência à afecção serve como um lembrete de que não podemos, na reflexão transcendental, abstrair *tanto* dos objetos, a ponto de tornar nossa consideração dos mesmos *qua* “coisas em si mesmas” uma consideração de algo *completamente* alheio à nossa sensibilidade. É nessa medida, portanto, que o apelo à afecção mostra-se uma condição necessária para a economia do sistema filosófico de Kant: ela é justamente a condição que deve impedi-lo de colapsar num idealismo berkeleiano, garantindo um espaço lógico para a consideração do aspecto *material* da experiência.

Tendo apresentado esse ponto, Allison assinala uma possível objeção, segundo a qual bastaria, para cumprir essa função metodológica da afecção, o apelo a uma “coisa” *qualquer*, ficando no mínimo indeterminado se se trata de uma “coisa nela mesma” ou de uma “aparência”. Seu argumento para livrar Kant dessa objeção é esclarecedor em relação à sua própria interpretação, e por isso vale a pena analisá-lo com cuidado. Allison apresenta esse argumento nos seguintes termos:

O problema com essa linha de crítica, que me parece implícita na tentativa de rejeitar como ininteligível o próprio conceito de uma afecção transcendental, é que ela ignora uma metade, de fato, a metade mais importante, da estória transcendental. Devemos lembrar que a teoria kantiana da sensibilidade não apenas exige que algo “seja dado” ou “afete” a mente; ela também afirma que este algo só se torna parte do conteúdo do conhecimento humano (a “matéria” da intuição empírica) como resultado de ter sido sujeitado às formas a priori da sensibilidade (espaço e tempo). Certamente segue-se disso que este algo que afeta a mente (desse modo funcionando como a causa ou fundamento de suas representações) não pode ser tomado sob sua descrição empírica (como uma entidade espaço-temporal). Fazer isso envolveria atribuir àquele objeto, considerado isoladamente de sua relação com a sensibilidade humana, precisamente aquelas características que, de acordo com a teoria, ele apenas possui em virtude desta relação. Conseqüentemente, o *pensamento* de um tal objeto é, por sua própria natureza, um pensamento de algo não-sensível, não-intuível, e, portanto, “meramente inteligível”. Mas considerar um objeto deste modo, como vimos, é considerá-lo como ele é nele mesmo. Qualquer referência a um objeto (em um contexto transcendental) como a causa ou fundamento de nossas representações deve, portanto, envolver o pensamento (embora certamente não o conhecimento) do objeto como é nele mesmo (ALLISON, 1983, p. 250).

A pergunta que gostaria de fazer a respeito dessa passagem é: qual é exatamente a justificativa aí apresentada para a necessidade da afecção ter que ser originada das “coisas nelas mesmas”, e não de *quaisquer* coisas? Colocada cruamente, parece-me, a resposta só

poderia ser a seguinte: afirmar que as “aparências” nos afetam seria um tipo de “petição de princípio” na reflexão transcendental, uma vez que essas “aparências” (ou melhor, essa consideração dos objetos *qua* aparências) são o resultado, o ponto de chegada, do processo de explicação transcendental da obtenção de conhecimento, e a afecção é uma das etapas anteriores que precisa ser estabelecida para alcançar esse ponto.

O motivo pelo qual penso que essa resposta é importante para a compreensão da posição de Allison é que ela traz à tona duas características fundamentais de sua interpretação. Primeiramente, ela escancara a (já referida) natureza puramente *metodológica* da (necessidade de se falar em) afecção a partir das “coisas nelas mesmas” — afinal, o ponto relevante assinalado nesse contexto é o de que não seria possível *explicar* o conhecimento, na reflexão transcendental, se não o *concebêssemos* como derivado de objetos considerados em abstração das condições de nossa sensibilidade, e, nesta medida, considerados como existindo antes de serem inseridos no conteúdo do conhecimento. Além disso, e complementando a característica anterior, essa resposta também deixa claro o caráter *analítico* da tese da incognoscibilidade das coisas como são nelas mesmas — afinal, falar destas últimas “coisas” significa justamente falar de coisas que *conhecemos* (i.e., objetos empíricos, espaço-temporais, “aparências”), abstraindo *do fato de que as conhecemos*, i.e., tomando-as como independentes e separadas de sua relação com nossa faculdade cognitiva e suas condições; por conseguinte, dada essa leitura, seria simplesmente *contraditório* falar que conhecemos as coisas como elas são independentemente de as conhecermos.

Ambos os pontos supramencionados — i.e., o caráter metodológico do apelo à afecção, e o caráter analítico da incognoscibilidade das coisas nelas mesmas — são apresentados explicitamente por Allison, na passagem com a qual ele praticamente conclui sua análise do problema da afecção²², e com a qual darei cabo também à análise de sua posição:

Se, portanto, é uma condição (material) necessária da experiência humana que algo afete a mente, é uma condição necessária de uma *explicação transcendental* de tal experiência que esse algo seja visto como um “algo em geral = *x*”, isto é, como o objeto transcendental. Mas isso não compromete Kant com a postulação ilegítima de quaisquer entidades supra-empíricas, incognoscíveis. Do contrário, não há em toda essa explicação da afecção referência a quaisquer entidades outras que aquelas que são descritíveis em termos espaço-temporais. O ponto é apenas que na medida em que tais entidades devem funcionar em um contexto transcendental como condições materiais da cognição humana, elas não podem, *sem contradição* [ênfase adicionada], ser tomadas sob sua descrição empírica. Isso significa que, *em um sentido puramente metodológico* [ênfase adicionada], elas devem ser consideradas como elas

²²Na verdade, tudo o que ele faz na seqüência é aplicar essa análise “à interpretação de algumas das mais obscuras (*murkiest*) passagens no *corpus* kantiano” (ALLISON, 1983, p. 250).

são em si mesmas, ou, equivalentemente, referidas coletivamente como ‘o objeto transcendental’. (ALLISON, 1983, p. 250)

2.1.2 “Metodologia anódina” ou “realismo transcendental”?

Com base na análise precedente, gostaria de levantar uma questão acerca da propriedade ou satisfatoriedade da solução metodológica de Allison para o problema da afecção, sobretudo frente às exigências “anti-idealistas” de Kant, apresentados no primeiro capítulo²³. Minha suspeita é que sua interpretação não contempla essas exigências, devido a dois resultados aparentemente opostos, mas que, como pretendo mostrar na seqüência, são antes complementares: por um lado, devido ao seu caráter metodológico, essa explicação parece ficar muito *aquém* do que seria sensato esperar do apelo original de Kant à afecção; por outro, devido à suposição tácita de um determinado modelo da relação cognitiva advindo da consideração da situação *empírica*, essa explicação parece ir *além* das exigências de Kant, aproximando-se perigosamente do tipo de posição filosófica que este último caracterizaria como um “realismo transcendental”²⁴.

Para fornecer sustentação a essa suspeita aparentemente paradoxal, cabe deixar claro, antes de qualquer outra coisa, que se a análise precedente está correta, então a única “exigência existencial”, por assim dizer, da reflexão transcendental, tal como interpretada por Allison, são as próprias “aparências”, i.e., os objetos empíricos, espaço-temporais²⁵. Esses são os objetos que constituem o ponto de partida em relação ao qual é impossível retroceder na explicação transcendental do conhecimento, e é a partir deles que se irá justificar a “consideração” (abstrata) das coisas *qua* independentes da sensibilidade — afinal estas últimas “coisas”, por seu próprio conceito (ou seja, *analiticamente*), são aquilo que *não* é dado imediatamente na experiência, e, por conseguinte, só podem ser explicadas como o resultado de algum tipo de *abstração a partir dos objetos empíricos*²⁶. Donde

²³Como vimos naquele contexto (especialmente na seção 1.1.1), um dos objetivos de Kant ao apelar à afecção era afastar sua posição do idealismo de tipo berkeleyano, que afirmava não haverem senão seres pensantes, “sendo todas as outras coisas, que pensamos perceber na intuição, nada além de representações nos seres pensantes, às quais nenhum objeto externo corresponde de fato” (KANT, 1984, p. 31). Contra essa conclusão Kant defendia, justificado pelo seu apelo à afecção, que “coisas [...] existentes fora de nós são dadas”, “que há corpos sem nós”, etc. (cf. id. *ibid.*).

²⁴Enquanto a primeira dificuldade apontada costuma ser assinalada por grande parte dos leitores de Allison, esta última não parece ter recebido a devida atenção, possivelmente porque grande parte desses leitores compartilha do mesmo tipo de imagem acerca da situação cognitiva que apresentarei a seguir.

²⁵Além das passagem que analisamos anteriormente, essa afirmação também é apresentada explicitamente por Allison ainda em seu capítulo introdutório: “a distinção entre aparências e coisas nelas mesmas”, diz ele neste contexto, “refere-se primariamente a dois modos distintos nos quais as coisas (*objetos empíricos*) podem ser ‘consideradas’ ” (ALLISON, 1983, p. 8; ênfase adicionada).

²⁶Um ponto que desconsidereei na análise precedente, mas que é revelador a respeito da interpretação de Allison, é que ele tenta esclarecer o procedimento abstrativo que leva à concepção das “coisas nelas

concluí que o limite da explicação de Allison para justificar a necessidade de afecção a partir de objetos independentes da experiência, e, assim, o “realismo” da mesma, é o lembrete (metodológico) de que a reflexão transcendental não pode abstrair *tanto* desses objetos empíricos, a ponto de prescindir de sua própria *existência*.

À primeira vista, isso nos deixa com uma “estória transcendental” bastante “limpa”. Mas talvez essa “limpeza” só seja obtida às custas de se deixar muita sujeira debaixo do tapete. Antes de qualquer outra coisa, essa explicação enfrentará dificuldades com o que costuma ser caracterizado como seu caráter “anódino”²⁷, i.e., o fato de que ela parece fundamentada num ponto de partida metodológico, ou analítico, muito pouco afeito ao tipo de afirmação mais “robusta”, e recorrente na obra de Kant, acerca da natureza das “coisas nelas mesmas” como objetos “externos” e independentes da mente, e, mais do que isso, como *fundamentos*, nalgum sentido, das próprias “aparências”.

Apesar de essa ser a objeção mais comumente levantada contra Allison, não é ela a que irá me interessar mais aqui. Pois ainda que a dificuldade com o caráter “anódino” de sua solução pudesse ser contornada²⁸, ela apresenta um problema adicional, e a meu ver mais importante, que é o conflito com outro elemento central da interpretação allisoniana: o apelo “ontologicamente deflacionário” aos “objetos empíricos” como as *únicas* entidades presentes na “estória transcendental”. O principal resultado desse conflito é uma pervasiva indefinição no modo de apresentar a *direção* da relação de “fundamentação” entre as

mesmas” por meio de uma “analogia empírica”, sugerindo que a reflexão transcendental não passa de uma radicalização da abstração que se faz, por exemplo, na física newtoniana, na qual se consideram os corpos *como se* pudessem existir e possuir certas propriedades, e.g. peso, isoladamente uns dos outros — o que em última instância não é possível, uma vez que o próprio peso, por exemplo, só se dá na relação de atração e repulsão com outros corpos. Num nível mais avançado de abstração, como o transcendental, o que faríamos seria considerar as coisas (objetos empíricos) independentemente de *qualquer* relação que possam manter com “a capacidade cognitiva da mente humana” (ALLISON, 1983, p. 242). Apesar de Allison tentar distinguir estes dois tipos de abstração (o empírico e o transcendental) afirmando que, no primeiro caso, estaríamos lidando com um “conceito empírico *determinado*”, e, no segundo, com o “conceito completamente indeterminado de um ‘algo em geral = x ’” (id. *ibid.*), é fácil perceber que a diferença relevante neste contexto é apenas de *grau de abstração*, e que mesmo esse discurso acerca de um “algo em geral = x ” não passa de um dispositivo para tratar dos próprios objetos empíricos, “referidos coletivamente” nesse nível mais radical de abstração (ALLISON, 1983, p. 250). O ponto que Allison parece esquecer neste contexto, mas que me parece importante para compreender a diferença entre o procedimento *empírico* e o *transcendental*, é que este último deve, nalgum sentido, fundar a possibilidade do primeiro, e, nesta medida, os procedimentos de abstração referidos deveriam ser *essencialmente* distintos.

²⁷Essa é a qualificação utilizada por (GUYER, 1987, p. 336) e (LANGTON, 2001, p. 9).

²⁸Afinal, “anódina” ou não, o fato relevante é que a pretensão de Allison também é apresentar as “coisas nelas mesmas” como constituindo, *em algum sentido*, um “fundamento” das “aparências” — um “fundamento metodológico”, digamos assim. Além disso, sempre seria possível argumentar em seu favor que, do fato de Kant aparentemente exigir algo mais forte do que esse tipo de explicação metodológica, não se segue, pelo menos não sem bons argumentos em contrário, que essa explicação não represente a “real” intenção de Kant. Quem pretende ter oferecido bons argumentos para a hipótese contrária é Rae Langton. Uma vez que analisarei os argumentos dessa autora na seqüência (cf. seção 2.2), não entrarei em maiores detalhes acerca dessa crítica no presente momento.

“coisas em si mesmas” e as “aparências”. Assim, por um lado, quando o interesse é ficar mais próximo da apresentação *oficial* da doutrina kantiana, Allison parece acenar com a tese de que são as (ou é a consideração das) “coisas nelas mesmas” que devem ser tomadas como (metodologicamente) anteriores, e, nesse sentido (seja lá qual for), como fundamento das (ou da consideração das) “aparências”. Por outro lado, uma vez que as únicas entidades que se quer presentes na “estória transcendental” são os objetos empíricos, e que a própria noção de “coisas nelas mesmas” é apresentada como o *resultado* de uma abstração *a partir* desses objetos, é pelo menos uma tese implícita nessa explicação a de que estas últimas entidades (as “aparências”) deveriam ser, nalgum (outro? qual?) sentido, “fundantes” em relação às (ou à consideração das) “coisas nelas mesmas”.

Cabe deixar claro que o ponto ao qual estou aqui querendo chamar atenção não prejudica nenhuma resposta particular à questão sobre a existência ou não de “dois mundos” na explicação de Kant. Mesmo aceitando, como quer Allison, que Kant esteja interessado apenas em metodologia filosófica (e não em ontologia ou metafísica), uma coisa é dizer que a (consideração das) “coisas nelas mesmas” não passa de um outro modo (um modo mais abstrato) de se considerar as “aparências”, i.e., objetos empíricos; outra coisa, muito diferente, e com diferentes conseqüências metodológicas, é dizer que os objetos empíricos, i.e., as “aparências”, não passam de uma (dentre, quiçá, inúmeras outras) maneiras de se considerar as “coisas nelas mesmas”. Embora esta última afirmação me pareça mais adequada ao espírito kantiano²⁹, a interpretação de Allison *parece* ser melhor apanhada pela primeira. Entretanto — e este é o motivo para a qualificação “*parece*” — há bons motivos para crer que talvez o problema de Allison seja justamente o de querer fazer ambas as afirmações conjuntamente, movido pelos dois interesses conflitantes que assinalei: um deles exegético, de fidelidade ao contexto (idealista) de Kant, e outro propriamente filosófico, e que vai na direção (realista) oposta à de Kant.

Para fornecer maior sustentação a esse diagnóstico, gostaria de apontar para duas características importantes do modelo ou imagem filosófica que me parece estar pelo menos implícita na interpretação allisoniana da “estória transcendental”. A primeira, à qual já fiz referência anteriormente, é a tese de os objetos empíricos seriam os “constituintes últimos” (e únicos) da “móbilis” do mundo. Embora essa tese esteja intimamente ligada com a exigência inicial da interpretação “duplo-aspecto” — segundo a qual deve existir apenas “um mundo” — cabe salientar que ela não se segue imediatamente daí. Para que ela se siga, é necessário ainda uma tese adicional, e essa será a segunda caracte-

²⁹Pretendo fornecer sustentação a essa tese na seqüência, especialmente no capítulo final, ao apresentar a interpretação de Gerd Buchdahl.

terística importante do modelo que estou esboçando. Na verdade, falar em “tese” neste contexto talvez seja inadequado; trata-se antes de uma atitude, possivelmente irrefletida, e não tematizada explicitamente por Allison, mas que explica muitos pontos de sua interpretação. A atitude à qual me refiro consiste em transferir para o âmbito da análise *filosófica* (“transcendental”) da “experiência”, uma imagem derivada da consideração da situação perceptual *empírica*, gerando a tese característica da posição que os filósofos costumam chamar de “ordinária”, “realista ingênua”, etc.³⁰, segundo a qual os objetos “imediatos” da percepção seriam os “objetos físicos”, ou “materiais”.

A dificuldade imediata gerada na análise de Allison pela adoção desse modelo³¹ é que, contra suas explícitas advertências, isso o aproxima perigosamente de cometer aquela “petição de princípio” assinalada ao final da análise da seção precedente — afinal, se os objetos empíricos são as únicas personagens que devem estar presentes na “estória transcendental”, então eles deveriam constituir, nalgum sentido, o *ponto de partida* da reflexão transcendental; se for assim, contudo, então em que (outro?) sentido eles poderiam ser o *ponto de chegada* dessa reflexão, como parece querer Kant? É para tentar fugir dessa dificuldade, me parece, que Allison trabalha *oficialmente*, pelo menos em alguns contextos, com a afirmação inversa, segundo a qual a (consideração da) “coisa nela mesma” é a que seria responsável por fundar, “metodologicamente”, a (consideração da) “aparência”.

Mas há uma dificuldade mais profunda gerada pela adoção desse modelo, a qual é expressa pela presença de um resíduo muito mal acomodado de “realismo transcendental” na explicação allisoniana. E é para fornecer sustentação a este ponto que entrará em cena de maneira relevante a observação anterior, acerca da atitude de transferir para a explicação *filosófica* da percepção uma *determinada* imagem retirada da consideração da situação perceptual *empírica*. Na verdade, há uma única característica dessa situação

³⁰Pouco importa, na verdade, a denominação que se queira dar a essa posição, uma vez que, como irei sugerir na seqüência, não parece haver nada de muito “ordinário” nem de muito “ingênuo” nessa consideração; trata-se efetivamente de uma *invenção dos filósofos*. O apelo a essas denominações vagas neste contexto serve simplesmente para distinguir esse primeiro modelo de um outro, talvez mais “sofisticado” (sabe-se lá em que sentido), mas igualmente *filosófico*, acerca da situação perceptual humana — o do “realismo científico”, característico do início da idade moderna, e ainda presente no “fiscalismo” contemporâneo, que divide o mundo em duas classes de propriedades, as “subjetivas” e as “objetivas”, sendo que nosso acesso às do último tipo seria sempre *mediado* pelo acesso às primeiras. Esta última, como tentarei mostrar na seqüência, parece ser a imagem por trás da interpretação de Langton.

³¹É importante salientar que não estou aqui acusando Allison de confundir, sem mais, *condições empíricas* e *condições a priori* (*conceituais, filosóficas*, etc.) da percepção. Estou simplesmente assinalando a adoção de um *modelo* de explicação, que, como tal, *parte* da consideração da situação perceptual empírica, mas é posto a serviço de uma análise *puramente* filosófica. Além disso, também não estou defendendo que haja algum problema de princípio com esse procedimento; na verdade, como pretendo mostrar na seqüência, o próprio Kant parece adotá-lo; o problema está na escolha das características da situação empírica às quais se dá maior peso na constituição do modelo filosófico, e neste ponto sim, me parece, Kant irá divergir radicalmente da maioria dos filósofos ao propor sua “revolução copernicana”.

empírica que me interessa salientar no momento — e que é de fato uma característica absolutamente *óbvia, trivial e inquestionável* da mesma — a saber, o fato de que nela “sujeito” e “objeto” encontram-se *separados* um do outro. Ora, como se sabe, uma das inovações filosóficas mais fundamentais introduzidas por Kant ao defender seu idealismo transcendental é justamente a “revolução copernicana”, e se há algo de *inquestionável* — embora nem um pouco óbvio nem trivial — acerca dessa proposta é que através dela Kant pretende *unir*, no próprio ponto de partida da análise filosófica, e num sentido a ser melhor explicado, “sujeito” e “objeto”. Isso, afinal, é o que significa ser *idealista** a respeito de nossa relação cognitiva com os objetos, e esse é o aspecto que não parece ser contemplado pela análise de Allison, criando assim um flagrante descompasso entre seu modo de apresentar essa relação, no nível transcendental, e o modo de Kant fazê-lo.

Neste ponto me parece importante abrir um pequeno parêntese para tratar da concepção allisoniana do idealismo transcendental³². Como se sabe, a estratégia de Allison para esclarecer a natureza dessa posição consiste, pelo menos inicialmente, na apresentação de um contraponto com o “realismo transcendental”³³ — assumindo, para tanto, que essas duas posições (a do idealismo e do realismo transcendentais) “podem ser compreendidas como alternativas metafisológicas exaustivas e mutuamente exclusivas”³⁴. O foco da análise que visa estabelecer esse contraponto são justamente os *modelos* acerca do conhecimento humano que cada uma das posições acima pressupõe. Por um lado teríamos o “modelo teocêntrico”, característico do realismo transcendental, e compreendido como

um programa ou método de reflexão epistemológica, de acordo com o qual o conhecimento humano seria analisado em termos de sua conformidade, ou falta de [conformidade], com o padrão de cognição teoricamente atingível por um intelecto ‘absoluto’ ou ‘infinito’ [...] [i.e.,] não impedido pelas limitações do intelecto humano, e que, portanto, conhece os objetos ‘como são em si mesmos’. (ALLISON, 1983, p. 19).

Na direção oposta, do idealismo transcendental, e, por conseguinte, do próprio Kant, teríamos o “modelo antropocêntrico”, cuja característica definitiva é que “a estrutura cognitiva da mente humana é vista como a origem de certas condições que devem ser satisfeitas por qualquer coisa que deva ser representada como um objeto para tal mente”³⁵.

³²A razão para *abrir* esse parêntese é que estou ciente da ousadia de criticar a compreensão de um autor que caracteriza seu trabalho como “um estudo organizado em torno do tema do idealismo transcendental” (ALLISON, 1983, cf. p. 3). A razão para abrir esse parêntese *aqui*, e não, por exemplo, no início da análise desta seção, é a crença de que as considerações precedentes possam ter fornecido pistas importantes a respeito de algumas teses ocultas da posição de Allison, as quais dificilmente poderiam ser detectadas por uma análise imediata de sua interpretação geral do idealismo transcendental.

³³Cf. (ALLISON, 1983, p. 14).

³⁴(id. *ibid.*).

³⁵(ALLISON, 1983, p. 29). Num texto em que defende uma interpretação *externalista* de Kant,

Como essas afirmações de Allison deixam claro, o ponto fundamental de desacordo entre os dois modelos que ele apresenta diria respeito à caracterização das condições a serem cumpridas para algo contar como um “objeto”, refletindo na própria caracterização da natureza do “objeto” resultante: no primeiro caso, no qual não se leva em consideração nenhum tipo de condicionamento, pode-se conceber esse “objeto” como é “nele mesmo”; no segundo, devido às “limitações do intelecto humano”, i.e., suas “condições epistêmicas”, o “objeto” resultante deve ser concebido como (mera) “aparência”.

Mais uma vez, o principal problema com essa interpretação de Allison não parece ser apenas seu caráter “anódino” — que de fato, como sugeri acima, é um problema, e é um problema que não incide apenas na caracterização geral de sua interpretação, mas inclusive na definição de noções fundamentais de seu argumento³⁶ — mas a constante *indefinição*, a qual parece apontar no fundo para uma *inversão*, no modo de apresentar importantes relações conceituais da explicação kantiana. Anteriormente apresentei essa indefinição no tocante à relação de “fundamento” entre “aparências” e “coisas nelas mesmas”; agora

André Klaudat chama atenção para uma dificuldade importante da posição de Allison, e que me parece intimamente ligada com a crítica que aqui estou tentando esboçar: trata-se da “indefinição no apelo à mente quando a investigação é transcendental” (KLAUDAT, 1997, p. 104). Segundo Klaudat, não obstante o fato de Allison ter feito muito para “esclarecer a natureza do Idealismo Transcendental como uma posição metafilosófica ou metodológica [...] é quase impossível não entender as expressões que ele utiliza [para fazer referência à mente humana] de uma maneira psicológica ou mentalista no sentido ordinário” (id. *ibid.*). Parece-me que essa mesma indefinição por parte de Allison estende-se inclusive à sua caracterização vaga, imprecisa e quase trivial da noção de “condições epistêmicas” como condições para a “representação de um objeto ou de um estado objetivo de coisas” (ALLISON, 1983, cf. p. 10); (cf. *supra.* n. 7). Divirjo, contudo, do prof. Klaudat no que toca ao diagnóstico da *origem* dessa indefinição em Allison (na verdade, talvez nossa divergência não seja tanto no que toca ao conteúdo da posição que queremos atribuir a Allison, mas antes no modo de expressá-lo). Assim, enquanto que, para Klaudat, a origem dessa indefinição estaria na aceitação, possivelmente tácita, de um modelo “internalista” por parte de Allison, parece-me antes que ela deriva do temor deste último de jogar o idealismo transcendental na “lata de lixo” do internalismo (ou, em seus próprios termos, da “leitura subjetivista, psicologista, fenomenalista de Kant, que é característica da imagem padrão” (ALLISON, 1983, p. 13)) ao conferir demasiada importância à fala sobre o papel do *sujeito* na constituição da experiência. Não entreendo uma outra possibilidade para fugir desse fantasma do “subjetivismo”, e assim “salvar” a posição de Kant de cair no absurdo da leitura proposta pela “imagem padrão”, Allison é obrigado a refugiar-se na trivialidade e inocuidade, manifesta em algumas noções fundamentais para sua interpretação — tais como as de “condição epistêmica”, e de “estrutura cognitiva da mente humana”. Em outras palavras: uma vez que Allison não quer abandonar a imagem empírica (esta na qual sujeito e objeto encontram-se *separados*, são “externos” um ao outro) — pois a seu ver abandonar essa imagem, na análise filosófica, equivale a cair num inaceitável subjetivismo — resta-lhe apenas propor um esvaziamento completo da *fala* subjetivista. A mim parece que seria mais adequado, para compreender o que há de “revolucionário” na filosofia kantiana, buscar um aprofundamento do papel (metodológico) *dessa* fala. É justamente isso que gostaria de fazer na seqüência, a começar pelo próximo capítulo.

³⁶Cf. n. 35. De fato, a importância da noção de “condição epistêmica” para a caracterização do conflito entre os dois modelos “metafilosóficos” assinalados por Allison é tamanha, que ele chega mesmo a afirmar, no tocante ao modelo de Kant, que essa seria “a tese distintiva, e até mesmo [a tese] revolucionária da filosofia kantiana”, sendo que “o idealismo transcendental no fundo não é nada mais do que a conseqüência lógica de sua aceitação” (ALLISON, 1983, p. 10); ou ainda, nesse mesmo espírito, que a “nova concepção de objeto, *que é correlata da concepção de uma condição epistêmica*, é o principal resultado da assim chamada revolução copernicana de Kant” (ALLISON, 1983, p. 30; ênfase adicionada).

gostaria de sugerir que essa mesma indefinição ocorre no caso da relação entre a tese do “condicionamento” da cognição humana, e a adoção do modelo “antropocêntrico” característico do idealismo transcendental. Assim, retomando uma observação anterior, uma coisa é dizer, como faz Allison³⁷, que “o idealismo transcendental no fundo não é nada mais do que a conseqüência lógica” da aceitação da tese do condicionamento; outra coisa, muito diferente, e com diferentes conseqüências para a interpretação da “revolução copernicana”, é dizer que a tese do condicionamento no fundo não passa de uma conseqüência lógica da imposição de um novo modelo de explicação da relação cognitiva humana.

Em suma: não me parece possível ficar nessa situação à primeira vista “confortável”, mas na verdade paradoxal, que é almejada por Allison ao acenar, por um lado, com o interesse de fidelidade ao contexto “idealista” kantiano, e, por outro, trabalhando com o dissimulado interesse “realista transcendental”, não-kantiano, de resolver o que ele próprio caracteriza como “o pseudo-problema do mundo exterior”³⁸ apelando para a firme convicção de contato com os “objetos empíricos”. O pacote do idealismo transcendental é justamente isto: um *pacote*, e um pacote “*idealista*”, nalgum sentido.

Antes de poder esclarecer em que sentido, e visando fornecer maior sustentação a essa acusação, será interessante analisar a posição de Rae Langton — a qual, como pretendo mostrar ao final da próxima seção, supõe esse mesmo modelo “realista transcendental” acerca de nossa relação cognitiva com os objetos, em seu ponto de partida, mas tenta preencher as exigências derivadas dessa suposição de uma maneira muito distinta da de Allison. Com isso teremos completado o quadro teórico de que necessitamos para mostrar o quanto essas posições se distanciam deste ensinamento fundamental do idealismo transcendental: a “revolução copernicana”.

2.2 A solução metafísica de Rae Langton

Em seu livro *Kantian Humility*³⁹, Rae Langton oferece uma interpretação bastante peculiar de algumas teses centrais da filosofia de Kant. Assim como Allison, a autora elege o “problema da afecção” como principal pedra de toque para mostrar a eficácia de sua interpretação da doutrina kantiana⁴⁰. Diferentemente deste último, contudo, que faz

³⁷Cf. n. 36 acima.

³⁸(ALLISON, 1983, p. 15).

³⁹(LANGTON, 2001).

⁴⁰Já na Introdução de seu livro Langton faz questão de destacar o fato de que sua interpretação “pode dissolver uma contradição muito antiga” – a saber, “coisas nelas mesmas existem, e são as causas dos fenômenos, e nós não temos nenhum conhecimento das coisas como elas são nelas mesmas” (LANGTON, 2001, p. 2). De fato, não parece exagerado afirmar que o problema da afecção é o ponto a partir do qual

do apelo kantiano à afecção uma simples “diretiva metodológica”, Langton o apresenta como resultado do estabelecimento de uma teoria propriamente *metafísica* acerca da experiência e de seus objetos. Nesse sentido, a interpretação desses dois autores — ambos explicitamente empenhados em defender uma leitura do tipo “duplo-aspecto” (contra a leitura tradicional, “duplo-mundo”) — se distancia bastante, e será importante ter clareza acerca dessa diferença⁴¹.

Para alcançar esse objetivo apresentarei, primeiramente, as linhas gerais da crítica de Langton à solução “deflacionária” de Allison para o problema da afecção (2.2.1), e, posteriormente, seu argumento positivo em prol de uma solução *metafísica* para esse problema (2.2.2). Ao final dessa análise indicarei aquelas que me parecem ser as principais falhas desse argumento de Langton (2.2.3).

2.2.1 A crítica à solução de Allison

O problema da afecção é apresentado por Langton logo no início de seu livro, nos seguintes termos:

Kant afirma a existência de coisas nelas mesmas, e fala delas afetando nossas mentes, e sendo a causa das aparências. Desde o início, este foi visto como o ponto de contenção fundamental (*fundamental sticking point*) da filosofia de Kant. Se a filosofia de Kant está certa, então nós não temos nenhum conhecimento das coisas nelas mesmas: nós não podemos saber que elas existem, nem podemos saber que elas são causas das aparências, e nos afetam. (LANGTON, 2001, p. 7)

Na seqüência a autora introduz a seguinte convenção para fazer referência às teses constantes nessa formulação do problema:

- K1. Coisas nelas mesmas existem.
- K2. Coisas nelas mesmas são as causas das aparências fenomênicas.
- K3. Nós não podemos ter conhecimento das coisas nelas mesmas.⁴²

ela organizará *toda* a análise subsequente, estruturando-a como um grande argumento que visa fornecer sustentação e clarificar as teses constantes na solução apresentada a esse problema no primeiro capítulo.

⁴¹Um dos elementos que melhor marca a diferença entre ambos é a defesa, por parte de Langton, de uma análise francamente *causal* do papel da afecção nesta teoria. Allison critica explicitamente este tipo de interpretação. Segundo ele, ao defender que “a relação entre uma aparência e a coisa nela mesma é entre um efeito e sua causa ou fundamento” (ALLISON, 1983, pp. 239–240), a interpretação causal enfrentaria o “problema óbvio” de exigir que “tomemos a aparência e a correspondente coisa nela mesma como duas entidades distintas” (ALLISON, 1983, p. 240), caindo assim nas dificuldades tradicionais para solucionar o problema da afecção. A interpretação de Langton, contudo, é uma tentativa de fugir a esta regra.

⁴²(LANGTON, 2001, Cf. p. 7).

K1 e K2, ressalta ela, são teses *metafísicas*, enquanto que K3 é uma tese *epistemológica*⁴³. O problema da afecção surgiria da conjunção destas três teses, uma vez que K3 implica dois corolários, que parecem anular, respectivamente, K1 e K2, a saber:

- C1. Nós não podemos saber que coisas nelas mesmas existem.
- C2. Nós não podemos saber que coisas nelas mesmas são as causas das aparências fenomênicas.⁴⁴

Tendo assim caracterizado o problema, Langton apresenta a “proposta deflacionária” de solução defendida por Allison, e assinala algumas razões para suspeitar da mesma, abrindo caminho para sua própria solução “metafísica”. Primeiramente, ela assinala seu acordo com Allison sobre um ponto, a saber, que o “problema de afecção empírica surgiria apenas para um Kant berkeleiano, para quem as aparências são apenas idéias”⁴⁵. Assim como Allison, portanto, ela pensa que “o problema mais fundamental” é este acerca da “existência de, e afecção pelas, incognoscíveis coisas nelas mesmas”⁴⁶. Langton então resume o argumento de Allison para solucionar esse problema, na seguinte passagem:

O erro, diz Allison, é construir as teses básicas de Kant como teses metafísicas. Construído metafisicamente, o contraste entre aparência fenomênica e coisa nela mesma nos deixa com ‘duas entidades distintas’ ou ‘dois tipos de entidade’. É aí que a confusão inicia, e é aí que devemos parar em seu rastro. Kant não está interessado em fazer afirmações de existência, diz Allison. Ele está interessado em metodologia filosófica. Não é que existam dois tipos de coisas, fenômenos e coisas nelas mesmas. Antes, há dois modos se considerar coisas. Nós podemos considerar as coisas, no nível empírico, em relação com nossa sensibilidade. E nós podemos considerar as coisas, no nível transcendental, em abstração desta relação. [...] A distinção de Kant entre fenômenos e coisas nelas mesmas é uma distinção entre dois modos que temos de considerar as coisas, e dessa distinção não se segue nenhuma tese metafísica. Na ausência de teses metafísicas, não surge nenhum problema ulterior. (LANGTON, 2001, pp. 8–9)

Seguindo com sua convenção, Langton assinala que, no lugar das teses metafísicas K1 e K2, a interpretação de Allison apresentaria as seguintes teses “anódinas”:

- A1. Nós podemos considerar coisas ‘nelas mesmas’, i.e., em abstração das condições de nossa sensibilidade.

⁴³Cf. id. *ibid.*

⁴⁴(LANGTON, 2001, Cf. p. 8).

⁴⁵(LANGTON, 2001, Cf. p. 8).

⁴⁶Id. *ibid.*

- A2. Coisas consideradas em abstração das condições de nossa sensibilidade podem ser consideradas apenas como algo que afeta a mente.⁴⁷

Segundo a autora, uma vez que “a opinião de Allison torna *analítico* que as coisas nelas mesmas não são descritíveis espaço-temporalmente”, e que o “conhecimento só surge com a aplicação concreta das formas e categorias”⁴⁸, a tese K3 de Kant, sobre nossa ignorância das coisas nelas mesmas, reduz-se apenas à seguinte *tautologia*:

- A3. Coisas consideradas em abstração de sua relação com nossa sensibilidade são coisas consideradas em abstração de sua relação com nossa sensibilidade.⁴⁹

Langton conclui essa análise afirmando que, na opinião de Allison “não há entidades incognoscíveis no quadro”, sendo que “o ‘algo’ em A2 não é algo além dos objetos fenomênicos familiares”, mas, pelo contrário, “é idêntico à classe dos objetos fenomênicos ‘referidos coletivamente’”, ou ainda, é “a classe daqueles objetos, considerados de um modo abstrato”⁵⁰.

Apesar de concordar com o fato de essa ser uma “solução engenhosa e atraente para um antigo e feio (*ugly*) problema”⁵¹, Langton pensa que há boas razões para suspeitar de sua propriedade. “Primeiro”, diz ela, “há um problema com a analiticidade”: a posição de Allison “torna analítico que não temos conhecimento das coisas em si mesmas”, e, por isso, K3 torna-se a “tautológica A3”⁵². O que há de errado com essa interpretação, segundo a autora, é que ela não faria justiça a uma certa “atitude kantiana” em relação a K3: ao dizer que não conhecemos as coisas em si mesmas, Kant “pensa que está nos dizendo algo novo e importante”, e também que com isso estamos “perdendo algo”⁵³ — Kant fala em um “desejo inextinguível de encontrar solo firme em algum lugar além dos limites da experiência” (A796/B824), mas “é inconcebível que possamos ter um ‘desejo inextinguível’ de considerar as coisas abstratamente sem considerar as coisas abstratamente”, e isso constituiria uma “razão suficiente para rejeitar a interpretação anódina de Allison”⁵⁴.

O segundo problema que decorre da analiticidade é indicado na seguinte passagem:

⁴⁷(LANGTON, 2001, cf. p. 9).

⁴⁸Id. *ibid.*

⁴⁹Id. *ibid.*

⁵⁰(LANGTON, 2001, Cf. p. 9).

⁵¹(LANGTON, 2001, Cf. p. 10).

⁵²Id. *ibid.*

⁵³Id. *ibid.*

⁵⁴Id. *ibid.*

Se K3 fosse realmente apenas A3, então a questão sobre como alguém *poderia* ter conhecimento de coisas nelas mesmas tornar-se-ia contra-senso. Se Allison estivesse certo, então Kant não tentaria dizer em que poderia consistir estar em posse de conhecimento de coisas como elas são nelas mesmas. Ele não tentaria fornecer nenhum conteúdo ao que está sendo negado por K3. Mas ele o faz. Ele diz, por exemplo, que ter conhecimento de uma coisa em si mesma seria estar apto a atribuir-lhe ‘predicados distintivos e intrínsecos (*inner*)’ (A565/B593). O fato de que Kant diz qualquer coisa (*anything at all*) sobre essa questão é difícil de reconciliar com a interpretação de Allison. (LANGTON, 2001, p. 11)⁵⁵

Além dos problemas com a analiticidade, a posição de Allison também apresentaria dificuldades em relação à “causalidade”: “A2 permanece causal: algo afeta a mente”; e isso levanta a questão sobre “se é possível fazer quaisquer afirmações causais ao ‘considerar as coisas’ no nível transcendental”⁵⁶. Uma vez que a causalidade é uma “categoria de coisas consideradas apenas em relação com nossa sensibilidade”, se atribuirmos causalidade às coisas, no nível transcendental, “nós falhamos em abstrair das categorias”⁵⁷.

Além dessa primeira dificuldade, Langton ainda apresenta “um problema adicional com a afirmação causal em A3”, a saber:

A idéia de Allison, se trabalhada, daria sentido à afirmação de que coisas nelas mesmas nos afetam. Mas ela torna falsa a afirmação kantiana de que coisas nelas mesmas são as causas dos objetos fenomênicos empíricos. Se uma primeira coisa é idêntica com uma segunda coisa, então ela não pode ser sua causa. E se o ‘algo’ em A2 é idêntico com a classe dos objetos fenomênicos, referidos de um modo coletivo abstrato, então aquele ‘algo’ não pode ser a causa destes. (LANGTON, 2001, p. 11)

O balanço dessa análise é que, “se abandonarmos interpretações metafísicas, e aceitarmos a proposta deflacionária de Allison, ficaremos a salvo de muito embaraço filosófico”⁵⁸; contudo, segundo Langton, “o preço dessa aceitação é muito alto”, e por isso faz-se necessário “encontrar uma alternativa”⁵⁹.

⁵⁵Essa presuntiva atitude de Kant de “fornecer [...] conteúdo ao que está sendo negado por K3”, que não teria sido contemplada pela interpretação de Allison, será um elemento central para a interpretação de Langton, como veremos na seqüência.

⁵⁶(LANGTON, 2001, p. 11).

⁵⁷Id. *ibid.* É intrigante que Langton avance essa crítica contra Allison, quando na verdade este último já tinha fornecido um ponto em sua defesa, no qual apela exatamente para o mesmo elemento que, como veremos na seqüência, é utilizado pela própria Langton para ver-se livre dessa dificuldade, a saber, a função “puramente lógica” das categorias no “contexto transcendental” — cf. (ALLISON, 1983, p. 254).

⁵⁸(LANGTON, 2001, p. 12).

⁵⁹Id. *ibid.*

2.2.2 O argumento de Langton

Visando fornecer essa alternativa, Langton apresenta uma concepção bastante original da posição de Kant. Dada a complexidade do argumento, e a intrincada relação entre as teses que o compõem, será interessante apresentar brevemente sua estrutura geral (2.2.2.1), antes de analisar cada um de seus passos (2.2.2.2).

2.2.2.1 Estrutura geral do argumento

Langton resume o conteúdo de sua posição na seguinte passagem de sua Introdução:

Kant diz que há uma distinção entre coisas nelas mesmas e fenômenos. O que ele diz é admitidamente metafísico, mas isso não é pior para ele, eu penso. Ele diz que as coisas como nós as conhecemos consistem ‘completamente de relações’ (A285/B341). Ele diz que nós não temos *insight* algum no ‘interior’ das coisas (A277/B333). Ele tem uma distinção entre substâncias, possuidores de propriedades intrínsecas, de um lado; e propriedades relacionais de substâncias de outro. Ele diz que não temos conhecimento das propriedades intrínsecas das substâncias. Isso, assim colocado, não é idealismo, mas um tipo de humildade epistêmica. Há restrições inevitáveis acerca do que podemos conhecer, limites (*limits*) inevitáveis em relação àquilo com o que podemos vir a estar familiarizados (*become acquainted with*). E embora tais limites possam ser corretamente descritos, na expressão de Strawson, como ‘as fronteiras do sentido’ (*the bounds of sense*), tal descrição falha em capturar o pensamento de Kant de que há um tipo particular de coisa que está além das fronteiras do sentido, algo abstratamente caracterizável em termos metafísicos antes que epistemológicos: não simplesmente como ‘aquilo que está além das fronteiras do sentido’, mas como ‘aquilo que possui uma natureza intrínseca’. (LANGTON, 2001, p. 2)

Essa breve passagem condensa várias teses importantes para o argumento que Langton apresentará até o final de seu livro, visando esclarecer e justificar sua concepção da posição de Kant como uma “humildade epistêmica”. Seu primeiro passo será mostrar que a expressão “coisas nelas mesmas”, na teoria de Kant, designa as “substâncias”, na medida em que são entidades possuidoras de propriedades *intrínsecas*⁶⁰, e a expressão “fenômenos” designa estas *mesmas substâncias*, na medida em que possuem propriedades *extrínsecas*. Estabelecida esta interpretação *metafísica* da distinção kantiana⁶¹, Langton

⁶⁰Langton faz questão de salientar que se trata aqui de um uso puro do conceito de “substância”, e devota todo o capítulo 3 de seu livro para distingui-lo cuidadosamente do uso “esquemático” dessa categoria, i.e., seu uso quando efetivamente aplicada na experiência, gerando a noção de “substância fenomênica”. Não desenvolverei este ponto aqui, pois extrapola os presentes propósitos.

⁶¹A contraposição pretendida com a qualificação “metafísica” é com uma interpretação *epistemológica* dessa distinção. Segundo Langton, esse caráter metafísico da distinção é uma característica essencial da posição de Kant, herdada da tradição racionalista (principalmente de Leibniz), que a diferencia da

argumentará que a explicação da sensibilidade humana em termos de *receptividade* é tal que veta o acesso cognitivo àquele primeiro tipo de propriedades, i.e., as intrínsecas; assim, segundo ela, uma vez que essa receptividade só possibilita contato com aquilo que nos afeta causalmente, e, além disso, dado que a eficácia causal é uma característica exclusiva das propriedades extrínsecas das substâncias, o conhecimento humano deverá ser limitado apenas a estas últimas propriedades. Donde, concluirá Langton, as “coisas nelas mesmas” não podem ser conhecidas, como afirma Kant em K3, mas no sentido exato em que não podemos conhecê-las *como elas são intrinsecamente*. Com isso fica garantida a possibilidade de saber, a partir do contato (causal) com as propriedades extrínsecas destas substâncias, que elas existem (K1), e que nos afetam (K2).

2.2.2.2 Os passos do argumento

Vejam, então, com maior detalhe, como se desenvolve cada um dos passos deste argumento. Langton convencionou denominar cada uma das teses kantianas, do modo como ela as interpreta, com inicial maiúscula. Assim, primeiramente, a distinção kantiana entre “coisas nelas mesmas” e “fenômenos”, interpretada como vigendo entre propriedades intrínsecas e propriedades extrínsecas de substâncias, é denominada de tese da “Distinção”. Para fornecer sustentação a esta tese, Langton recorre a várias passagens da *Crítica*. Como o interesse primário por ora é simplesmente compreender sua interpretação (e não sua fidelidade à posição de Kant), não irei reproduzir estas passagens — apenas indicarei sua origem. Primeiramente, então, ela assinala uma identificação entre os “objetos como aparecem” e a “coisa nela mesma”, respectivamente, com objetos em uma relação (com outras coisas), e objetos separados desta relação (cf. B306). “Conceitos de relação”, afirma ela na seqüência, “pressupõem a existência de relata cuja existência é independente da relação”⁶² (cf. A284/B340). Mas tais *relata* só podem ser “substâncias”, uma vez que “a idéia de uma coisa que existe ‘absolutamente’ ou independentemente é a idéia de uma

posição de muitos autores que o precedem (remontando pelo menos a Platão), os quais teriam proposto uma distinção homônima na história da filosofia (esta entre “fenômenos” e “coisas em si mesmas”), fundando-a em considerações epistemológicas. Apesar de ambos os lados identificarem o que nos é dado pelos sentidos com os “fenômenos”, e se referirem aos dois reinos através dos modos pelos quais nós conhecemos (“Sensível” e “Inteligível”), a distinção fundamental para os metafísicos imediatamente anteriores a Kant dar-se-ia entre coisas ontologicamente deficientes, e coisas que não são deficientes. Não são “fatos epistemológicos” a respeito de nossas faculdades que fundamentam esta distinção: “Fenômenos são deficientes, mas eles não são deficientes porque nos são dados pelos sentidos. São antes os sentidos que são deficientes porque nos dão apenas fenômenos” (LANGTON, 2001, pp. 69–70). Este ponto é importante para Langton pois permitirá interpretar a distinção kantiana como não sendo primariamente “entre coisas como nós as sentimos, e coisas como elas são” mas antes “entre substâncias e coisas que não são substâncias — sem levar em consideração como ocorre de as sentirmos” (LANGTON, 2001, p. 70).

⁶²(LANGTON, 2001, p. 17).

substância”⁶³ (cf. R 5285 e A147/B186). Por fim, assinala ela, estas “substâncias, coisas que existem independentemente de relações com outras coisas, sujeitos ‘absolutos’ que não podem ser pensados como predicados de outro algo, são coisas que têm alguma ‘natureza intrínseca’ (*etwas Inneres*)”⁶⁴ (cf. A247/B330).

Estabelecida, desse modo, a tese da Distinção, Langton poderá apresentar sua própria proposta contra a existência de “dois mundos” (ou dois tipos de entidades) na explicação de Kant. Diferentemente de Allison, que apela para um ponto metodológico para justificar esta interpretação, Langton apela para uma consideração metafísica, que ela apresenta na seguinte passagem:

Há um mundo: há simplesmente, como diz Kant com apropriada vagueza, objetos, ou coisas. Mas há dois conjuntos não-sobrepostos de propriedades. [...] A natureza que as coisas têm nelas mesmas é diferente daquela que nós encontramos quando as intuímos: os predicados internos ou *intrínsecos* são diferentes dos predicados encontrados por nós. Há um mundo, um conjunto de coisas, mas dois tipos de propriedades: propriedades intrínsecas, e propriedades que estão ‘em oposição’ às intrínsecas, a saber, propriedades relacionais. Os rótulos ‘fenômeno’ e ‘númeno’ parecem rotular diferentes entidades, mas na realidade rotulam diferentes classes de propriedades do mesmo conjunto de entidades. (LANGTON, 2001, pp. 12-13)

O corte possibilitado pela Distinção entre “coisas nelas mesmas” e “fenômenos”, portanto, não se dá entre *tipos* de coisas, e tampouco entre simples *modos de se considerar* as mesmas coisas. Trata-se de um corte entre diferentes *propriedades* de substâncias, mas que são sempre propriedades *das mesmas* substâncias. Nesta medida, só precisamos de um mundo, o que nos deixa com uma ontologia enxuta, e, ao mesmo tempo, descarta-se a necessidade de apelar a uma consideração puramente metodológica, ou “anódina”.

Justificada por essa interpretação da Distinção, Langton também poderá apresentar sua “tradução metafísica” das teses K1–K3, obtendo os seguintes resultados:

- M1. Existem coisas nelas mesmas, i.e., coisas que tem propriedades intrínsecas.
- M2. As coisas que têm propriedades intrínsecas também têm propriedades relacionais: poderes causais que constituem aparências fenomênicas.
- M3. Nós não temos conhecimento das propriedades intrínsecas das coisas.⁶⁵

⁶³Lembrando sempre que se trata da categoria “pura”, i.e., não esquematizada, de substância — cf. (LANGTON, 2001, p. 18).

⁶⁴(LANGTON, 2001, p. 18).

⁶⁵(LANGTON, 2001, cf. p. 13).

Essa “tradução” pretende ser a chave para dissolver as duas inconsistências responsáveis pelo problema da afecção. A dissolução da primeira inconsistência (K1/K3) se dá nos seguintes moldes:

Nós podemos saber que há coisas que têm propriedades intrínsecas sem saber quais são aquelas propriedades. Conhecimento das coisas como elas são nelas mesmas envolve a habilidade de atribuir ‘predicados intrínsecos distintivos’ a uma coisa. Isso envolve mais do que simplesmente saber que há coisas que tem propriedades intrínsecas.⁶⁶

Já no que toca à dissolução da segunda inconsistência (K2/K3), esta “tradução metafísica” não seria por si só suficiente, e exigiria ainda um pressuposto adicional, a saber, o de que “poderes causais não são propriedades intrínsecas”:

Na suposição de que poderes causais não são propriedades intrínsecas, podemos saber que uma coisa tem certos poderes causais sem saber quais são suas propriedades intrínsecas. Podemos saber que as coisas estão em certas relações causais com outras coisas sem estarmos aptos a atribuir a elas quaisquer ‘predicados distintivos e intrínsecos’. Se é assim, então não há problema da afecção aqui. (LANGTON, 2001, p.13)

Mostrar que poderes causais não são propriedades intrínsecas, e que, portanto, nossa sensibilidade não pode nos colocar em contato com estas propriedades, é talvez o passo mais difícil do argumento de Langton. Para compreendermos como se dá esse passo, será necessário percorrer antes o caminho que leva à tese da ignorância das propriedades intrínsecas das substâncias (M3) — que Langton denomina, seguindo sua convenção, de

⁶⁶(LANGTON, 2001, p. 13). Langton confessa uma eventual dificuldade derivada das ambigüidades que cercam esse argumento, e fornece algumas considerações visando acabar com tais ambigüidades, na seguinte passagem:

‘Nós não temos conhecimento das coisas nelas mesmas’ é então ambíguo entre ‘nós não temos conhecimento das coisas que têm uma natureza intrínseca’ e ‘nós não temos conhecimento do que sua natureza intrínseca é’. Retirando as ambigüidades, a primeira leitura é falsa: nós temos algum conhecimento das coisas que têm uma natureza intrínseca. Nós sabemos que tais coisas existem. Além disso, nós estamos familiarizados (*acquainted*) com algumas das propriedades das coisas que têm uma natureza intrínseca — nós estamos familiarizados (*acquainted*) com suas propriedades relacionais, que constituem as aparências fenomênicas. E retirando as ambigüidades, a segunda leitura é verdadeira: nós não temos conhecimento do que sua natureza intrínseca é. [...] Não é, portanto, contradição dizer: nós temos conhecimento das coisas nelas mesmas (i.e. das coisas que têm uma natureza intrínseca), mas não temos conhecimento das coisas *como* elas são nelas mesmas (i.e. de como elas são, intrinsecamente). (LANGTON, 2001, pp. 22–23)

tese da “Humildade”. O ponto de partida do argumento para a Humildade é a explicação kantiana da sensibilidade como uma receptividade, formulada na tese de que “o conhecimento humano depende da sensibilidade, e a sensibilidade é receptiva: nós podemos ter conhecimento de um objeto apenas na medida em que ele nos afeta”⁶⁷. Para clarificar essa tese — denominada “Receptividade” — Langton tenta mostrar, antes de mais nada, porque ela não é trivial — afinal, admite ela, “o que poderia significar para algo ser-nos ‘dado através dos sentidos’ [...] senão que nós somos receptivos a e afetados pelos objetos?”⁶⁸. O motivo que ela apresenta para a não-trivialidade dessa tese é o seguinte:

Pode-se facilmente imaginar um quadro empirista concorrente, um fenomenalismo cauteloso talvez, que vira suas costas à solene conversa metafísica sobre faculdades humanas (sejam elas ativas ou passivas), admite a existência de dados sensíveis, professa um agnosticismo a respeito da causalidade em geral, e portanto questiona a significatividade de enunciados afirmando relações causais entre dados sensíveis e o mundo. Tal fenomenalismo admitiria que algo é dado aos sentidos, mas não admite sensibilidade passiva. Ele admitiria que algo é dado aos sentidos sem por isso admitir que algo *afeta* os sentidos. (LANGTON, 2001, p. 45)

Resumindo: a tese da Receptividade não é trivial porque posições alternativas poderiam aceitar a exigência empirista dos “dados-sensíveis” para obtenção de conhecimento, sem se comprometerem com a efetividade e a necessidade de uma *relação causal* entre estes dados e o mundo “externo” — que é justamente o conteúdo da tese da Receptividade. Ao defender a Receptividade, portanto, Kant estaria exigindo mais do que o “fenomenalista cauteloso”. Contudo, cabe perguntar, o que o justifica a fazê-lo, e o que se segue daí? Particularmente, por que se seguiria dessa tese que não podemos ter acesso às propriedades intrínsecas das substâncias (a tese da Humildade)? Afinal, não parece nada absurdo, ao menos em princípio, pensar que as próprias propriedades intrínsecas das substâncias pudessem nos afetar.

Como assinala Langton na seqüência, esta crítica é análoga àquela apresentada por Strawson contra Kant, em seu *The Bounds of Sense*⁶⁹:

Embora Kant acredite que a humildade segue-se da receptividade, não parece ser assim. Strawson chama isso de uma premissa fundamental não argumentada da *Crítica*. Do fato de que nós precisamos ser afetados se quisermos obter conhecimento não se segue diretamente que precisamos ignorar as coisas nelas mesmas — ou pelo menos não sem alguma premissa *adicional*. (LANGTON, 2001, p. 3)

⁶⁷(LANGTON, 2001, p. 23).

⁶⁸(LANGTON, 2001, p. 45).

⁶⁹(STRAWSON, 1968, p. 250).

A premissa adicional em questão é o que Langton denominará de tese da “Irreduzibilidade” — uma vez que o que essa tese *diz* é que propriedades relacionais ou extrínsecas são *irreduzíveis* às propriedades intrínsecas das substâncias. Assim, se nossa sensibilidade só dá contato com propriedades extrínsecas (Receptividade), e estas são irreduzíveis às intrínsecas (Irreduzibilidade), então não podemos conhecer as propriedades intrínsecas das substâncias (Humildade). Portanto, Humildade segue-se legitimamente da Receptividade.

O argumento de Langton para estabelecer a tese da Irreduzibilidade é bastante complexo, e estende-se por todo um capítulo de seu livro. Primeiramente, ela passa em revista algumas obras pré-críticas de Kant, sobretudo a *Nova Dilucidatio*, de 1755, nas quais já estaria presente, segundo ela, ao menos uma versão inicial do argumento maduro de Kant para a Irreduzibilidade. Como essa é a versão que Langton desenvolve com maior clareza, será suficiente para nossos propósitos apresentar o núcleo deste argumento (o da *Nova Dilucidatio*). O primeiro ponto que interessa salientar com esse fim é a apresentação de Langton daquilo que ela chama de “intuições modais” de Kant. Em suas palavras:

Muitos filósofos compartilham a intuição de Kant de que poderes causais são propriedades extrínsecas. O que guia esta intuição é um pensamento de que as coisas poderiam ser exatamente como elas são com respeito a suas propriedades intrínsecas, embora diferentes com respeito aos seus poderes causais — em particular, que se as leis da natureza fossem diferentes, as coisas poderiam ter as mesmas propriedades intrínsecas, mas poderes diferentes. (LANGTON, 2001, p. 118)

No contexto teológico das obras pré-críticas essas “intuições modais” seriam expressas “em pensamentos sobre o que Deus poderia ou não poderia fazer”⁷⁰. Assim, por exemplo, “Deus poderia ter criado um mundo onde as leis da gravidade fossem diferentes, ou onde não houvesse nenhuma gravidade, ainda que as substâncias tivessem as mesmas propriedades intrínsecas que elas têm em nosso mundo”⁷¹. O que é importante reter dessas considerações é que, para o Kant pré-crítico (que sustenta que as substâncias devem ser entidades cuja existência é absolutamente independente da existência de outras coisas), o mero ato de criação divina destas substâncias, com suas propriedades intrínsecas, não seria suficiente para gerar uma “comunidade” de interação causal entre elas, e, por conseguinte, também não seria suficiente para gerar leis causais específicas que regessem tais relações. Seria necessário ainda um “ato divino adicional”, que envolvesse estas substâncias com propriedades extrínsecas específicas, ou seja, propriedades que elas só possuem na medida em que mantém uma relação com outras substâncias. Conseqüentemente, segundo essa

⁷⁰(LANGTON, 2001, p. 118).

⁷¹Id. *ibid.*

análise, as leis da natureza seriam apenas “o resultado contingente da ação divina”⁷².

A noção de “caráter intrínseco” (*intrinsicness*) que resulta desta concepção é a de que “uma propriedade é intrínseca apenas no caso em que algo poderia tê-la na ausência de outras coisas — e na ausência de leis”⁷³. Propriedades intrínsecas, portanto, são irreduzíveis às extrínsecas, neste contexto teológico, porque Deus poderia ter criado um mundo no qual houvessem substâncias com as mesmas propriedades intrínsecas que as do nosso mundo, mas com propriedades extrínsecas completamente diferentes, implicando outras leis naturais. Em termos mais seculares, esta mesma tese poderia ser enunciada do seguinte modo: propriedades intrínsecas são irreduzíveis às extrínsecas, pois há mundos possíveis nos quais substâncias com as mesmas propriedades intrínsecas que as do nosso mundo relacionam-se segundo leis causais completamente diferentes⁷⁴.

Respaldada por essa apresentação da tese da Irreduzibilidade, Langton pretende poder justificar a inferência da Receptividade à Humildade, respondendo assim a crítica de Strawson. Assim, segundo ela:

Nós temos um argumento para a ‘premissa complexa fundamental e não argumentada da *Crítica*’. Se não é através de suas próprias propriedades intrínsecas que uma substância tem o poder de determinar coisas outras que ela mesma, então se nós somos afetados por substâncias, não é através das propriedades intrínsecas de uma substância que somos afetados. E se nós podemos conhecer apenas o que nos afeta, então não podemos conhecer as propriedades intrínsecas das substâncias. Humildade segue-se da Receptividade, dada a Irreduzibilidade. (LANGTON, 2001, pp. 126-127)

Este, como já assinali, era o passo que faltava para fornecer uma solução completa ao problema da afecção: a justificação da tese segundo a qual poderes causais não são propriedades intrínsecas. Juntando-se todas as peças, temos o seguinte: a tese da Receptividade afirma que a sensibilidade só fornece contato com aquilo que nos afeta causalmente; a tese da Irreduzibilidade afirma que propriedades intrínsecas são irreduzíveis às extrínsecas, e estas são as únicas que podem nos afetar; sendo assim, só temos acesso às propriedades extrínsecas das coisas, e não podemos conhecê-las “como são em si mesmas” (i.e., como são intrinsecamente — a tese da Humildade), mas podemos saber que estas coisas nos afetam, salvaguardando assim o realismo de nossa experiência.

⁷²(LANGTON, 2001, p. 118).

⁷³Ou ainda, nesta mesma passagem, “uma propriedade é intrínseca apenas no caso em que é compatível com isolamento (*loneliness*) e ausência de leis (*lawlessness*)” (LANGTON, 2001, p. 119).

⁷⁴A própria Langton fornece uma ilustração para essa “leitura secularizada”, num outro contexto, afirmando que, para Kant, “é logicamente possível haver um mundo no qual seres humanos — exatamente como nós no que toca às propriedades intrínsecas — possam atravessar paredes sólidas” (LANGTON, 2001, p. 175). De fato, segundo ela, Kant teria sido “o primeiro a extrair esta conclusão” (id.ibid).

2.2.3 “Metafísica robusta” ou “idealismo empírico”?

Apesar de esta ser uma solução bastante engenhosa para o problema da afecção, o argumento de Langton para estabelecê-la tem alguns pontos fracos, que eu gostaria de assinalar brevemente na seqüência. Além disso, também tentarei mostrar que sua interpretação compartilha da mesma atitude problemática apresentada anteriormente, na análise da interpretação de Allison — esta de transferir para a análise filosófica da experiência uma imagem ou modelo derivado da consideração da situação perceptual empírica (muito embora as características da situação empírica a partir das quais cada um desses autores organiza sua argumentação sejam, sob um certo aspecto, distintas).

A primeira dificuldade da posição de Langton à qual gostaria de chamar atenção é bastante geral, e diz respeito a algumas opções exegéticas suas das quais não terei condições de tratar com maior detalhe aqui, muito embora conectem-se intimamente com os demais problemas que apresentarei a seguir. Primeiramente, parece-me sintomático de sua incompreensão do peso da “revolução copernicana” o fato de que seu argumento baseia-se demasiadamente em obras pré-críticas, cujo contexto, como se sabe, está muito distante desse e de muitos outros aspectos importantes da filosofia crítica. Ligada com essa atitude está uma outra, a meu ver ainda mais impressionante, e responsável por uma confluência muito mal argumentada em sua análise entre o que ela chama de “propriedades dinâmicas”, ou seja, forças, poderes causais, das substâncias, e suas propriedades espaço-temporais. Tal atitude é expressa em várias afirmações de Langton, como por exemplo esta, extraída da Introdução de seu livro, segundo a qual “os argumentos da Estética e da Analítica receberão pouca atenção [...] uma vez que, não obstante sua importância, eles são *separáveis* da conclusão sobre nossa ignorância [das coisas em si]”⁷⁵.

⁷⁵(LANGTON, 2001, p. 3; ênfase adicionada). Langton retoma essa mesma afirmação na seqüência, por exemplo, quando contrapõe sua ênfase na questão da irredutibilidade aplicada às propriedades *causais* das substâncias, à ênfase de Buroker nas propriedades *espaciais*. Nesse contexto ela afirma sem maiores precauções: “dou muito pouca atenção às concepções de Kant sobre o espaço, a razão disso sendo que eu acredito que Kant endossaria a Humildade não importando quais fossem suas crenças sobre o espaço” (LANGTON, 2001, p. 102). Nesse mesmo espírito, mais para o final de seu livro, quando trata de defender sua interpretação do que seria o “realismo científico” de Kant, ela ainda diz o seguinte: “a principal razão para o foco geral na força, ao invés do espaço, é que eu acredito que as visões de Kant sobre força, antes que sobre espaço, fornecem a chave para compreender porque ele pensa que não temos conhecimento das coisas como elas são nelas mesmas” (LANGTON, 2001, p. 167). Apenas para fazer um contraste, compare-se as afirmações anteriores de Langton com esta (com a qual concordo), que comparece a título de conclusão da análise de Torretti: “Assinalamos como fundamento da filosofia crítica de Kant a doutrina da idealidade transcendental do espaço e do tempo [...]” (TORRETTI, 1980, p. 489) (na seqüência dessa passagem Torretti ainda esclarece que “a idealidade transcendental do espaço e do tempo significa que essas formas universais de todos os objetos da experiência não são, contudo, e nem podem ser, formas de entes que existam por si mesmos”).

Na verdade absolutamente *nenhuma atenção* será dada aos argumentos da *Estética* na análise apresentada por Langton, o que, mais uma vez, leva a crer que sua interpretação, assim como a de Allison que analisamos anteriormente, não é capaz de contemplar este aspecto absolutamente fundamental do idealismo transcendental, que é o do papel do *sujeito* (ou de suas *formas*, as formas de suas faculdades cognitivas, sensibilidade e entendimento) na constituição do “objeto” do conhecimento⁷⁶.

Ainda que essa primeira dificuldade pudesse ser sanada⁷⁷, há um problema adicional com a tese — que Langton simplesmente supõe, sem se preocupar em argumentar — de que a análise kantiana da sensibilidade como uma *receptividade* implica a adoção de uma “teoria causal do conhecimento”⁷⁸. Essa é uma leitura francamente empirista do texto de Kant, dificilmente autorizável do ponto de vista doutrinal⁷⁹. Obviamente, deve-se conceder em favor de Langton que a *forma de expressão* desse autor sugere fortemente uma análise causal, nos moldes sugeridos por ela. Contudo, ao menos até prova em contrário — que, torno a assinalar, Langton não apresentou, mas antes supôs — é possível que este

⁷⁶Talvez pudéssemos mesmo afirmar, justificados pela lógica dessa autora ao criticar Allison (LANGTON, 2001, cf. p. 10), que sua frontal discordância em relação à “atitude kantiana” com respeito ao papel do espaço e do tempo para o estabelecimento do idealismo transcendental constituiria uma “razão suficiente para rejeitar” sua interpretação.

⁷⁷De fato, ao final do capítulo destinado a estabelecer a tese da Irredutibilidade, Langton apresenta alguns textos adicionais, que, segundo ela, mostrariam que o Kant maduro continua a sustentar a mesma opinião — segundo a qual os argumentos acerca do espaço e do tempo não são relevantes para, e são mesmo “separáveis” do, estabelecimento do idealismo transcendental. Contudo, é fácil detectar na análise destas passagens a mesma confusão apontada acima — esta entre “propriedades dinâmicas” e espaço-temporais das substâncias. Além do mais, o que parece pesar mais em sua análise não é a certeza da manutenção da tese da Irredutibilidade, mas simplesmente sua eficácia para solucionar dificuldades de interpretação da filosofia madura de Kant — dificuldades estas que poderiam ser melhor solucionadas, parece-me, procedendo a uma análise mais cuidadosa do papel do sujeito e suas formas no contexto pós-revolução copernicana. A seguinte passagem exemplifica claramente essa atitude de Langton:

O argumento da *Nova Dilucidatio* é o mais cuidadoso e detalhado argumento kantiano para a Irredutibilidade que eu conheço. Uma razão importante para pensar que este é o pano de fundo da filosofia madura de Kant é que isso daria sentido a alguns dos aspectos de outro modo mais problemáticos de sua filosofia. Isso fornece uma explicação, e justificação, para a premissa não argumentada da *Crítica*. Isso mostra porque Kant insiste que existem coisas nelas mesmas, e que nós não podemos conhecê-las como elas são nelas mesmas. Isso remove o problema da afecção, como eu argumentei no Capítulo 1, e ao mesmo tempo faz justiça ao Kant metafísico que, ao advogar a Humildade, acredita que estamos deste modo perdendo algo. (LANGTON, 2001, pp.131-132).

⁷⁸A expressão é da própria autora — cf. (LANGTON, 2001, p. 45).

⁷⁹De fato, como pretendo mostrar na seqüência (cf. especialmente cap. 4), Kant explicitamente nega a relevância de qualquer consideração causal para a justificação do acordo entre a representação e seu objeto na passagem da posição pré-crítica à posição crítica.

seja *apenas* um modo expressão.

Além dessas dificuldades iniciais, há uma última, que não apenas me parece muito mais desastrosa para a interpretação de Langton, tendo em vista suas próprias exigências, mas também parece estar na origem daquelas primeiras. Como vimos, uma das pretensões de sua leitura metafísica era oferecer uma alternativa à interpretação de Allison, a qual parecia tornar a necessidade do apelo às “coisas nelas mesmas” e à afecção uma mera necessidade metodológica “anódina”. Mas a suspeita que fica ao final desta análise é que, não obstante sua roupagem metafísica, a interpretação de Langton acaba enfrentando uma dificuldade em tudo análoga à de Allison.

Para justificar essa suspeita cabe perguntar, antes de qualquer outra coisa, qual é exatamente o *rationale* alternativo oferecido por ela para a necessidade das “coisas em si mesmas”, e da afecção. A resposta mais plausível, parece-me, seria a seguinte: ao invés de uma necessidade analítica, derivada de uma reflexão metodológica acerca das condições conceituais do conhecimento, o apelo de Kant à afecção estaria fundamentado na (venerável) tese metafísica segundo a qual não podem existir “acidentes” (ou, na linguagem de Langton, “propriedades extrínsecas”) sem uma “substância” que lhes sirva de “suporte ontológico”.

Entretanto — e aqui entrará em cena o mesmo tipo de consideração feita anteriormente, em relação à indefinição presente na interpretação de Allison — ainda que esse seja o candidato mais plausível ao alcance de Langton para cumprir a função de *rationale* último para a necessidade da afecção, e, assim, do “realismo” de nossa experiência, dada a roupagem metafísica de sua interpretação, não parece que ele seja o único candidato possível, e nem muito menos o seu candidato preferido. Na verdade, há aspectos dessa interpretação que apontam para um outro, não menos problemático do ponto de vista kantiano, mas que é o principal atrativo das teorias causais da percepção — a saber, a tese de que, estando de posse de um *efeito* dos objetos (neste caso, propriedades extrínsecas das substâncias) sobre nossa sensibilidade, podemos legitimamente inferir uma *causa* (i.e., neste caso, suas propriedades intrínsecas).

Aqui, mais uma vez, cabe salientar que a *forma de expressão* de Kant sugere fortemente esse tipo de análise. Há, contudo, pelo menos uma boa razão textual para crer que se trate *apenas* de uma forma de expressão. Refiro-me ao lembrete, apresentado por este último em alguns contextos⁸⁰, indicando uma inevitável e desastrosa dificuldade que uma posição nos moldes daquela apresentada acima, em termos de uma teoria causal da

⁸⁰Cf. especialmente A369 ss., A491/B519 ss. Tratarei dessas passagens na seqüência (cf. cap. 4).

percepção, teria de enfrentar: a impossibilidade de fornecer uma garantia *a priori* para o sucesso dessa “inferência” que parte dos efeitos sobre nossa sensibilidade (sejam eles “dados subjetivos”, “idéias”, “representações”, ou qualquer outra coisa), e visa os objetos “externos” que seriam suas causas. Essa é justamente a dificuldade característica da posição que Kant denomina de “idealismo empírico”, e há boas razões para crer que a posição de Langton (assim como qualquer outra teoria causal da percepção⁸¹) se aproxime perigosamente de colapsar nesse tipo de idealismo.

Se for assim, então devemos concluir que ou a interpretação de Langton não reflete os reais interesses da explicação kantiana da experiência, ou então, contra os constantes avisos do próprio Kant, que essa explicação colapsaria, no fim das contas, num idealismo empírico⁸². Para fornecer maior sustentação a esse diagnóstico, há ainda um ponto final da interpretação de Langton ao qual gostaria de chamar atenção — ponto este que introduz uma importante semelhança, bem como uma importante diferença, em relação à interpretação de Allison. A semelhança encontra-se no fato de que, assim como este último, Langton também parece adotar um modelo ou imagem para explicar a relação cognitiva que reflete certas características da situação perceptual *empírica*. Como assinalei acima, a principal característica extraída dessa situação, e transferida para a análise filosófica, é, simplesmente, a de que nela sujeito e objeto estão *separados* um do outro. Mas no que toca aos demais detalhes dessa imagem, pode haver uma diferença importante, e é justamente na escolha das demais características que deverão compô-la que irão diferir as análises dos autores que estamos analisando: assim, enquanto que Allison parece concebê-la nos moldes do “realista ingênuo”, para quem os objetos “imediatos” da percepção seriam os próprios “objetos materiais”, Langton parece preferir a concepção do “realista científico” esboçada anteriormente⁸³, cuja tese característica é a de que só teríamos acesso imediato a certos “dados” subjetivos, sendo que a relação com o próprio objeto “externo” teria que ser, de algum modo, construída ou inferida a partir desses dados⁸⁴.

⁸¹Embora não ligue sua análise em momento algum com a posição de Kant, John Hyman alcança conclusões muito similares a esta acusação de “idealismo empírico” em sua crítica às versões contemporâneas da teoria causal da percepção — cf (HYMAN, 1992, 1993, 1994a, 1994b, 1999). Cabe salientar que não estou defendendo aqui que a teoria causal seja a *única* posição visada pelo lembrete de Kant, ao tratar das conseqüências “idealistas empíricas” de um “realismo transcendental”; basta que esse seja um dentre os vários casos possíveis.

⁸²Alguém neste ponto talvez quisesse objetar que a análise precedente não foi suficiente para mostrar, de modo definitivo, que a posição de Langton depende essencialmente do apelo a uma “inferência causal”. Contudo, do mesmo modo que ocorreu quando apresentei meu balanço da posição de Allison, cabe deixar claro que o interesse aqui não é tanto esse, mas antes, e simplesmente, o de assinalar a influência de um *modelo* de explicação da experiência, o qual nunca é explicitamente apresentado como *parte* do argumento, mas que explica muitas das suposições tomadas por “óbvias” ou não-problemáticas, antes mesmo de se passar à análise do próprio *texto* kantiano.

⁸³Cf. n. 30.

⁸⁴Na verdade, uma outra diferença importante dessa interpretação de Langton em relação à de Allison

Se a análise desta seção estiver correta, então pode-se dizer de Langton o mesmo que foi dito anteriormente de Allison — a saber, primeiramente, que ela é levada a defender uma posição um tanto paradoxal acerca da necessidade das coisas nelas mesmas e da afecção, sustentando-a, em um extremo, por uma quase que estipulação metafísica muito geral (a de que propriedades extrínsecas exigem um suporte substancial composto de propriedades intrínsecas) e, em outro extremo, por uma questionável e pouco argumentada teoria causal da percepção. Um dos elementos que tentei salientar como dando expressão aos problemas por trás dessa análise é o quase que total desrespeito àquilo que, para Kant, parece caracterizar o próprio âmago do idealismo transcendental — a saber, o papel das formas *a priori* do sujeito na constituição do “objeto” da experiência. Esse desrespeito, parece-me, põe em risco a compreensão do próprio caráter *idealista** do idealismo transcendental, e não pode derivar de outra fonte que não o temor de jogar essa posição na lata do lixo do “subjetivismo”, uma vez que não se é capaz de conceber um outro modo de explicar o discurso “subjetivista” de Kant senão pensando na situação perceptual empírica, na qual, *obviamente*, sujeito e objeto são “externos” um ao outro.

Nada mais natural, contudo, do que esperar que um filósofo explicitamente envolvido em promover uma “revolução” na metafísica possa ter sido suficientemente inovador para colocar em questão a aceitação de certos pressupostos acerca de como conceber nossa relação cognitiva com os objetos na análise filosófica da experiência que a muitos devem ter parecido — e continuam parecendo até hoje — “óbvios”.

2.3 Um problema compartilhado

Para dar cabo à análise deste capítulo, gostaria de apresentar um breve resumo, com o qual pretendo deixar mais claro qual é o problema fundamental a meu ver compartilhado pelas interpretações de Allison e Langton. Como vimos, ambos supõem que o único modo de nos livrarmos das dificuldades impostas à “interpretação tradicional” da doutrina kantiana⁸⁵, especialmente no tocante à solução do problema da afecção, seria adotando o ponto de vista do “duplo-aspecto” em relação à distinção kantiana entre “coisas nelas mesmas” e “aparências”. No caso de Allison, isso significava ler essa distinção

é que a primeira é muito mais explícita do que este último no que toca à apresentação e defesa de seu modelo empírico preferido, fazendo questão de defender que “Kant dá menos importância para a imagem manifesta do que à imagem científica” do “reino fenomênico”, e, portanto, “endossa um forte realismo científico”, no qual a “distinção entre qualidades primárias / secundárias vale *dentro* do mundo fenomênico”, e, além disso, no qual os “objetos fenomênicos possuem as propriedades às vezes inobserváveis que a física lhes atribui [...] e não têm cores e sabores” (*sic.*) (LANGTON, 2001, cf. pp. 142–143).

⁸⁵Expressa paradigmaticamente pelo “trilema” de Vaihinger — cf. Apêndice A.

adverbialmente, i.e., como qualificando *dois modos de considerar os mesmos objetos* na reflexão transcendental; no caso de Langton, a distinção relevante se daria entre *dois conjuntos não sobrepostos de propriedades*, mas que seriam ambos conjuntos de propriedades *de uma e a mesma substância*.

Dada qualquer dessas leituras, a questão óbvia que cabe levantar, visando compreender o papel da afecção na doutrina kantiana, diz respeito à natureza da relação de “fundamentação” resultante (entre as “coisas nelas mesmas” e as “aparências”), e o *rationale* oferecido para a necessidade ou relevância de se postular essa relação na reflexão transcendental. Nesse sentido, Allison acena com uma necessidade metodológica: apenas pressupondo a afecção a partir dos objetos *qua* independentes de nossa sensibilidade, podemos dar conta de explicar como obtemos o próprio *conteúdo* de nosso conhecimento (uma vez que somos seres humanos finitos que não *produzem* esse objeto); já Langton trabalha com uma necessidade metafísica: propriedades extrínsecas ou relacionais exigem, ontologicamente, um suporte último, uma “*sub-stância*”, que deve ser constituída de propriedades intrínsecas, essenciais, i.e., que podem existir independentemente de sua relação com outras “*sub-stâncias*”.

À primeira vista, se levarmos a sério a afirmação de que a interpretação “duplo-aspecto” é a única alternativa viável em relação à problemática interpretação tradicional, “duplo-mundo”, então ficamos obrigados a optar por uma anódina suposição metodológica, ou uma robusta suposição metafísica, ambas as quais não são nem um pouco satisfatórias do ponto de vista “anti-cético”. Mas este, como já assinalai, não me parece ser o principal problema dessas posições. O que há de mais problemático é que ambas se aproximam bastante, cada uma a seu modo, de um modelo explicitamente vetado por Kant, pelo menos a partir de sua fase “crítica”: o modelo do “realismo transcendental”. Basicamente, a imagem que está por trás desse modelo de explicação do conhecimento humano, e que será posta em questão por Kant com sua “revolução copernicana”, é a de um sujeito *separado do*, mas *relacionado com*, o objeto; ora, uma vez que, segundo essa imagem, tais *relata* não são ligados “internamente”, faz-se necessário buscar uma garantia “externa” de acordo entre eles. Mas — e aqui vem uma observação fundamental para a presente discussão — segundo Kant, ou essa garantia é dogmaticamente assumida no ponto de partida da análise do conhecimento, o que caracterizaria a atitude das posições “realistas transcendentais” propriamente ditas, ou então ela poderia ser sempre posta em questão, por ser uma garantia *a posteriori*, e, portanto, não necessária, ocasionando assim os problemas das posições “idealistas empíricas”⁸⁶.

⁸⁶A respeito deste caráter “externo”, *a posteriori*, da relação entre a representação e o objeto, e a

Mas como isso se aplica às duas interpretações que analisamos anteriormente? Em primeiro lugar, há várias razões para crer que ambos os autores analisados aceitam, pelo menos tacitamente, o modelo “realista transcendental”. A primeira e mais óbvia razão deriva da atitude compartilhada por ambos de escamotear o *idealismo** de Kant, como que jogando-o embaixo do tapete — não negando-o explicitamente, devido ao interesse oficial de fidelidade ao texto, mas pelo menos suavizando-o, esvaziando-o de qualquer conteúdo “subjetivista”, denominando-o de “humildade epistêmica”⁸⁷.

Ligado com essa atitude — e esta é a segunda razão importante para descrever às análises de Allison e Langton como “realistas transcendentais” — está o fato de que ambos encontram enormes dificuldades ao tratar do papel do *sujeito* na constituição do “objeto” da experiência. Uma vez que o único modelo que esses autores encontram para conceber a relação entre “sujeito” e “objeto” é o que enfatiza um determinado aspecto (o da “separabilidade” ou “independência” entre esses *relata*) da situação perceptual empírica — o que, no caso de Allison, gera a posição filosófica que os filósofos costumam chamar de “realismo ordinário”, “ingênuo”, e, no caso de Langton, a do “realismo científico” — ambos acabam fazendo suas interpretações penderem entre dois resultados gerais igualmente problemáticos. Assim, parece-me, ou bem eles precisariam defender uma tese completamente não-kantiana acerca da natureza dos objetos com os quais entabulamos relações cognitivas, no nível de reflexão transcendental — no caso de Allison, esses objetos possuiriam a natureza de “objetos materiais” (i.e., os próprios objetos físicos, “pesados”); no caso de Langton, “dados sensíveis” (i.e., qualquer tipo de efeito causado por estímulos físicos derivados de nosso contato (causal) com os objetos “lá fora”) — ou, por outro lado, teriam que se socorrer numa suposição muito geral acerca da natureza do procedimento filosófico de Kant — pendendo, neste caso, entre os excessos de uma “anódina metodologia”, ou uma “robusta metafísica”.

Mas será mesmo que precisamos aceitar uma dessas opções, se quisermos nos livrar das dificuldades da “interpretação tradicional”? Na verdade, parece-me que tanto esta última interpretação, quanto as de Allison e Langton, partem da mesma pressuposição acerca da natureza de nossa relação cognitiva com os objetos, e por isso são levadas a enfrentar dificuldades semelhantes, no final das contas. A única possibilidade que entrevejo para fugir dessas dificuldades consiste em tentar um esforço ainda maior do que aquele empreendido pelos proponentes da interpretação “duplo-aspecto”, com vistas a fornecer uma

implicação *idealista empírica* que daí segue, cf. adiante, cap. 4, especialmente p. 115, e p. 119 ss.

⁸⁷Langton é mais explícita que Allison inclusive nesse ponto, e afirma logo no início de seu livro que sua interpretação irá atribuir a um “notório idealista uma posição que não é idealismo, nem anti-realismo de nenhum tipo, mas antes humildade epistêmica”, criando assim um “abismo entre o notório Kant idealista, e o Kant realista” que irá emergir na seqüência de sua análise (LANGTON, 2001, p. 6).

compreensão mais adequada dos resultados da revolução copernicana na análise filosófica da experiência. Para alcançar essa compreensão faz-se necessário, antes de qualquer outra coisa, uma libertação da influência do modelo empírico da relação sujeito-objeto. E essa não é uma tarefa fácil.

Visando dar um primeiro passo nessa direção, e para mostrar o quanto o modelo empírico pode influenciar numa análise filosófica, gostaria de analisar a interpretação de um autor explicitamente preocupado com a fidelidade ao contexto histórico de Kant, mas que, ao que tudo indica, assim como os precedentes, não foi capaz de se livrar de uma dicotomia muito antiga e arraigada no imaginário filosófico — esta que, no falar de Austin, divide os candidatos a “objetos imediatos da percepção” em “dados dos sentidos”, e “objetos materiais”⁸⁸.

⁸⁸(AUSTIN, 1993, cf. p. 9).

3 *Subjetivismo às avessas: o erro instrutivo de Aquila*

Passados mais de dois séculos de discussão e análise da obra de Kant, e a despeito do esforço empreendido por ele próprio em defesa de sua posição, o idealismo transcendental, contra as acusações de “solipsismo”¹, não é difícil encontrar intérpretes que ainda hoje avancem essa mesma acusação. Um dos motivos pelos quais penso que ela encontra terreno fértil para florescer hoje em dia, talvez mais do que em qualquer outra época, é o preconceito filosófico vigente contra o “subjetivismo moderno”, “cartesianismo”, ou como quer que se queira denominar esta mítica concepção de um sujeito imerso em seus estados de consciência, os quais estariam completamente isolados, ou, na melhor das hipóteses, apenas *indiretamente* ligados com os objetos “externos” e independentes da mente. Dado esse temor “anti-subjetivista”, duas parecem ser as atitudes mais comuns na análise das doutrinas filosóficas modernas: ou se afirma sem maiores escrúpulos sua *falsidade*², ou se tenta “resgatar” suas partes “sãs”, fazendo-as trabalhar em prol de causas filosóficas mais “dignas”, isolando-as da influência nefasta dessa “aberração” do subjetivismo³.

¹No capítulo 1 apresentei diferentes objeções que poderiam cair sob a descrição geral de “acusações de idealismo”, e assinali que Kant “defende-se” delas de diferentes maneiras, em diferentes contextos, e fazendo uso de argumentos distintos. A acusação específica à qual me refiro aqui, fazendo uso da expressão “solipsismo”, é aquela que, para fazer uso dos termos que o próprio Kant utiliza para descrevê-la, consiste “na afirmação de que não existe outro ser senão o pensante [sendo que] as demais coisas, que acreditamos perceber na intuição, seriam apenas representações nos seres pensantes, às quais não corresponderia, de fato, nenhum objeto fora deles” (KANT, 1984, p. 31).

²Exemplos dessa primeira atitude não faltam na literatura. Talvez a ilustração mais emblemática seja a apresentação de Anthony Kenny, num livro todo dedicado à tarefa de atacar “uma falsa concepção da mente, a concepção cartesiana” (KENNY, 1992, p. ix). Segundo esse autor, as principais idéias de Descartes “são tão concisamente apresentadas que poderiam ser escritas atrás de um cartão postal”, por meio de apenas duas frases, a saber, “o homem é uma mente pensante; a matéria é extensão em movimento” (id. *ibid.*). Assim como grande parte dos filósofos contemporâneos, Kenny não tem nenhuma dificuldade em afirmar que “[a]mbos os grandes princípios da filosofia de Descartes eram — como agora sabemos — falsos” (KENNY, 1992, p. 2). Para mais afirmações desse tipo, cf. (KENNY, 1984, p. 77 ss.); (HACKER, 1990, p. 15 ss.; p. 47; p. 91 ss.; p. 152 ss.; p. 472 ss.; p. 520 ss.); (AUNE, 1994, p. 279); (ANSCOMBE, 1994, p. 140 ss.); (STRAWSON, 1994, p. 211 ss.); (HURSTHOUSE, 2000, p. 105); (GLOCK, 1997, p. 218). Para análises mais refletidas, que exigem qualificações mesmo para atribuir essa concepção “dualista” e “subjetivista” a Descartes, cf. (LANDIM, 1994); (SORELL, 2001).

³Um exemplo famoso desse tipo de interpretação é a “reconstrução analítica” do argumento da *Crítica* proposta por Peter Strawson em *The Bounds of Sense*. Nessa influente obra Strawson inúmeras vezes

Aparentemente na contramão dessas duas atitudes está a dos intérpretes oficialmente interessados *apenas* em apresentar a posição *original* dos autores estudados, fundamentando sua análise num estudo aprofundado do contexto histórico e intelectual no qual se inserem uma determinada obra. É para estes últimos intérpretes, parece-me, que o contrabando de preconceitos filosóficos externos ao contexto histórico analisado oferece maior perigo, e são estas as análises que mais desencaminham o leitor. Afinal, sejam quais forem os problemas que possam derivar dos dois primeiros tipos de análise, não deixa de ser um mérito de seus proponentes o fato de apresentarem *explicitamente* o preconceito “anti-cartesiano” que assinaiei, e, por conseguinte, desconsiderarem conscientemente (ao menos nalguma medida) esse aspecto que poderia ser essencial para elucidar o pensamento original do autor estudado⁴. Isso no mínimo deixa os leitores de sobreaviso acerca do tipo de estudo que poderão encontrar, e o tipo de desacordo que poderão vir ter com seu autor. Essa possibilidade é eludida, contudo, por análises apresentadas em termos de “pura” exegese, mas que são guiadas tacitamente por interesses filosóficos próprios — em particular, este de escapar dos problemas de uma posição “subjetivista”, garantindo um contato com os “objetos externos”⁵.

Um exemplo marcante da influência desse preconceito numa análise que se pretende fiel ao contexto histórico da obra de Kant é fornecido pelo artigo de Richard Aquila, “*Is Sensation the Matter of Appearances?*”⁶. Oficialmente, a proposta desse artigo é elucidar uma tese específica e textualmente recorrente na obra de Kant, a saber, esta que lhe serve de título, segundo a qual a “sensação” (*Empfindung*) é a matéria da “aparência” (*Erscheinung*). Compartilhando do espírito geral da coletânea na qual foi publicada, a

acusar Kant de ter-se desencaminhado de seu argumento principal, devido à influência do “tema [*subject*] imaginário da psicologia transcendental” — “uma das aberrações às quais o modelo explicatório de Kant inevitavelmente o levou” (STRAWSON, 1968, p. 32). Partindo desse ponto de vista Strawson apresenta como diretriz metodológica fundamental para uma leitura “caridosa” da *Crítica* a necessidade de detectar a influência dessa “aberração” para poder desconsiderá-la, e assim resgatar o “argumento estritamente analítico” (id. *ibid.*) contido nessa obra.

⁴Strawson por exemplo deixa claro, logo no prefácio da referida obra, que ele não pretende desenvolver “um trabalho de erudição (*scholarship*) histórico-filosófica” da obra de Kant (STRAWSON, 1968, p. 11).

⁵No capítulo anterior (2) apresentei razões para incluir nessa última categoria as interpretações de Allison e Langton do idealismo transcendental, não obstante suas afirmações explícitas em contrário — Langton, por exemplo, afirma explicitamente que pretende apenas determinar “o que Kant ele mesmo disse efetivamente, ou o que ele quis dizer”, e não proceder a uma mera “reconstrução racional” de sua doutrina (LANGTON, 2001, p. 1). Allison é um pouco menos ingênuo, e afirma que com “uma pequena ajuda do intérprete simpático” (ALLISON, 1983, p. 3) seria possível *defender* a doutrina kantiana. Embora afirme simplesmente que pretende defendê-la como sendo correta, ou interessante, e, além disso, apresente uma sofisticada leitura metodológica do idealismo transcendental, penso que há boas pistas indicando que o real interesse dessa interpretação de Allison, ou o interesse mais profundo e menos oficial, é o de defender a doutrina kantiana como oferecendo uma maneira eficaz de garantir o aludido contato com os “objetos externos”, no sentido em que uma posição epistemológica como a dos autores empiristas britânicos do início do século XX pretendem oferecer.

⁶(AQUILA, 1982, pp. 11–29).

análise de Aquila para elucidar essa tese tratará de “integrar filologia e filosofia numa semântica filosófica”⁷, com o objetivo restrito de barrar uma inferência que, segundo ele, seria comumente extraída dessa tese por vários comentadores, a saber, a de que os “objetos imediatos” da percepção não passariam, para Kant, de meras “entidades subjetivas”⁸.

Não obstante o fato de apresentar seu objetivo oficial nessa roupagem histórico-exegética restrita, fica claro que o *leitmotiv* profundo da análise de Aquila é o desejo muito mais ambicioso de livrar o argumento de Kant da acusação geral de “subjetivismo”. A convicção à qual tentarei fornecer sustentação a seguir é que na própria apresentação desse objetivo pode-se perceber a influência de uma dicotomia filosófica que não apenas é estranha ao contexto histórico da obra de Kant, mas que talvez seja mesmo posta em questão pelo idealismo transcendental.

Para fornecer sustentação a esse diagnóstico, meu procedimento neste capítulo diferirá um pouco daquele apresentado no capítulo anterior. Naquele contexto, vale lembrar, apresentei um diagnóstico similar, ao que estou aqui propondo, com respeito às interpretações de Allison e Langton, e para tanto fiz uso dos termos em que o próprio *Kant* formula a dicotomia referida, i.e., nos termos da disputa entre “realismo transcendental” e “idealismo empírico”. No presente capítulo tentarei fundamentar esse diagnóstico partindo da formulação de J. L. Austin fornece em *Sense and Sensibilia*, para aquilo que me parece ser essencialmente *a mesma* dicotomia, embora expressa em termos correntes na análise *contemporânea* da percepção, na qual costuma-se dividir os candidatos a objetos “imediatos” da percepção em “objetos materiais” e “dados dos sentidos”.

A principal vantagem que espero obter ao traçar esse paralelo entre Austin e Kant⁹ será a indicação de uma razão importante para crer que a dicotomia que este último pretendeu dissolver com sua “revolução copernicana” ainda possa estar presente no imaginário filosófico contemporâneo, o que explicaria porque tal “revolução” em geral não é compreendida em sua radicalidade¹⁰.

⁷(AQUILA, 1982, p. 1).

⁸(AQUILA, 1982, p. 11).

⁹Nunca é demais salientar que essa é uma opção *metodológica*, e como tal não se pretende um aspecto *essencial* do argumento e do diagnóstico que apresentarei na seqüência. Além do mais, adiantando uma possível crítica, não importa para nada o fato de que Austin obviamente não concordaria com o paralelo que pretendo traçar entre sua análise e a de Kant. De fato, em vários contextos da obra que irei utilizar, Austin se posiciona explicitamente *contra* essa possibilidade, afirmando, por exemplo, que “a aparente sofisticação da doutrina ‘lingüística’ de Ayer [e, vale aqui assinalar, de grande parte dos demais autores contemporâneos] apóia-se por inteiro na velha ontologia de Berkeley e Kant da ‘multiplicidade sensível’” (AUSTIN, 1993, p. 84). Do fato de Austin *também* não fazer jus às teorias dos autores modernos em sua análise não se segue, penso eu, que não se possa utilizar elementos de sua posição, contrariamente às suas intenções, para estabelecer um ponto de interpretação que me parece *fiel* aos objetivos e intenções de um autor como Kant (cf. adiante, especialmente n. 17).

¹⁰É guiado por esse mesmo espírito, me parece, que Bencivenga afirma que “uma grande parte da

Visando esclarecer o conteúdo dessa dicotomia, e assinalar sua influência sobre o argumento de Aquila, dividirei a análise subsequente nos seguintes passos: primeiramente analisarei a caracterização e crítica de Austin à referida dicotomia (3.1); em seguida apresentarei as linhas gerais do argumento de Aquila, estabelecendo algumas convenções e restringindo um pouco o foco da investigação (3.2). Feita essa restrição, apresentarei a ação da dicotomia assinalada em (3.1) em duas frentes distintas desse argumento, a saber, no modo descuidado com o qual Aquila descreve o conteúdo da posição *contra* a qual ele pretende fornecer uma alternativa (3.3), e, além disso, no caráter obscuro de alguns pontos centrais de sua própria interpretação (3.4). Por fim, extrairei uma lição metodológica dessa análise para a interpretação de Kant (3.5), e apresentarei minha própria “especulação”, com a qual pretendo introduzir uma razão muito geral para suspeitar da atribuição desta dicotomia não apenas a este último, mas também aos demais filósofos modernos (3.6).

3.1 A análise de Austin

Um primeiro ponto que gostaria de salientar antes de passar à análise da crítica austiniana é sua pretensão de generalidade. Austin começa seu livro afirmando que irá “discutir algumas doutrinas conhecidas [...] acerca da percepção sensível”¹¹; apesar de seus alvos específicos serem autores contemporâneos, que escreveram em meados do séc. XX — tais como Ayer, Price e Warnock — Austin faz questão de salientar que as doutrinas que ele pretende atacar “remontam pelo menos a Heráclito”¹², ou ainda que “já eram bastante antigas no tempo de Platão”¹³. Sem precisar me comprometer com a correção histórica dessa afirmação, o ponto que me interessa salientar aqui é, simplesmente, que a análise de Austin visa atacar uma imagem muito geral, comum a várias doutrinas filosóficas, e é apenas a essa caracterização geral que eu gostaria de me ater. Austin apresenta essa caracterização na seguinte passagem:

A doutrina geral, enunciada na sua generalidade, apresenta-se assim: nós nunca vemos, ou, de outro modo, percebemos (ou “sentimos”), ou, de qualquer maneira, nunca percebemos ou sentimos *diretamente* objetos materiais (ou coisas materiais), mas somente dados dos sentidos (ou nossas próprias idéias, impressões, *sensa*, percepções sensíveis, perceptos, etc.). (AUSTIN, 1993, pp. 8-9).

filosofia contemporânea ainda pode estar precisando de sua revolução copernicana” (BENCIVENGA, 1987, p. 32). Analisarei alguns aspectos dessa “revolução” no próximo capítulo (4).

¹¹(AUSTIN, 1993, p. 7).

¹²(AUSTIN, 1993, *ibid.*).

¹³(AUSTIN, 1993, p. 8).

Tendo apresentado essa formulação geral, Austin oferece uma reflexão interessante a respeito de uma atitude dos defensores da doutrina que ele irá atacar:

Podemos muito bem desejar saber quão séria se pretende esta teoria, o quão estrita e literalmente os filósofos que a propuseram queriam que fossem interpretadas as suas palavras. Mas acho que, por ora, é melhor não nos preocuparmos com esta questão. Na verdade, não é nada fácil respondê-la, pois, por mais estranha que pareça a teoria, o fato é que nos dizem por vezes para não nos preocuparmos com ela — na realidade [segundo os autores que propõem esta teoria], ela nada mais faz do que expor aquilo em que sempre acreditamos. (AUSTIN, 1993, p. 9).

A importância dessa reflexão é que ela aponta para dois aspectos aparentemente corriqueiros e de somenos importância, mas que, de fato, se Austin estiver correto, estão essencialmente conectados à apresentação das teorias filosóficas que ele irá atacar. São eles: (i) o modo descuidado com que seus proponentes caracterizam teses e noções muito gerais dessa teoria — tais como o que *são* e o que *não são* “dados dos sentidos” e “objetos materiais”, o que significa “perceber *direta* ou *indiretamente* algo”, etc. — e (ii) sua pretensão de estarem simplesmente descrevendo *fatos*, e fatos nalguma medida *óbvios*, acerca da situação perceptual *empírica* — e, nesse sentido, “expor aquilo em que sempre acreditamos”.

Ao chamar atenção para essas duas atitudes dos defensores da teoria em pauta, Austin pretende incitar o leitor a resistir a esse primeiro lance, apresentado como se fosse trivial, mas que na verdade esconde o que ele caracteriza como “um ponto de vista *acadêmico*”¹⁴ ou “filosófico”¹⁵, caracterizado pelos abusos cometidos em relação a práticas linguísticas comuns, tais como “uma obsessão por umas poucas palavras, cujos usos são simplificados em excesso e não são realmente entendidos, cuidadosamente estudados ou corretamente descritos”, bem como a “uma obsessão com uns tantos “fatos” mal estudados (e quase sempre os mesmos)”, ou ainda à “simplificação excessiva, esquematização e constante repetição da mesma série de “exemplos” estéreis”¹⁶.

Não irei aqui me ater aos detalhes da caracterização fornecida por Austin para explicar a origem desses abusos filosóficos; basta para os presentes propósitos guardar seu lembrete de que não há nada de *trivial* nas teses gerais da teoria que ele está analisando, não obstante as afirmações explícitas em contrário de seus proponentes. A importância desse lembrete é melhor compreendida atentando-se à afirmação subsequente de Austin, na qual esclarece seus objetivos ao criticar essa teoria:

¹⁴(AUSTIN, 1993, p. 9).

¹⁵(AUSTIN, 1993, p. 10).

¹⁶(AUSTIN, 1993, pp. 9–10).

Assim, *não* vou — e que isto fique claro logo de início — sustentar que devamos ser “realistas”, isto é, abraçar a doutrina segundo a qual *realmente* percebemos coisas (ou objetos) materiais. Esta doutrina não seria menos acadêmica e errônea que a sua antítese. A questão “percebemos coisas materiais ou dados dos sentidos?” parece sem dúvida muito simples — *demasiado* simples — mas é totalmente enganosa (cf. a questão igualmente ampla e simplista de Tales — “De que é feito o mundo?”). Um dos pontos mais importantes a compreender é que esses dois termos, “dados dos sentidos” e “coisas materiais” alimentam-se um ao outro — o que é factício não é um dos termos do par, mas a própria antítese. Não existe *uma* espécie de coisa que nós percebemos, mas muitas espécies *diferentes*, cujo número pode ser reduzido (se é que pode) pela investigação científica, e não pela filosofia [...] (AUSTIN, 1993, pp. 10–11)¹⁷.

Temos aqui o elemento que faltava para completar o quadro que irei utilizar no diagnóstico dos problemas da interpretação de Aquila. Trata-se do fato de que, na opinião de Austin, tanto os que defendem os “dados dos sentidos”, quanto os que defendem os “objetos materiais”, como candidatos ao cargo de “objetos imediatos da percepção”, compartilham da aceitação tácita de uma mesma dicotomia *filosófica*, ou “acadêmica”, que é intrinsecamente problemática, porque muito mal caracterizada no tocante às suas teses e noções fundamentais. Minha convicção no tocante à análise de Aquila é que ele próprio não faz senão abraçar um dos lados dessa dicotomia (o do “objeto material”) ao criticar o outro (o dos “dados sensíveis”), como sendo a expressão correta das intenções de Kant ao defender a tese de que a “sensação é a matéria da aparência”. Se eu estiver certo em minha compreensão da posição kantiana, contudo, não é pensando na sensação como não possuindo a natureza de uma “entidade subjetiva” — do tipo “dato sensível” — que se faz jus ao *realismo** de Kant; o que é necessário é uma compreensão mais adequada da *subjetividade** presente em sua posição. Mas isso apenas à guisa de adiantamento.

¹⁷Adiantando alguns resultados, talvez o leitor que neste momento esteja indignado com o aparente anacronismo, ou, o que é pior, com o aparente *abismo* que há entre essas afirmações “anti-filosóficas” de Austin, e o projeto filosófico kantiano, possa compreender melhor onde quero chegar se lembrar que, mesmo para Kant, no nível *filosófico* (i.e., “transcendental”) de análise da experiência, tudo o que se pode afirmar que nos é dado é um mero *múltiplo*. Esse tipo de referência *técnica, abstrata*, a um mero “múltiplo”, talvez possa constituir, *contra* a afirmação explícita de Austin (cf. n. 9) um dispositivo que até mesmo este último poderia ter usado, legitimamente, dados seus próprios critérios, para proceder à crítica contra o intuito “reducionista” dos filósofos aos quais se contrapõe na passagem acima. Em outras palavras, não me parece haver nenhuma diferença *essencial*, no que toca ao aspecto sob consideração neste contexto, entre (i) o procedimento de Austin, que consiste em lembrar que há *inúmeras* coisas *distintas* que podemos perceber, e (ii) o procedimento de Kant, que consiste em inventar um termo técnico abstrato para referir-se a *todas* essas “coisas” (mais especificamente, a um determinado aspecto das mesmas, o aspecto “outro-que-eu” para fazer uso de uma expressão que será explicada adiante, cf. p. 193 ss.). Mas *há* sim uma diferença essencial entre os procedimentos (i) e (ii), por um lado, e, por outro, (iii) o dos filósofos criticados por Austin; a diferença em questão — segue uma especulação muito geral que não tentarei fundamentar aqui — está na consciência dos primeiros acerca da natureza do projeto *filosófico* como sendo completamente distinto e *infenso* a qualquer tipo de consideração acerca da situação perceptual *empírica*. (Retomo essa consideração adiante, cf. n. 58, e também na conclusão deste estudo).

Vejam os como isso se processa no argumento de Aquila.

3.2 O argumento de Aquila: preliminares

Para facilitar a exposição subsequente, será útil começar estabelecendo algumas convenções. Primeiramente, chamarei a tese kantiana segundo a qual a sensação é a matéria da aparência de “tese-K”. Como disse, o principal lance de Aquila no artigo que iremos analisar consiste numa tentativa de barrar a inferência que parte da tese-K e conclui que, para Kant, os objetos imediatos da percepção seriam meras “entidades subjetivas”. Chamarei essa inferência de “inferência-K”. Por fim, também será útil dar um nome às posições conflitantes nesse embate — i.e., a que pretende extrair a inferência-K, e a própria posição de Aquila, que nega essa inferência. Ainda que apenas provisoriamente, chamarei a primeira de “interpretação subjetivista”, e a última de “interpretação objetivista”.

Para barrar a inferência-K, e assim mostrar a incorreção da posição subjetivista, Aquila oferece uma análise que se constitui de dois momentos distintos, correspondendo às duas seções de seu artigo. Na primeira seção ele apresenta uma cuidadosa investigação gramatical — por vezes mesclada também com considerações de ordem conceitual — cujo objetivo é detectar e explicitar uma ambigüidade que, segundo ele, afetaria globalmente o uso de termos-chave da explicação da experiência contida na *Crítica*, dentre os quais constariam o próprio termo *Empfindung*, e os termos conectados “percepção” (*Wahrnehmung*) e “representação” (*Vorstellung*). Explorando tal ambigüidade, Aquila pretende fornecer sustentação à seguinte tese, que ele apresenta logo no início de seu artigo:

A opinião de Kant pode muito bem ser de que algo que ele chama *Empfindung* seja o material das aparências externas. Mas não é irrazoável supor que isso envolve um *uso* deste termo que é diferente daquele que permitiria a conclusão de que o material das aparências são certos tipos de “entidades subjetivas”, i.e., *nossas* sensações. Aquele uso diferiria do uso *oficial* de Kant, e seria, como irei sugerir na seção 2, um [uso] que é de fato novo com Kant. (AQUILA, 1982, pp. 11–12).

A análise apresentada por Aquila na primeira seção de seu artigo aponta convincentemente, parece-me, para a conclusão de que as passagens nas quais Kant trata da ligação entre *Empfindung* e *Erscheinung*, são “muito menos definidas, e muito mais ambíguas, do que as traduções tendem a mostrar”¹⁸. Entretanto, como indica a seqüência argumentativa de seu texto, a pretensão dessa análise inicial é simplesmente abrir um espaço para a *possibilidade* de uma interpretação alternativa, “objetivista”, da posição de Kant. Qual

¹⁸(AQUILA, 1982, p. 19).

seria exatamente o conteúdo de uma tal leitura, e quais seriam as razões filosóficas para aceitá-la, são questões que, *pace* Aquila, não podem ser respondidas apenas com uma análise gramatical acurada do texto de Kant. Para responder essas questões é necessário ainda um argumento que explique quais são “as *origens* desta ambigüidade em Kant”¹⁹. É isso que Aquila pretende fornecer na segunda seção de seu artigo, e é no desenvolvimento desse argumento que pretendo detectar a influência da dicotomia referida acima (3.1).

3.3 O alvo de Aquila: a interpretação “subjetivista”

O primeiro passo a ser dado visando estabelecer esse diagnóstico consiste em perguntar pelo conteúdo da posição *contra* a qual Aquila pretende fornecer uma alternativa — esta que, partindo da tese-K, inferiria que os objetos imediatos da percepção não passam de meras “entidades subjetivas”. Em outras palavras, a questão que gostaria de responder nesta seção é: o que exatamente Aquila está negando ao negar a inferência-K? Essa pode parecer uma questão fácil de responder, que nem mesmo mereceria muita atenção, mas as coisas não são assim tão simples. O fato é que o próprio Aquila não parece se importar muito em caracterizar a posição “subjetivista” contra a qual ele argumenta, pressupondo-a, no mais das vezes, como se fosse amplamente conhecida²⁰.

Um dos poucos momentos em que Aquila fornece elementos para uma tal caracterização é num curto parágrafo, ainda da primeira seção, no qual cita dois autores que teriam defendido algo neste sentido. O primeiro autor citado é T. E. Wilkerson. Este é acusado de sustentar uma leitura subjetivista da posição de Kant devido a uma compreensão equivocada de duas noções fundamentais de sua explicação, a saber, (i) a noção de “intuição”, que ele (Wilkerson) teria identificado incorretamente com a noção de “impressão sensível”, e (ii) a noção ligada de “forma” (espaço-temporal), que ele teria caracterizado como um tipo de “princípio de ordenamento, uma regra de organização ou relação entre as coisas”²¹. Disto Wilkerson concluiria que “os objetos imediatos de consciência

¹⁹(AQUILA, 1982, p. 19).

²⁰Neste ponto poder-se-ia objetar que o motivo pelo qual Aquila não precisaria se preocupar em fornecer uma caracterização detalhada dessa posição está no simples fato de que ela é amplamente conhecida no contexto em que ele escreve, o que o justificaria a pressupor um conhecimento prévio por parte de seu leitor. Cabe lembrar, entretanto, que é justamente contra este tipo de atitude, comum tanto aos *defensores* quanto aos *críticos* da “interpretação subjetivista”, que Austin argumenta. O problema, como vimos, está precisamente no fato de esses autores não dispensarem a devida atenção à caracterização de teses fundamentais e extremamente gerais da posição que defendem ou criticam — teses tais como o que *são* e o que *não são* “entidades subjetivas”. Assim, o que eu gostaria de sustentar como sendo a falha de Aquila é sua aceitação pouco refletida de um discurso e de um uso de categorias derivadas de uma teoria filosófica que talvez seja *intrinsecamente* mal-caracterizada — ao menos no que toca às suas teses gerais.

²¹(AQUILA, 1982, p. 17).

sensorial (*sensory awareness*) são apenas nossas próprias sensações, espacialmente organizadas”, e que, portanto, “o Idealismo Transcendental é essencialmente uma mistura de certas doutrinas racionalistas com o idealismo berkeleiano”²².

Isso é tudo no que toca à caracterização da posição de Wilkerson. O segundo autor apresentado é Jonathan Bennett. Sobre este último, Aquila afirma que, não obstante seu esforço para distinguir a posição de Kant da de Berkeley, ele também não teria colocado em questão “a afirmação de que, para Kant, os objetos imediatos da experiência sensorial são entidades mentais”²³. A diferença em relação à interpretação de Wilkerson seria expressa pela tese, característica de Bennett, segundo a qual os “objetos materiais” não seriam, para Kant, literalmente uma “coleção” de “entidades mentais”, mas antes uma “construção lógica” a partir de tais entidades.

Além dessas duas breves referências, a única indicação ulterior do que poderia ser a interpretação “subjetivista” em pauta é feita no contexto em que Aquila analisa a atitude de “alguns comentadores” em relação a passagens da *Crítica* nas quais Kant trata os próprios *objetos* como *Wahrnehmungen*, *Vorstellungen*, e *Anschauungen*, respectivamente. Mesmo nesta análise, contudo, Aquila não faz senão retomar as caracterizações apresentadas acima, como se pode perceber na sua seguinte observação:

Alguns comentadores supõem, é claro, que Kant quer dizer que os objetos em questão [estes que ele identifica com *Wahrnehmungen*, *Vorstellungen*, e *Anschauungen*] são apenas nossos próprios estados mentais, ou coleções de tais estados, ou algum tipo de “construção lógica” a partir deles; no mínimo dos mínimos, supõem eles, são nossos estados mentais que são os objetos imediatos da percepção na opinião de Kant. (AQUILA, 1982, p. 26).

A esta altura deve estar claro o quanto essa caracterização geral da posição “subjetivista” oferecida por Aquila assemelha-se àquela apresentada por Austin. A semelhança, cabe salientar, se dá em dois aspectos distintos, mas intimamente ligados: primeiro, no próprio *conteúdo* (vago) atribuído à posição “subjetivista”; segundo, na *atitude* (descuidada) com a qual tanto Aquila, quanto os autores referidos por Austin, apresentam esse conteúdo. Por trás dessa atitude, parece-me, encontra-se a influência daquela mesma dicotomia filosófica que, segundo Austin, tornaria certas teses e posições contemporâneas tão “óbvias” aos seus proponentes e críticos — afinal, pressupostos são justamente o tipo de coisa que nunca se questiona, nunca se põe em dúvida, e por isso mesmo, podem às vezes dar a impressão de tornar certas teses mais “claras” ou “óbvias”.

²²(AQUILA, 1982, id. *ibid.*).

²³(AQUILA, 1982, id. *ibid.*).

A impressão que fica da análise do texto de Aquila é justamente esta, de que o conteúdo da posição subjetivista contra a qual ele argumenta lhe parece *óbvio*. Claro que, para Aquila, a teoria em questão não é óbvia por “expor aquilo em que sempre acreditamos”, mas exatamente pelo motivo oposto — a saber, parafraseando Austin, por “expor aquilo em que *nunca* acreditamos”, ou, mais precisamente, aquilo em que *Kant* nunca teria acreditado. Ora, alguém poderia pensar que essa diferença opõe diametralmente a posição de Aquila àquela dos autores criticados por Austin. Entretanto, é justamente neste ponto que o jogo se inverte, e que a cogência da crítica austiniana se mostra com maior força — afinal, se Austin está certo, ambos os lados desta disputa “alimentam-se um ao outro”, e, mais do que isso, compartilham de uma mesma origem problemática.

Como já assinalei, minha convicção no tocante à análise de Aquila é que ele não faz senão defender um dos termos dessa dicotomia, ao criticar o outro. Com efeito, ao criticar a inferência-K, e, por conseguinte, a tese de que os “objetos imediatos da percepção” não passam de meras “entidades subjetivas”, Aquila claramente abraça a causa oposta, do “objeto material” — que em seu argumento costuma ser denominado apenas “objeto”²⁴, mas vem geralmente grifado para marcar que se trata do *objeto mesmo*, i.e., aquela coisa distinta de nossos “estados mentais”, que não é uma “entidade subjetiva”, como as que compareceriam no tratamento de Wilkerson ou Bennett, por exemplo. Nos termos de Austin, contudo, a diferença que há entre a leitura de Aquila e a destes últimos é a mesma que há entre posicionar Kant de um lado (o “realista direto”) ou de outro (o “idealista”, “subjetivista”, “realista indireto”) dessa dicotomia, sendo que em ambos os casos estar-se-ia mantendo-o preso à própria dicotomia.

Ainda que Kant possa ter cometido vários dos “vícios filosóficos” mencionados por Austin²⁵, há um motivo importante para pensar que ele não apenas não aceitou nenhum dos lados desta disputa — travada entre os adeptos dos “objetos materiais” e os adeptos dos “dados dos sentidos” como candidatos ao cargo de “objetos imediatos da percepção” — mas antes colocou a própria disputa em questão, ao criticar o debate que lhe pareceu estéril entre os defensores do “idealismo empírico” e do “realismo transcendental”²⁶. Isso,

²⁴Na verdade, a própria expressão “objetos materiais” ocorre uma vez no texto de Aquila (AQUILA, 1982, cf. p. 20), mas cabe deixar claro que não é com a expressão que devemos nos preocupar aqui, e sim com a concepção por trás do uso da mesma.

²⁵Cf. acima, p. 83.

²⁶Talvez valha a pena tentar deixar mais claro desde já, ainda que o faça esquematicamente, qual é meu ponto ao traçar o paralelo entre a crítica de Austin a esta dicotomia entre “objetos materiais” (OM) e “dados dos sentidos” (DS), e a distinção de Kant entre “realismo transcendental” (RT) e “idealismo empírico” (IE). Primeiramente, cabe lembrar que o principal resultado da crítica austiniana que me interessa assinalar é que DS/OM seriam dois lados de uma mesma moeda. E estas também me parecem ser as faces da moeda contra a qual Kant argumenta ao propor seu idealismo transcendental, e negar ao mesmo tempo RT/IE. Assim, basicamente, minha convicção é a de que todos estes sujeitos — os

de novo, à guisa de adiantamento. Por ora voltemos à análise do argumento de Aquila, visando fornecer maior sustentação à tese de que ele aceita a referida dicotomia, e a utiliza na análise da posição de Kant.

3.4 A “especulação” de Aquila

Voltando ao argumento de Aquila, vale lembrar que a pretensão da segunda seção de seu artigo é apresentar “alguma especulação concernindo às *origens* dessa ambigüidade”²⁷ (i.e., esta detectada na análise da primeira seção) no uso de Kant do termo *Empfindung*. A natureza dessa ambigüidade, e a tese que Aquila defenderá em relação à mesma, são apresentadas na seguinte passagem, que ocorre logo no início desta segunda seção:

partidários dos OM, DS, RT, IE — compartilham a suposição de um *modelo* para explicar nosso contato cognitivo com as coisas, no qual sujeito e objeto independem completamente um do outro; dada essa suposição, há dois raciocínios gerais possíveis para esses sujeitos, e negando-a temos o raciocínio de Kant. Apresento então um esboço desses três raciocínios:

(i) Raciocínio dos proponentes de (OM/RT):

1. objetos são coisas completamente independentes do sujeito; (suposição compartilhada)
2. só há cognição quando alcançamos um objeto; (tese geral e inquestionável)
3. nós *temos* contato com objetos que são coisas completamente independentes do sujeito; (tese otimista)
4. logo, é possível cognição (objetiva).

(ii) Raciocínio dos proponentes de (DS/IE):

1. objetos são coisas completamente independentes do sujeito; (suposição compartilhada)
2. só há cognição quando alcançamos um objeto; (tese geral e inquestionável)
3. nós *não temos* contato com objetos que são coisas completamente independentes do sujeito (mas apenas com DS, “idéias”, “entidades subjetivas”, etc.); (tese pessimista)
4. logo, *não* é possível cognição (objetiva).

(iii) Já para Kant, o raciocínio seria um pouco mais complicado:

1. objetos *não* são coisas completamente independentes do sujeito; (tese *idealista**)
 - 1.1 apenas a *matéria* dos objetos é completamente independente do sujeito;
 - 1.2 nós *temos* contato com a matéria dos objetos, através da afecção (tese *realista** de Kant);
 - 1.3 mas a matéria é completamente indeterminada;
2. só há cognição quando alcançamos um objeto; (tese geral e inquestionável)
 - 2.1 só alcançamos um *objeto* (e não apenas sua *matéria*) se determinarmos esta matéria através de nossas “formas” subjetivas;
3. nós podemos determinar esta matéria com nossas formas (cf. Estética e Analítica);
4. logo, é possível cognição (objetiva), mas
 - 4.1 esta não é uma cognição de uma coisa como ela é independentemente do sujeito determiná-la (como ela é determinada “em si mesma”).

Espero que isto deixe um pouco mais claro o que quero dizer quando afirmo que a dicotomia em questão é “estranha ao contexto histórico da obra de Kant” (cf. p. 81): ela só nasce dado o modelo compartilhado em (i) e (ii), mas não tem espaço dado o “subjetivismo metodológico” em (iii), que “une” sujeito e objeto (mais precisamente, um determinado *aspecto* desse objeto, o formal) ainda no ponto de partida da análise.

²⁷(AQUILA, 1982, p. 19).

Há razão no pensamento de Kant tanto a favor quanto contra um uso do termo *Empfindung* fazendo referência a um objeto da percepção sensível (ou um aspecto *dos* objetos da percepção sensível). Há razão, isto é, tanto a favor quanto contra o uso de Kant do termo [*Empfindung*] fazendo referência a “qualidades sensíveis” dos objetos, à parte de sua forma espacial. Fazer isso, obviamente, seria usar um único termo para referir tanto a um aspecto de um estado da consciência sensorial quanto a um aspecto do *objeto* de tal estado. (AQUILA, 1982, p. 19).

Apesar de ser um tanto redundante, essa passagem indica inequivocamente a pretensão de Aquila de distinguir entre um uso que poderíamos chamar de “subjetivo” do termo *Empfindung*, e um outro uso deste termo que ele mesmo denomina eventualmente de “objetivo”²⁸. Este último é o que deveria dar conta do contato imediato da cognição com os *objetos*, e, uma vez identificado na obra de Kant, livrá-lo da acusação de “subjetivismo”. Fazendo uso de uma forma de expressão anterior de Aquila, pode-se dizer que sua pretensão nessa segunda seção, ao identificar as origens desse uso “objetivo” do termo “sensação”, será fornecer sustentação à suspeita apresentada na primeira seção, segundo a qual “a sensação é um ingrediente das aparências, e não apenas em nossa percepção *das mesmas*”²⁹, ou ainda, “que *aquilo que é* ‘sensação’ no *fenômeno* não é exatamente a mesma coisa que aquilo que chamamos de ‘sensação’ como um estado de *nós mesmos*”³⁰.

Para provar seu ponto, Aquila fornece vários argumentos conectados, com os quais tenta mostrar que a inovação de Kant no uso do termo *Empfindung* seria fruto da extensão do uso corrente, tanto na linguagem cotidiana quanto na linguagem técnico-filosófica de seu tempo, do termo mais geral *Vorstellung* — ou o equivalente em outras línguas. Segundo Aquila, este termo (*Vorstellung*) seria usado “para se referir tanto ao ato pelo qual um objeto é apresentado à consciência, quanto ao *objeto* assim apresentado”³¹. Para provar isso ele recorre a alguns exemplos concretos de autores que usam ou mesmo definem³² este termo do modo que ele identificou. O exemplo mais importante, e mais detidamente analisado, é extraído de uma passagem do prefácio das *Meditações*, na qual Descartes

²⁸(AQUILA, 1982, p. 20).

²⁹(AQUILA, 1982, p. 12).

³⁰(AQUILA, 1982, p. 13).

³¹(AQUILA, 1982, p. 19).

³²O primeiro exemplo apresentado por Aquila é a definição de Adelung do termo *Vorstellung*, na qual ele apresentaria dois usos para este termo, contidos nas expressões (1) *Die Handlung des vorstellens* e (2) *Was vorgestellt wird* (cf. p. 20). Um pouco adiante, Aquila faz uma importante qualificação a respeito desta definição, e afirma que a diferença que ele (Aquila) pretende estabelecer entre o *ato* de apresentação do objeto e o *objeto* ele mesmo poderia ser borrada pela definição de Adelung, na medida em que esta incluiria no uso “objetivo” do termo *Vorstellung* a referência a “imagens” e “idéias”, que não seriam tanto “*objetos* representados” mas antes “*nossas representações de objetos*” (cf. p. 21). Se a argumentação subsequente estiver correta, contudo, talvez não seja necessário acusar Adelung de “borrar” uma distinção; talvez a distinção é que esteja sendo mal traçada, e não consiga ser encaixada numa definição do uso efetivo destes termos.

distingue entre “idéia” tomada *materialmente*, i.e., “como um ato do meu entendimento”, e “idéia” tomada *objetivamente*, i.e., “como a coisa que é representada por este ato, a qual [...] nós não supomos existir fora do entendimento”³³.

Apesar da extensa análise fornecida por Aquila acerca do funcionamento dessa distinção em Descartes, não me parece que ele obtenha um resultado claro, principalmente no que toca à compreensão da noção cartesiana de “idéia tomada objetivamente”. Essa falta de clareza é especialmente marcante na discussão sobre a exigência, apresentada por Descartes na passagem citada acima, segundo a qual uma idéia “tomada objetivamente” é aquela que “não supomos que exista fora do entendimento”³⁴. Segundo Aquila “há duas coisas que Descartes poderia significar com essa exigência”, a saber: (1) que a idéia em questão deve ser um tipo de “objeto intencional [...] no sentido de Brentano” — i.e., um mero “correlato lingüístico” da idéia tomada materialmente; ou (2) que esta idéia deve ser compreendida segundo “a noção escolástica de atributos ou formas sendo “recebidas dentro” das faculdades cognitivas do sujeito”³⁵.

É intrigante que, logo depois de apresentar essas duas opções, e mostrar algumas reservas em relação à possibilidade, aventada na segunda, de uma herança escolástica da parte de Descartes, sem maiores esclarecimentos, Aquila conclui sua análise afirmando que “de qualquer modo” — i.e., seja a idéia tomada objetivamente interpretada como em (1) ou como em (2) — “nenhuma dessas interpretações exige literalmente que se *identifique* uma idéia “objetivamente considerada” com uma “materialmente considerada”; e acrescenta: “em ambos os casos estamos lidando com uma relação entre ato e objeto”³⁶. Ora, se isso não é uma explicação circular, então é difícil saber o que é. No mínimo ela é inócua, do modo como as noções relevantes são apresentadas. Afinal, qual é a relevância dessa distinção quando o “objeto” em questão é dito “não existir fora do entendimento”? Prestemos atenção àquela que poderia ser a resposta de Aquila a essa questão:

É importante observar, contudo, que na abordagem do objeto intencional [i.e., a interpretação (2)], pode-se tomar uma idéia (objetiva) como algo que não existe fora da, ou separada da, idéia material que a pretende [*intending it*]. Esse seria o sentido pelo qual um objeto intencional não é, pelo menos *qua* objeto intencional, nada separado da consciência do mesmo. Mas isso obviamente não significa dizer que o objeto é alguma entidade idêntica com a consciência do mesmo nem com algum aspecto dessa consciência. Pois não se trata de algo que, nele mesmo, seja tomado como uma entidade de qualquer maneira [*at all*]. Falar disso

³³(AQUILA, 1982, p. 21).

³⁴(AQUILA, 1982, *ibid.*).

³⁵(AQUILA, 1982, p. 22).

³⁶(AQUILA, 1982, *ibid.*).

é apenas falar sobre o fato de que certos tipos de atividades mentais são possíveis. Mas isso não o torna, literalmente, um aspecto da atividade mental. (AQUILA, 1982, pp. 22–23).

Ao chamar atenção para essa rápida análise da “intencionalidade” das “idéias objetivas” minha intenção é assinalar o fato de que Aquila parece antes *pressupor* uma distinção entre “ato” e “objeto”, do que tentar detectá-la na obra *de Descartes* (ou de qualquer outro autor moderno). Isso porque seu real interesse não parece ser o de compreender como esta distinção era feita por esses autores, mas antes e simplesmente aplicar uma distinção que *lhe* parece importante na discussão filosófica acerca da percepção — a saber, a velha distinção criticada por Austin entre “objetos materiais” e “dados dos sentidos”.

Claro que oficialmente não é assim que Aquila procede, e seu próximo passo na verdade consiste em mostrar que este tipo de distinção (entre um uso “objetivo” e um uso “subjetivo”), que ele toma como suficientemente estabelecida e esclarecida por sua análise no âmbito das noções intelectuais, também seria traçado na teoria escolástica no âmbito da própria “sensação”. Neste caso, segundo Aquila, o termo (“sensação”) poderia ser usado tanto para fazer referência à “recepção’ da forma sensível de algum objeto possível” quanto às “formas sensíveis assim recebidas”³⁷. Aquila apresenta essa distinção escolástica muito brevemente, apenas para fazer uma ponte com a crítica que teria sido apresentada por Descartes, e compartilhada pelo próprio Kant, ambos os quais teriam argumentado enfaticamente contra a noção de “uma recepção, dentro do percipiente, das formas sensíveis dos objetos”, substituindo-a por uma concepção da sensação como “no máximo um *efeito* de um objeto externo, e não uma relação cognitiva com ele”³⁸. Na medida em que essa concepção limita o âmbito do que pode ser dado passivamente na sensação, excluindo a “forma” dos objetos deste âmbito, caberia a seus proponentes — Descartes e Kant — apresentar uma explicação alternativa da constituição desta forma. E é justamente neste ponto, sugere Aquila, que ambos, até então de acordo contra os escolásticos, apresentariam concepções radicalmente distintas.

Para Descartes, o que precisaria ser adicionado à mera sensação para gerar esta forma seria uma “idéia” intelectual; já para Kant, fica um pouco difícil compreender o que, segundo Aquila, deveria cumprir este papel. A este respeito ele afirma, primeiramente, que “o ingrediente adicional, junto com a sensação envolvida, forma um estado representativo único, mas não um que seja um complexo de dois estados representativos *distintos*”³⁹; ou ainda, numa passagem que beira a completa circularidade, que

³⁷(AQUILA, 1982, p. 23).

³⁸(AQUILA, 1982, *ibid.*).

³⁹(AQUILA, 1982, *ibid.*).

[p]ara Kant, por outro lado, a apresentação da forma espacial na percepção sensível é dada *por meio da* sensação envolvida nela. É por meio daquela sensação, i.e., na medida em que ela exhibe a “forma” cognitiva apropriada. (AQUILA, 1982, pp. 23–24).

Na seqüência ele ainda tenta clarificar a análise, e para tanto retoma, primeiramente, o discurso acerca de “objetos intencionais” (sobre os quais ele muito pouco disse) e defende que esses, e não as “meras sensações”, ou mesmo essas “organizadas em formas espaciais”, seriam os “objetos imediatos da representação [...] e neste sentido aparências”⁴⁰. Similarmente obscura é a explicação que segue, na qual Aquila caracteriza a noção de “forma” das aparências como “quaisquer condições mínimas que devem ser exibidas por um estado sensorial, acima e além de um certo tipo padrão de relação causal (i.e., envolvendo órgãos sensíveis) com algum objeto, para que aquele estado constitua uma apresentação cognitivamente relevante da forma espacial”⁴¹, ou ainda que ela (essa forma) é constituída pelo “múltiplo das relações de afecção” somado a “um certo caráter *interno ao estado causado*”, “um tipo especial de *característica* cognitivamente relevante”, característica essa, afirma ele por fim, que “é o que Kant chama de “forma” intuicional do estado”⁴².

É exatamente neste pé que fica a discussão acerca da natureza das noções de “forma”, “objeto intencional”, “estado sensorial”, etc.. O intrigante é que, para Aquila, essa análise não apenas não parece circular ou inócua, mas deveria ter explicado “não apenas a rejeição de Kant, junto com Descartes, da explicação escolástica da percepção, mas também a conclusão que Descartes não compartilha, segundo a qual os únicos objetos de relações cognitivas genuínas são aparências”⁴³. Nada, a não ser a *pressuposição* da distinção pretendida por Aquila, poderia justificá-lo a pensar que sua análise tenha permitido esclarecer esse ponto. Mas ele então continua, e afirma, no início de um novo parágrafo:

Suponha então que essa [qual?] é a opinião de Kant. Se é, então podemos concluir que tanto há quanto não há um sentido no qual a “sensação” fornece o material das aparências. (AQUILA, 1982, p. 25)

É neste ponto, portanto, que Aquila finalmente fornecerá a resposta à questão que está no título de seu artigo, e é aqui que ele irá nos dizer qual é o papel próprio da “sensação” na teoria de Kant. Embora essa discussão pressuponha em grande medida os resultados anteriores — os quais tentei mostrar que são muito mal estabelecidos — ela tem ao menos o mérito de fugir dos círculos e manobras evasivas dos grifos e aspas, e apontar para uma tese mais clara e positiva. Esta tese é apresentada na seguinte passagem:

⁴⁰(AQUILA, 1982, p. 24).

⁴¹(AQUILA, 1982, *ibid.*).

⁴²(AQUILA, 1982, p. 25).

⁴³(AQUILA, 1982, p. 24).

Suponha que signifiquemos por “sensação” um certo tipo de estado interno, ou aspecto de um tal estado. Esta, obviamente, é parte da própria definição oficial de Kant deste termo. E era também o uso filosófico geral padrão desde Descartes. Agora, sensação, neste sentido, é na opinião de Kant um ingrediente em nossa representação sensorial das formas espaciais. É aquele aspecto de tal representação que explica que haja *visão* de tais formas, por exemplo, em contraste com um mero imaginar delas em um tipo de “intuição pura”. É o aspecto, em outras palavras, que explica que haja uma apresentação de um campo espacial preenchido com amarelo antes que, digamos, vermelho. Mas neste caso, podemos concluir, as sensações que são ingredientes de uma apresentação sensorial total representam, não apenas algum efeito interno dentro de nós, mas também um certo aspecto das aparências que se apresentam elas mesmas a nós, por exemplo, sua cor. (AQUILA, 1982, p. 25)

Nesta passagem fica um pouco mais claro, primeiramente, o que Aquila quer dizer com sua referência a um “estado representativo único”, a saber, que este é composto de dois *aspectos* com funções completamente distintas, mas que precisam necessariamente vir juntos para que se possa dizer deste estado que ele “representa” algo. Sobre o primeiro aspecto, este que deve conferir “forma” às aparências, volto a assinalar que Aquila *não* o explicou satisfatoriamente; entretanto, esta passagem pelo menos parece indicar algo interessante acerca do segundo aspecto, o aspecto material — este que “explica que haja *visão* [...] em contraste com um mero imaginar” ou “que haja uma apresentação de um campo espacial preenchido com amarelo antes que, digamos, vermelho”. O que é relevante acerca desse aspecto material da sensação é a função de garantir um espaço, na explicação kantiana da experiência, para expressar a convicção *realista** de Kant, cuja natureza Gerd Buchdahl apresenta com muita simplicidade ao dizer que, para ele (Kant) “experimentar não é inventar”⁴⁴.

Exatamente isso, e *apenas* isso, parece-me, é o que Kant quer dizer quando afirma que a sensação é a matéria das aparências. Entretanto, também me parece que esse resultado independe completamente daquilo que a Aquila parece ser o ponto essencial de sua leitura — a distinção entre dois usos do termo “sensação”, um “subjetivo”, e outro “objetivo”. Na próxima seção tentarei justificar a plausibilidade dessa afirmação.

3.5 Kant “realista”, e sem ambigüidades?

Antes de qualquer outra coisa, cabe deixar claro qual é o ponto exato no qual discordo da interpretação de Aquila. Para Aquila, vale lembrar, este uso que ele acabou de

⁴⁴(BUCHDAHL, 1992, p. 162). Isso é afirmado como conclusão de um argumento, do qual não irei tratar aqui, mas que será retomado ao final deste estudo, cf. seção 6.3.

apresentar é *um* dos *dois* usos deste ambíguo termo “sensação” — o uso que, como ele afirmou anteriormente, não é o “oficial” ou “definicional”, que é “novo com Kant”, e que permite barrar a inferência para a tese de que os objetos imediatos de nossa percepção seriam meras “entidades subjetivas”. A pergunta que eu gostaria de fazer aqui é: porque este não poderia ser o *único* (e unívoco) uso do termo sensação, e, mais do que isso, porque ele excluiria a conclusão de que os objetos imediatos de nossa percepção são “meras entidades subjetivas”? No final das contas, “aparências”, “objetos” (*qua* objetos_{ap}), não são espécies de “entidades subjetivas” para Kant? Por que, em outras palavras, Aquila insiste que seria uma “opinião muito não kantiana” (“*a very un-Kantian view*”) esta que afirma que “certas entidades (ou estados) que são modificações internas de nós mesmos estão *também* entre os objetos próprios da percepção sensível”⁴⁵? Porque não, ao invés de sobrecarregar a explicação de Kant com mais uma ambigüidade, tentar um esforço de compreensão do que significa exatamente para ele ser “interno”, ser “subjetivo” — em uma palavra (ou duas), ser (transcendentalmente) *ideal*?⁴⁶

A resposta a todas estas questões já foi dada acima, mas cabe retomá-la neste contexto: o motivo pelo qual a Aquila parece mais interessante separar os dois usos mencionados do termo “sensação” é que ele não consegue pensar em outras possibilidades senão aquelas fornecidas pela velha dicotomia entre “objetos materiais” e “dados dos sentidos” para explicar quais são os “objetos imediatos de nossa percepção sensível”. Uma vez que “sensações”, enquanto meros estados subjetivos, obviamente não podem ser “objetos materiais”, e, além disso, uma vez que Kant *afirma* que elas são de fato “estados subjetivos”, só resta a Aquila, para não acusar Kant de “subjetivista”, detectar uma ambigüidade, um “uso estendido” do termo, para marcar a ligação com o objeto “externo” ele mesmo⁴⁷.

⁴⁵(AQUILA, 1982, p. 27).

⁴⁶Perceba-se que estou ciente de que é justamente isso que Aquila *quer* explicar; o problema é que para fornecer essa explicação ele acaba *negando* aquela que me parece ser a lição mais fundamental da “revolução copernicana” de Kant — esta que faz da “objetividade” da experiência, *pelo menos em parte* (cf. esquema na n. 26), uma função “subjetiva”, i.e., imposta por um sujeito. O motivo pelo qual Aquila não consegue contemplar essa dimensão da explicação kantiana, me parece, é que o único modelo possível de “objetividade” que *ele* (Aquila) consegue conceber é o “realista transcendental” (para fazer uso dos termos de Kant), ou o da relação com os “objetos materiais” (para fazer uso dos termos de Austin). Como assinalai ao final do capítulo 1, o grande desafio apresentado pelo “problema da afecção” é justamente o de compatibilizar a dimensão “subjetiva”, “idealista”, da posição de Kant, com seus reiterados protestos contra as acusações de “solipsismo”. E embora não haja nenhum impedimento de princípio contra a estratégia que Aquila utiliza para fornecer essa compatibilização — que consiste em substituí-la por uma ambigüidade — parece-me mais sensato preferir uma explicação alternativa, que não acarrete tal ônus.

⁴⁷Cabe também notar, ainda que o faça aqui apenas de passagem, que essa conclusão “realista direta” de Aquila não é a única que se pode extrair, dada a aceitação da dicotomia apresentada acima. Béatrice Longuenesse, por exemplo, opta por uma conclusão “realista indireta”, partindo da *mesma imagem* que influencia a leitura de Aquila, na qual não há outra alternativa para explicar o que significaria para algum elemento da cognição ser “interno à representação”, senão as duas fornecidas pela dicotomia em pauta. Com efeito, segundo Longuenesse, esse caráter “interno” “poderia significar uma de duas coisas”:

Parece-me, contudo, que há boas razões para não pensar na teoria de Kant em termos dessa dicotomia, e ainda assim manter o resultado importante obtido por Aquila acerca do papel da sensação nesta teoria (o de mostrar que “experimental não é inventar”) excluindo assim a necessidade de apelar a uma ambigüidade para salvar o “realismo direto”⁴⁸. Primeiro, há razões gerais e altamente especulativas, que apresentarei na próxima seção, para pensar que o próprio par “sujeito-objeto”, como é compreendido contemporaneamente, não encontra paralelo no pensamento *filosófico* moderno. Segundo, e mais importante, há razões internas ao pensamento de Kant apontando para a importância fundamental que o abandono dessa dicotomia na análise filosófica acarretou para a própria formulação do “problema crítico”. Apresentarei essas razões no próximo capítulo.

3.6 Virando o jogo do “subjetivismo”

No artigo intitulado “*The Intentionality of Sensation*”, Elisabeth Anscombe trata da mesma questão que parece interessar a Aquila em sua análise de Kant, a saber, a

(1) O objeto agora considerado é um objeto independentemente existente, mas considerado “como” objeto-de-representação, isto é, “como” ele aparece a um sujeito cognitivo. O que eu aqui chamo de “internalização de um objeto de representação” poderia então significar simplesmente uma internalização do ponto de vista de sujeitos representantes (humanos). Tal interpretação seria simpática à interpretação e defesa de Allison do idealismo transcendental como uma elucidação de “condições epistêmicas”, isto é, de condições universais sob as quais a cognição de objetos é possível [...]; (2) O objeto agora considerado é *interno à representação (mental) ela mesma*: aparências são “meras representações”, isto é, correlatos *mentais* intencionais de nossas capacidades e atividades representacionais. Como a maior parte dos comentadores notaram, as expressões de Kant, quando ele fala, na *Crítica*, dos objetos da experiência, ou aparências, como opostos às coisas nelas mesmas, às vezes encorajam a primeira interpretação (mais notavelmente no prefácio B da *Crítica da Razão Pura*: veja-se Bxxvi–xxvii), às vezes a segunda (veja-se, por exemplo, A372–73, A491–92/519–20). Eu penso que a maior parte das evidências está a favor da segunda interpretação: objetos “como” objetos-de-representação são aparências “em nós”, ou como “objetos indeterminados da intuição empírica” ou como aparências além disso “determinadas sob conceitos” (fenômenos). Essa opinião não é incompatível, de fato, com as formulações do prefácio B citadas em favor da primeira interpretação: Kant pode dizer que exatamente as mesmas coisas que, “como” coisas nelas mesmas, existem fora de nós, nos aparecem apenas “como” aparências, *a saber, por meio de uma representação “em nós”*. Devemos então concluir que a concepção de Kant da percepção é realista indireta (coisas existem nelas mesmas fora de nós, mas nós as percebemos apenas por meio de um estado de consciência em nós) combinada com o que ele chama de um “idealismo formal”, a saber, a opinião de que o espaço e o tempo não são *nada além* de modos nos quais intuímos coisas, e nada fora de nosso modo de intuí-las. (LONGUENESSE, 1998, pp. 20–21; n. 9).

⁴⁸Ou defender uma leitura “realista indireta” como quer Longuenesse.

de determinar quais são os “objetos imediatos” da percepção. É neste artigo, também, que Anscombe introduz e explica a noção técnica de “objeto intencional”. Para tanto, ela começa fazendo interessantes observações sobre uma mudança ou inversão que teria ocorrido no significado dos termos “objeto” e “sujeito”. Ilustrando seu argumento com uma afirmação de Berkeley, suas observações iniciais a este respeito são as seguintes:

Berkeley chama as “cores com suas variações e diferentes proporções de luz e sombra” de objetos “próprios” e também “imediatos” da visão. Isso de sempre pareceu óbvio para todo mundo, tanto antes de Berkeley quanto a partir de seu tempo. Mas a concepção completa de Berkeley está hoje em descrédito. Dados dos sentidos, uma concepção completamente berkeleiana que recebeu este nome de Russell, tornaram-se objetos de ridículo e de desdenho entre muitos filósofos nos dias presentes. A palavra “objeto” que comparece na expressão “objeto de visão” sofreu certa inversão de significado na história da filosofia, e do mesmo modo a palavra conectada “sujeito”, embora as duas inversões não sejam historicamente ligadas. O sujeito costumava ser aquilo que uma proposição, digamos, fala sobre: a coisa ela mesma como se dá na realidade[...]; objetos por outro lado sempre foram antes objetos *de-*. Objetos de desejo, objetos de pensamento, não são objetos no sentido comum moderno [i.e., atual], não são coisas individuais, tais como *os objetos encontrados nos bolsos do homem acusado*.(ANSCOMBE, 1979, p.3)

É um pouco difícil saber se a própria Anscombe estaria disposta a sustentar que esta inversão de significado seria responsável por mal-entendidos das análises contemporâneas de clássicos como Berkeley e mesmo Descartes, que ela cita na seqüência. Essa passagem parece sugerir o contrário, mas cabe deixar claro, assim como fiz no tocante à apropriação da análise de Austin para meus próprios fins, que não preciso me comprometer com a atribuição deste o ponto de vista à própria Anscombe; minha pretensão é simplesmente utilizar sua análise como ferramenta para minha própria especulação. Dito isso, cabe então tentar compreender qual é seu ponto, antes de tentar fazer uso dele.

Como Anscombe deixa claro na seqüência, o principal objetivo de sua análise, ao assinalar essa mudança no significado do termo “objeto”, é evitar uma confusão que ocorreria no uso corrente (atual) deste termo. Ela apresenta esta confusão assim: primeiro, retomando o resultado da análise anterior, ela lembra que “antigamente, se algo era chamado de objeto, então poder-se-ia levantar a questão ‘objeto de que?’”⁴⁹; hoje em dia, contudo, essa questão não teria mais espaço, ao menos no mais das vezes, pois quando se fala, por exemplo, sobre o objeto que está agora à minha frente, não parece fazer nenhum sentido perguntar “objeto de que?”. Mas o uso tradicional ainda ocorreria em construções nas quais se fala explicitamente de “objeto de desejo” ou “objeto de crença”, etc.

⁴⁹(ANSCOMBE, 1979, *ibid.*).

Pode muito bem ocorrer, contudo, que em algumas ocasiões alguém queira afirmar algo do tipo “o objeto de desejo, ou o objeto desejado, não precisa existir”; neste caso, lembra Anscombe, esta pessoa estaria “obviamente mudando de um uso da palavra ‘objeto’ a outro”⁵⁰ — ou seja, ela estaria abandonando o uso tradicional, no qual não faria nenhum sentido dizer que algo *é* um objeto, mas não existe, para fazer um outro uso, que é o mais comum hoje em dia, e é similar ao que ocorre em frases como “os objetos encontrados nos bolsos do acusado”. Tomado neste último sentido, é óbvio que alguém poderia afirmar que deseja um “objeto”, ainda que este não exista. E é para evitar confusões entre esses dois usos que Anscombe propõe o emprego da expressão técnica “objeto intencional” para tratar de objetos “no sentido antigo que ainda ocorre em ‘objeto de desejo’”⁵¹.

Deste ponto em diante a análise de Anscombe segue por outros caminhos, e por isso a deixarei de lado, para ficar apenas com o lembrete de que antigamente objetos sempre eram objetos *de*—, e, portanto, “objetos intencionais” neste sentido técnico de Anscombe⁵². Por ora gostaria de chamar atenção a uma importante extensão que Ian Hacking, em seu livro *Por que a Linguagem Interessa à Filosofia?*, propõe para essa sugestão de Anscombe⁵³. Analisando vários autores e argumentos específicos, junto com seus respectivos contextos históricos, Hacking obtém como resultado a tese de que teria ocorrido uma importante mudança na própria *imagem* que regula a concepção das relações entre *sujeito*, *pensamento* e *mundo*, e apresenta três fases distintas do pensamento filosófico que seriam guiadas por suas respectivas imagens — são elas (i) o “apogeu das idéias”, (ii) o “apogeu dos significados”, e (iii) o “apogeu das frases”. O primeiro, típico da filosofia moderna, e o último, típico da filosofia contemporânea, são os que me interessarão analisar aqui, junto com as diferenças e semelhanças que Hacking estabelece entre eles.

Deixando de lado todos os detalhes da argumentação de Hacking⁵⁴, penso ser sufi-

⁵⁰(ANSCOMBE, 1979, p. 4).

⁵¹(ANSCOMBE, 1979, *ibid.*).

⁵²Cabe notar neste ponto, ainda que o faça apenas de passagem, que o uso que o próprio Kant faz dos termos “*Gegenstand*” e “*Objekt*” na *Crítica* parece ser exatamente este, o qual exige sempre o tipo de complemento expresso pela pergunta “objeto de que?” — assim, embora eu não tente aqui citar passagens específicas, basta passar os olhos na *Crítica* para perceber que Kant sempre fala em “objetos de cognição”, “objetos dos sentidos”, “objetos de intuição”, “objetos de entendimento”, etc. E quando ele não quer falar de um “objeto *de*—”, mas antes daquilo que *para nós* hoje seriam “objetos”, coisas existentes independentemente da mente ou algo que o valha, costuma empregar “*Dingen*”, “*Sachen*”, etc.

⁵³Em certa medida, o que Hacking faz nesta obra é justamente aquilo que eu disse acima não ser claramente um objetivo da análise da própria Anscombe, ao detectar esta inversão no uso do termo “objeto”, a saber, utilizá-la como ferramenta para compreender a dificuldade encontrada por muitos intérpretes contemporâneos ao analisarem os clássicos modernos.

⁵⁴De fato, sua argumentação para desenvolver esse ponto é por demais complexa e ramificada para poder ser apresentada em detalhe aqui; além disso, seu alvo específico, como indica o título do livro, é apontar para a diferença que existe entre os tratamentos filosóficos moderno e contemporâneo da *linguagem* — com isso Hacking pretende poder explicar porque, e.g., a teoria moderna, e seu apelo à “doutrina das idéias”, “tomada literalmente, uma vez pareceu tão inevitável, e agora parece tão estranha, mas, mesmo

ciente para nossos propósitos apresentar apenas uma tese geral, que ele estabelece no final do livro, segundo a qual a filosofia moderna, o “apogeu das idéias”, e a filosofia contemporânea, o “apogeu das frases”, possuiriam uma *mesma estrutura*, mas *conteúdos diferentes*⁵⁵. Os exemplos escolhidos por ele para ilustrar essa idéia podem nos ajudar mais a compreendê-la do que qualquer esboço de análise. Tratam-se, na expressão do próprio Hacking, dos dois “excessos infinitos”⁵⁶ de cada um destes apogeus, a saber, o “Idealismo” de Berkeley e o “Lingualismo” de Wittgenstein no *Tractatus*. Segundo ele:

Paralelo ao idéia-lismo há um idealismo lingüístico ou língua-lismo, que torna lingüística toda a realidade. Wittgenstein disse em sua obra inicial que os limites da linguagem são os limites de seu mundo. Não conheço nenhum filósofo de renome que tenha defendido o língua-lismo extensamente, sustentando seriamente que toda a realidade é verbal. É claro que somente uma leitura exagerada de Berkeley nos faz atribuir até mesmo a ele a concepção de que toda realidade é ideal; assim, não é surpreendente se não conseguimos encontrar ninguém de estatura comparável que ostente o rótulo de lingualismo. Contudo, os sintomas de um língua-lismo incipiente são bastante comuns. (HACKING, 1999, p.178)⁵⁷

A comparação proposta por Hacking é relevante para nossos presentes propósitos por dois motivos principais: primeiro porque aponta para um aspecto essencial da “estrutura” ou “imagem” filosófica que seria compartilhada nos dois períodos analisados — a saber, o fato de que as “coisas” encontrar-se-iam, em ambos os casos, “dentro” da mente (ou da linguagem); segundo, porque sugere que em ambos os casos é possível uma “leitura exagerada”, que certamente distorceria o pensamento original de seus proponentes. Assim, se é verdade que não se pode dizer de Wittgenstein (nem mesmo do “segundo Wittgenstein”), que ele *literalmente* pensa que o mundo é constituído de frases (ou é apenas um conjunto de práticas lingüísticas), então, com o mesmo direito, os filósofos do período moderno poderiam não estar querendo dizer que o mundo é constituído *literalmente* de “idéias”,

assim, trata evidentemente de vários dos nossos problemas de uma maneira que muitos comentadores consideram ser semelhantes ao nosso próprio tratamento deles” (HACKING, 1999, p.20).

⁵⁵(HACKING, 1999, cf. p. 158).

⁵⁶(HACKING, 1999, p. 179).

⁵⁷Essa comparação também é apresentada numa passagem anterior, na qual Hacking afirma o seguinte:

O realista irritadamente diz que o mundo está aí, com ou sem linguagem. O idealista Berkeley diz que ser é ser percebido; não existe outro mundo que não o mundo percebido. O idealista lingüístico extremo diria que ser é ser falado a respeito; não existe mundo exceto aquilo a respeito do que se fala. Uma doutrina mais moderada não é totalmente estranha ao *Tractatus*: ser capaz de ser é ser capaz de ser falado a respeito. O mundo é autônomo, mas as possibilidades do mundo não são; o mundo vive sua própria vida, mas somente na “armação lógica” da minha linguagem. (HACKING, 1999, p. 89)

“impressões”, “sensações”, ou qualquer outro tipo de “entidade mental”⁵⁸.

Claro, isso não passa de uma mera hipótese meta-interpretativa, altamente especulativa, e pouco fundamentada com estudos históricos concretos. Mas seu valor instrumental para acabar com as pretensas ambigüidades, inconsistências e absurdos dos autores modernos me parece suficiente ao menos para que valha a pena enunciá-la e colocá-la à prova. Antes de dar cabo a este estudo, gostaria de tentar esclarecer o conteúdo dessa tese apresentando um paralelo — possivelmente inusitado, e talvez ainda mais polêmico, geral, e especulativo que a própria tese em pauta — entre os defensores contemporâneos do chamado “externalismo”, e os “subjetivistas” modernos.

O paralelo em questão é basicamente o seguinte: talvez o mesmo movimento defendido pelos “externalistas” como sendo o ápice da batalha contra o “subjetivismo moderno”, este que tenta “estender a mente sobre o mundo”⁵⁹, possa ter sido o que os filósofos modernos também quiseram expressar, só que tomando o caminho inverso, ou seja, fazendo com que os objetos “entrassem” na mente. Em ambos os casos, parece, o objetivo é o mesmo, a saber, dissolver a velha dicotomia entre “objetos materiais” (tomados como entidades completamente isoladas e independentes da mente) e “dados dos sentidos” (tomados como “entidades meramente subjetivas”), e assim — aqui segue o ponto mais importante — acabar com a necessidade de “intermediários” na explicação de nossa relação cognitiva com o mundo. Se é plausível pensar que se pode acabar com tais intermediários afirmando, como querem os externalistas, que os próprios objetos físicos são conteúdos de nossos estados mentais, sem que por isso estes objetos deixem de ser físicos, então, do mesmo modo, as “coisas” percebidas pelos filósofos modernos poderiam ser ditas “subjetivas” e “ideais”, sem por isso deixarem de ser “coisas” que existem independentes da mente.

Em suma, pode até ser “cartesiana” esta tese sobre a qual David Hume já afirmava que era “universalmente sustentada pelos filósofos, além de ser bastante óbvia em si mesma” — a saber, “que nada está realmente presente à mente senão suas percepções ou im-

⁵⁸Poder-se-ia aqui perguntar: se não é *literal*, então qual é a função dessas afirmações? A resposta, ou antes o esboço de resposta, à qual pretendo fornecer maiores esclarecimentos até o final deste estudo, consiste no seguinte: a função dessas afirmações é *metodológica*, i.e., elas devem ser compreendidas como parte constitutiva de um tipo de *meta-discurso* filosófico, que como tal é essencialmente distinto de qualquer outro discurso *empírico*, de primeira ordem (mesmo o da ciência). Sobre o objetivo desse meta-discurso, talvez seja suficiente por ora afirmar que ele deve pelo menos fornecer um modelo que apresente de forma perspicua as relações conceituais de um discurso (ou de uma determinada porção de um discurso) de primeira ordem — tais como os discursos perceptual, cognitivo, moral, religioso, etc.

⁵⁹Ecôo aqui um enunciado de Rosalind Hursthouse no final de sua análise do artigo *Intention* de Anscombe (HURSTHOUSE, 2000, p. 105). A posição aqui denominada “externalismo” é notoriamente defendida por Hillary Putnam, dentre outros, ao propor que os próprios objetos “externos”, “físicos”, seriam, dessa vez sim, *literalmente*, os “conteúdos” de nossos pensamentos e demais “estados mentais” — seria intrigante, diga-se de passagem, mas não impossível, que um leitor descuidado, talvez daqui a uns duzentos anos, pudesse querer acusar Putnam de ser “idealista” por defender esse tipo de tese.

pressões e idéias, e que objetos externos se tornam conhecidos apenas pelas percepções que eles ocasionam”⁶⁰. Mas não parece nada sensato pensar que Descartes ou seus sucessores estivessem, por causa dessa tese, enclausurando o sujeito em seus próprios estados mentais, a não ser no mesmo sentido em que os externalistas contemporâneos estão enclausurando os “objetos” na mente do sujeito. Em ambos os casos, parece-me, o que se pretende não é criar um abismo entre a esfera “subjetiva” e a esfera “objetiva”, as quais posteriormente precisariam ser unidas por uma “ponte” metafísica (ou epistemológica) de qualquer espécie, mas antes acabar com a necessidade de tal ponte⁶¹.

Estou ciente de que essa tese não é muito convencional, mas espero poder mostrar sua plausibilidade na seqüência confrontando-a com afirmações do próprio Kant, que são constantemente tiradas de seu contexto e citadas para dar sustentação a uma leitura “subjetivista” ou “idealista” de sua posição — num sentido destes adjetivos que Kant *não* quererá aceitar, que é justamente aquele que se aplicaria aos proponentes dos “dados dos sentidos” na classificação de Austin. Por ora pretendo ter ao menos sugerido um caminho alternativo de leitura, com o qual poder-se-ia inverter o jogo do “subjetivismo”, e pensar no movimento de trazer os “objetos” para “dentro” da mente, do mesmo modo que os externalistas contemporâneos pretendem expandir a mente para o mundo “fora” dela. Feito isso, o que sobra, em ambos os casos, para que estas posições não colapsem num “idealismo atroz”? Que argumento poderia ser dado para garantir que “a experiência não é inventada”, para usar mais uma vez a formulação de Buchdahl? Resposta: não é necessário argumento algum, o que é necessário é compreender melhor o que estas posições (a de Kant e a dos externalistas) pretendem mostrar, a saber, que toda a conceitualização (ou “forma”, ou “gramática”) dos objetos deve ser imposta normativamente por um *sujeito* (ou uma comunidade de sujeitos⁶²), sendo que a existência das “coisas externas” é sempre condição, e, nesta medida, é sempre *pressuposta* pela atividade normativa desses sujeitos.

⁶⁰(HUME, 2000, p. 49 (1.2.7)).

⁶¹Vale lembrar que negar a existência desse abismo não equivale a negar a distinção entre coisas que *existem*, e coisas que, embora possam ser pensadas, desejadas, etc., eventualmente poderiam *não existir*. O ponto relevante aqui diz respeito à necessária conformidade daquilo que nos é *dado* pela sensação, i.e., a *matéria* dos objetos, a uma *forma* que deve ser imposta por um *sujeito* (cf. n. 26). Em outras palavras, negar a existência independente de “objetos”, i.e., “aparências”, que como tais são essencialmente um composto resultante da síntese de matéria e forma, não implica afirmar que *qualquer* composto resultante de uma tal síntese deva necessariamente existir — *vide*, por exemplo, a Analítica dos Princípios.

⁶²Costuma-se pensar que um importante elemento que separa a concepção de Kant e dos demais modernos da posição contemporânea é que estes falam em comunidades de sujeitos, no plural, e aqueles falavam sempre em um sujeito, no singular. Para quem pensa assim, talvez valha apenas refletir com cuidado sobre uma afirmação que Kant faz na *Crítica do Juízo*, na qual deixa claro que quando fala em sujeito, é do “sujeito num sentido compreensivo, incluindo todos aqueles que pertencem à raça humana” (KANT, 1952, p. 570; §76).

É justamente neste ponto, me parece, que entra em cena de maneira relevante a consideração do lembrete *realista** de Kant, segundo o qual a *matéria* é o que corresponde à sensação nas aparências. Esse lembrete não é de modo algum “justificacional” no sentido em que o seria um argumento que visasse garantir nosso contato imediato com os “objetos materiais”, como querem os defensores do “realismo direto” criticados por Austin. Nesse sentido, de fato, pode-se dizer que não há argumento algum na obra de Kant que seja “justificacional”; há antes bom senso para perceber que esse ponto *realista** não precisa ser justificado, uma vez que não pode ser posto em dúvida (com sentido), nem mesmo pelos mais cétricos dentre os filósofos⁶³. O que Kant põe em dúvida, e o faz repetidamente, é a tese “realista transcendental” segundo a qual teríamos acesso às coisas “como são em si mesmas”. Mas como compreender *essa* tese? Sendo mais uma vez bastante especulativo, e tomando mais uma vez de empréstimo uma expressão de Buchdahl, talvez possamos compreender a insistência de Kant contra a fala em conhecimento de “coisas em si mesmas” como devendo-se ao fato de que “nos falta a moldura lingüística (*linguistic framework*) em termos da qual expressar este aspecto da experiência”⁶⁴.

⁶³Explico o sentido dessa afirmação adiante, cf. p. 215 ss.

⁶⁴(BUCHDAHL, 1992, p. 119). Tratarei da posição de Buchdahl no capítulo final, seção 6.3. Talvez alguém quisesse aqui discutir sobre se caberia ou não caracterizar tal posição como um “idealismo”; mas para mim essa não parece ser a discussão mais relevante. O que me parece valer a pena esclarecer aqui é que, seja qual for o nome ou a descrição que queiramos dar a essa posição, devemos tomar cuidado para não minimizar desnecessariamente o papel central que cumpre o *sujeito* nessa concepção. Não me parece adequado, apenas para retomar um caso do qual já tratamos anteriormente, suavizar o caráter “subjetivista” ou “idealista” da posição kantiana denominando-a “humildade epistêmica”, como faz Langton (LANGTON, 2001, passim), uma vez que, se minha leitura está correta, e a tese da incognoscibilidade expressa a falta da “moldura lingüística” apontada por Buchdahl, então essa posição é na verdade epistemicamente muito mais “pretensiosa” do que aquela apresentada por Langton, pois o que ela afirma é que não há uma “linguagem objetiva” (i.e., uma linguagem para falar de “objetos” independentes dos sujeitos), antes de *sujeitos* a instituírem normativamente.

4 *Revolução copernicana e objetividade*

É uma opinião amplamente difundida entre os comentadores da obra de Kant a de que sua carta a Marcus Herz, datada de 21 de Fevereiro de 1772, fornece elementos importantes para a compreensão da origem e do desenvolvimento do que se costuma chamar de “problema crítico”. Se não por outras razões, essa opinião recebe sustentação da própria escassez de fontes documentais que marca a longa “década de silêncio” que separa as reflexões de Kant entre os anos de 1770, quando publica sua *Dissertação Inaugural*, e 1781, quando publica a primeira edição da *Crítica da Razão Pura*. Não tão consensual, no entanto, é a compreensão da natureza desse problema, principalmente no que diz respeito à relação mantida entre esta primeira ocorrência, e seu reaparecimento, nove anos mais tarde, na própria *Crítica* ¹.

¹ Lewis White Beck resume bem as diferenças de opinião a esse respeito apresentando duas maneiras de ler a carta a Herz, a saber, (i) “retrospectivamente” (*backward looking*), i.e., como “o relato de Kant de seu último esforço para responder algumas questões levantadas pela *Dissertação Inaugural*” (BECK, 1989, p. 22); e (ii) como um “anúncio”, ou “uma antecipação do *problema* da *Crítica*” (BECK, 1989, *ibid.*). A leitura “retrospectiva” (i) será defendida pelo próprio Beck na seqüência de seu artigo. O único outro autor que ele apresenta como exemplo de um defensor dessa primeira leitura é De Vleeschauwer, o qual teria escrito que “a carta de 1772 é antes um balanço que um esboço de um programa futuro” (BECK, 1989, *ibid.*). O único outro autor que eu conheço que sustenta clara e explicitamente uma tal leitura “retrospectiva”, nos moldes propostos por Beck, é Sebastian Gardner (GARDNER, 1999, cf. p. 30) — citarei essa passagem a seguir (cf. p. 112). No que toca à leitura (ii), o autor apresentado por Beck é Wolfgang Carl (CARL, 1989, cf. p. 4 ss.). Mas de fato, a grande maioria dos intérpretes parece adotar essa segunda leitura. Antônio Marques, por exemplo, em seu estudo introdutório à tradução portuguesa da Carta a Herz, fala em “uma forma estruturalmente acabada” do problema, que seria apenas “reeditada” na *Crítica* — cf., respectivamente, (KANT, 1985a, p. 135 e p. 133); citarei essas passagens integralmente na seqüência, (cf. n. 16). Essa mesma opinião também parece ser sustentada, pelo menos implicitamente, por Longuenesse — a qual conclui sua apresentação da carta a Herz afirmando que Kant “evidentemente não tem dúvida quanto à possibilidade de tais conceitos “puramente intelectuais”, e isso parece indicar que ele também está prestes a propor uma solução ao problema da relação de tais conceitos a objetos dados”, solução esta que, continua ela, seria apresentada em sua “enunciação definitiva” apenas em 1781 (LONGUENESSE, 1998, p. 20) — por Torretti — o qual afirma que “na carta a Marcus Herz de 21 de fevereiro de 1772 [...] Kant formula com toda a clareza o problema que irá ocupar o centro da obra que publicará [...] dez anos mais tarde” (TORRETTI, 1980, p. 219), ou seja, como ele especifica adiante, “a dedução transcendental das categorias, o miolo da *Crítica da Razão Pura* e o principal sustentáculo da filosofia crítica” (TORRETTI, 1980, p. 499) — e por (CASSIRER, 1993, p. 177).

Essa, de fato, não é uma questão simples de resolver, afinal, nenhum dos termos da comparação — i.e., nem a carta a Herz² e nem a própria *Crítica* — apresenta uma posição clara e livre de dificuldades interpretativas. Mas ainda que não se possa fornecer uma resposta definitiva a essa questão, a mera tentativa de respondê-la já é suficiente ao menos para esclarecer quais são as opções teóricas subjacentes à discussão acerca da natureza do “problema crítico”, o que, por sua vez, será importante para compreender a própria natureza do projeto crítico kantiano. Com esse objetivo em mente, analisarei na seqüência esses dois contextos de ocorrência do problema em pauta (o da carta e o da *Crítica*), tentando ressaltar as diferenças entre eles. O *rationale* dessa leitura está na possibilidade de tornar inteligíveis alguns aspectos da posição madura de Kant que dificilmente poderiam ser compatibilizados com teses apresentadas na carta, e que estão intimamente ligados com o surgimento de uma nova compreensão da natureza e dos limites da cognição humana, expressa em sua proposta de “revolução copernicana”.

Farei isso da seguinte maneira: primeiramente (4.1), apresentarei o “problema crítico” como este se encontra na carta a Herz, assinalando duas teses gerais que parecem ser responsáveis pela restrição deste problema apenas ao âmbito das representações *intelectuais* em 1772. Posteriormente (4.2), apresentarei algumas diferenças e assimetrias importantes na formulação desse problema na *Crítica*, as quais indicam que ambas as teses anteriormente assinaladas são postas em questão por Kant nesse novo contexto, o que por si só já é suficiente para sugerir que há uma mudança fundamental em sua compreensão do “problema crítico” ao passar de 1772 a 1781. Em seguida (4.3) explorarei as conexões entre essa mudança e o refinamento de algumas distinções que, assim argumentarei, passam a ter um papel importante na compreensão “copernicana” da relação entre representação e objeto, e, por conseguinte, na própria compreensão da noção de “objeto”. Dados esses resultados, apresentarei algumas considerações de âmbito mais geral, buscando ligar essa mudança com a adoção de um novo modelo para a explicação da cognição humana, resultante da revolução copernicana (4.4). Apresentarei então um balanço final (4.5).

Antes de passar à análise propriamente dita, e visando evitar confusões desnecessárias, gostaria de propor que abandonemos, pelo menos provisoriamente, o uso da expressão “problema crítico”, uma vez que a própria univocidade dessa expressão está em questão. Ao invés disso, introduzirei a seguinte convenção: (i) quando a referência for ao problema *geral* do fundamento da relação entre representação e objeto, ficando completamente indeterminada a natureza dessa relação e de seus *relata*, falarei em “problema da objetividade”, ou, por brevidade, P_o ; (ii) quando quiser fazer referência à compreensão específica

²Doravante referida simplesmente como “a carta”.

de P_o apresentada por Kant na carta a Herz, falarei em P_c (que representa “problema da carta”); por fim, (iii) quando a referência for à compreensão específica de P_o apresentada na *Crítica da Razão Pura*, falarei em P_{Cr} (o “problema da *Crítica*”). Dada essa convenção, a pergunta à qual gostaria de oferecer uma resposta até o final deste capítulo pode ser colocada simplesmente assim: quais são as relações entre P_o , P_c , e P_{Cr} ? Mais especificamente, será $P_c = P_{Cr}$? Como já adiantei, minha resposta a esta última questão será negativa, e para justificar essa resposta tentarei mostrar que, na carta, P_o restringe-se ao caso das representações *intelectuais* — ao contrário do que ocorre na *Crítica*. Por brevidade, farei referência a essa restrição por meio da expressão “restrição $P_o \rightarrow P_c$ ”.

4.1 O problema da objetividade em 1772

Na carta a Herz, Kant introduz P_o através da famosa pergunta: “sobre que fundamento (*Grund*) repousa a relação daquilo que se chama em nós representação (*Vorstellung*) com o objeto (*Gegenstand*)?”³. Deve-se conceder que essa formulação inicial sugere um interesse bastante amplo, que é o de encontrar um fundamento para a “objetividade” (i.e., relação com o objeto) de *todas* as representações. Mas essa sugestão, como veremos, é enganosa. Para compreender porque, cabe começar atentando aos dois casos que Kant introduz na seqüência, os quais permitiriam, segundo ele, uma resposta simples à questão recém formulada. São eles: (I) o caso da sensibilidade, que seria *passiva* em relação aos objetos; e (II) o caso de um intelecto, como o divino, que seria *ativo* em relação aos seus objetos — i.e., que os *produziria*. Citarei a passagem na qual Kant apresenta esses dois casos, indicando-os com a numeração e denominação proposta acima:

(I) SENSIBILIDADE PASSIVA

Se a representação contém somente o modo como *sujeito é afetado pelo objeto*, então é fácil perceber como aquele é conforme a este como um efeito é conforme à sua causa e como esta determinação de nossa mente pode *representar* algo, isto é, ter um objeto. As representações *passivas* ou sensíveis têm por isso uma relação compreensível com objetos e os princípios que são retirados de nossa alma têm uma validade compreensível ante todas as coisas enquanto devem ser objetos dos sentidos.

(II) INTELECTO ATIVO

Do mesmo modo, se aquilo que em nós se chama representação fosse *ativo* em relação ao *objeto*, isto é, através disso mesmo o objeto fosse produzido, tal como se representa os conhecimentos divinos como as imagens originais, então poderia também ser compreendida a *conformidade* da mesma com os *objetos*. (KANT, 1985a, p. 142)

³(KANT, 1985a, p. 142).

Um ponto importante que é compartilhado por estas duas afirmações é a confiança na *causalidade* como garantia de “objetividade” (i.e., relação com o objeto) destes dois tipos de representação (a sensível e a intelectual divina), de modo que a diferença relevante entre estes casos pode ser apresentada simplesmente em termos de uma diferença na *direção* da causação — que em (I) iria do objeto ao sujeito (ou sua sensibilidade), e em (II) do sujeito (ou seu entendimento) ao objeto. Na seqüência farei referência a essa tese compartilhada por meio da denominação “tese causal”, ou ainda, por brevidade, T_C .

Tendo apresentado os casos (I) e (II), e defendido que ambos não são problemáticos devido à tese causal, Kant prossegue, e constata que este tipo de fundamento (o causal) não é aplicável ao caso do intelecto *humano*, uma vez que este último “não é, através de suas representações, nem a causa do objeto, [...] nem o objeto a causa das representações do entendimento”⁴. Em outras palavras, não há, no caso da relação entre as representações *intelectuais* (humanas) e seus objetos, causação em nenhuma destas direções, o que leva a perguntar por uma *justificação alternativa* (à causal) para o acordo entre esses *relata*. E aqui temos uma indicação clara de que a aceitação de T_C como garantia para a “objetividade” dos casos (I) e (II) fornece uma primeira razão para a restrição $P_o \rightarrow P_c$.

Esse ponto deve ficar mais claro quando atentarmos às considerações subseqüentes de Kant, nas quais ele confessa uma falha de sua *Dissertação* — a saber, justamente a ausência, nesta última obra, de uma justificação alternativa à de T_C para o caso das representações intelectuais humanas. Cito a passagem na qual ele apresenta essa falha indicando duas questões importantes, das quais tratarei a seguir ((i) e (ii)):

Tinha-me contentado na dissertação em exprimir dum modo simplesmente *negativo* a natureza das representações *intelectuais*: nomeadamente que estas não seriam *modificações* da alma através do objeto. Mas como, doutro modo, era possível pois uma representação que se relaciona com um objeto sem ser afetado de algum modo por ele, passei em silêncio. Eu tinha dito: as representações sensíveis representam as coisas como elas nos aparecem, as *intelectuais* como elas são. Mas [i] através do que é que estas coisas nos são dadas, se não o são através daquele modo pelo qual elas nos *afetam* e [ii] se tais representações *intelectuais* repousam na nossa atividade interna, donde vem o acordo que elas devem ter com objetos que, porém, não podem ser produzidos por isso [i.e., por esta atividade] [...]? (KANT, 1985a, p. 143).

A esta altura deve estar claro qual é a função das duas questões assinaladas nessa passagem ((i) e (ii)) — trata-se, respectivamente, de mostrar que não há, no caso das representações intelectuais humanas, paralelo com nenhum dos casos anteriores ((I) e

⁴(KANT, 1985a, p. 143).

(II)), nos quais a tese causal forneceria uma garantia para o acordo das representações com seus objetos. Mais uma vez, portanto, fica claro que o problema que está interessando a Kant neste momento, e que passou em branco na *Dissertação*, é o de não ter oferecido uma justificação alternativa à de T_C para a objetividade *das representações intelectuais*.

Para facilitar a análise subsequente, gostaria de apresentar esse resultado que acabamos de obter em termos um pouco mais formais, denominando-o R_1 (“resultado 1”):

- $R_1: T_C \Rightarrow$ ⁵ (restrição $P_o \rightarrow P_c$).

Mas, além de reforçar R_1 , a passagem que acabamos de analisar também indica um segundo fator relevante para a restrição $P_o \rightarrow P_c$ — a saber, a manutenção da tese segundo a qual as representações intelectuais representam as coisas “como elas são”. Sobre este último ponto, cabe deixar claro que o erro que Kant confessou ter cometido em 1770, na passagem supra-citada, é o de não ter perguntado pelo *fundamento* dessa relação (entre representações intelectuais, e as coisas “como elas são”); mas o que ele *não* parece estar disposto a questionar, nem mesmo neste contexto de 1772, é a própria *efetividade* da relação em pauta, bem como a natureza de seus *relata*. Em outras palavras, nesta carta Kant ainda parece lidar com a “suposição racionalista”⁶ de que é possível um contato cognitivo — ainda que puramente intelectual — com as coisas “como elas são”.

Essa, portanto, é a segunda razão à qual eu gostaria de apontar como responsável pela restrição $P_o \rightarrow P_c$. Convencionando denominar essa razão S_R (de “suposição racionalista”), posso apresentar esse segundo resultado, à semelhança do que fiz anteriormente, em termos mais formais, da seguinte forma:

- $R_2: S_R \Rightarrow$ (restrição $P_o \rightarrow P_c$).

Antes de dar continuidade à análise, cabe salientar que estou ciente do fato de que S_R é uma tese controversa, não apenas porque a maioria dos comentadores não parece concordar com ela, mas, principalmente, devido a algumas afirmações explícitas do próprio

⁵O uso desta seta “ \Rightarrow ” marca o fato de que não estou trabalhando aqui com a noção de uma *implicação lógica*, i.e., não preciso me comprometer com a afirmação de que a tese causal é *condição suficiente* para a restrição $P_o \rightarrow P_c$ (o mesmo vale para R_2 , que apresentarei a seguir); na verdade, como pretendo deixar mais claro na seqüência, a tese causal só cumpre essa função no contexto da carta que estamos analisando porque está ligada com *todo* um “modelo pré-copernicano” acerca da relação sujeito-objeto, modelo este que, uma vez abandonado por Kant na *Crítica*, não o obriga a *excluir completamente* de consideração a *fala* em “causalidade” (mais especificamente, “afecção”), mas simplesmente o fará encará-la de uma nova maneira, e de uma maneira na qual não se lhe atribuirá absolutamente mais nenhum papel *justificacional*, no que toca à “objetividade” das representações sensíveis humanas (cf. adiante, especialmente n. 19).

⁶Para usar a expressão de Gardner (GARDNER, 1999, p. 30).

Kant na carta que estamos analisando, as quais sugerem fortemente a influência de algum tipo de criticismo, ou “anti-dogmatismo”, ainda incipientes — por exemplo, quando afirma que está prestes a escrever uma obra com o título “*Os limites da sensibilidade e da razão*”⁷, ou ainda que pretende, com seu estudo das “fontes do conhecimento intelectual”, “determinar a natureza e os limites da *metafísica*”⁸. Mas não devemos esquecer que Kant também descreve o objetivo desta sua pretendida “crítica da razão pura”⁹ como sendo o de apresentar “a natureza do conhecimento teórico como também do prático, *na medida em que é simplesmente intelectual*”¹⁰. E não parece haver nada mais distante de sua posição madura do que conceber um *conhecimento* (teórico) “simplesmente intelectual”.

Independentemente dessa consideração, contudo, há uma segunda razão, esta a meu ver ainda mais forte, para crer que Kant ainda trabalha com S_R no contexto que estamos analisando, e, por conseguinte, para sustentar a correção de R_2 . Essa segunda razão deriva da análise de uma passagem imediatamente posterior àquela em que Kant confessa sua falha na *Dissertação*, na qual ele introduz uma interessante comparação entre o caso das representações intelectuais, e o das representações da matemática. Apenas para lembrar, naquele contexto Kant acabara de questionar como poderiam as representações intelectuais, ainda que repousando numa “atividade interna” nossa, concordar com seus objetos, se esta atividade não os produz — como seria o caso dos “arquétipos” no intelecto divino (II). Neste ponto ele introduz sua comparação do seguinte modo:

Na *matemática* isso [a saber, o acordo com os objetos produzido por uma “atividade interna” nossa] pode passar-se, pois que os *objetos* só se nos deparam através de grandezas, e como grandezas podem ser representados, na medida em que podemos gerar sua representação, enquanto tomamos uma unidade várias vezes. Daí que os conceitos das grandezas sejam ativos neles mesmos e que os respectivos princípios possam ser construídos *a priori*. Só que no caso de relações das *qualidades*, como pode meu entendimento imaginar (*bilden*) totalmente *a priori* conceitos de coisas com os quais estas devem concordar necessariamente [...]?
(KANT, 1985a, pp. 143-144)

Sem querer entrar aqui nos detalhes da (complicada) discussão acerca da natureza da representação matemática, ou da distinção entre relações *quantitativas* e *qualitativas*, o que eu gostaria de salientar nessa passagem é simplesmente o fato de que nela Kant faz referência a um modo de construir representações que concordam *a priori* com seus objetos (neste caso, com sua grandeza), através de uma “atividade” nossa (a de tomar

⁷(KANT, 1985a, p. 142).

⁸(KANT, 1985a, p. 144).

⁹(KANT, 1985a, p. 145).

¹⁰(KANT, 1985a, *ibid.* — ênfase adicionada).

várias vezes uma unidade); seja qual for a natureza dessa atividade, o que é relevante aqui é que essa possibilidade está sendo claramente *vetada* para o caso das representações *intelectuais* — como fica claro também pela pergunta (retórica) final de Kant.

Mas por que, cabe aqui perguntar, não poderia essa nossa atividade intelectual gerar conceitos que concordem necessariamente e *a priori* com seus objetos? Não é justamente este o papel dos “conceitos puros do entendimento” (i.e., das “categorias”) na *Crítica da Razão Pura* (agora sim, com letras maiúsculas)? Ora, parece claro que sim; mas há uma conseqüência da compreensão crítica de nossa atividade intelectual que Kant não parece estar preparado a aceitar em 1772, a saber, a restrição do âmbito de *todas* as representações, *mesmo as intelectuais*, apenas às “aparências”. No que toca às representações da matemática, cabe lembrar, essa tese “idealista” já encontrava apoio na concepção kantiana da sensibilidade em 1770. Mas em 1772, uma vez que Kant parece não abrir mão da referida “suposição racionalista”, também parece não ser o caso que seja necessário estender seu idealismo para o âmbito das representações intelectuais, às quais ainda se reserva o papel de garantir o contato com coisas “como elas são”. Não fosse essa a concepção de Kant, me parece que não haveria porque negar o paralelismo com o caso da matemática. Temos, portanto, uma segunda razão para sustentar R_2 .

Essas considerações talvez não sejam suficientes para estabelecer de modo definitivo que Kant ainda aceita a suposição racionalista em 1772; elas também não explicam, e nem pretendem explicar, como poderia se dar o contato dessas representações intelectuais com as coisas “como elas são” — mas talvez nem mesmo Kant estivesse seguro a esse respeito¹¹. O fato é que talvez esta carta simplesmente não apresente uma posição coerente,

¹¹Afinal, suas considerações sobre esta relação são bastante obscuras, e além disso continuam sendo sobretudo negativas. Primeiramente, ele afirma que “os conceitos puros do entendimento [...] têm suas fontes na natureza da alma, mas não enquanto são ocasionados pelo *objeto*, nem produzem o *próprio objeto*” (KANT, 1985a, p. 143); posteriormente, ele acrescenta que esta relação entre os conceitos puros e seus objetos *não* pode ser explicada por meio de noções como a da “intuição espiritual da divindade” de Platão, ou a “intuição duradoura e persistente deste ser original” de Malebranche, ou as “regras implantadas para julgar e conceitos que Deus implantou na mente humana” de Crusius (KANT, 1985a, p. 144). Por fim, à guisa de esclarecimento, ele afirma que está tentando estabelecer um número de “conceitos da razão pura” não de modo desordenado, como Aristóteles, mas antes partindo de “algumas poucas leis do próprio entendimento” (KANT, 1985a, *ibid.*). Obviamente, esta última afirmação aponta para a posição crítica, na medida em que sugere algum tipo de “Dedução Metafísica”; contudo, pelas considerações que já apresentei, e que devem ficar mais claras na seqüência, neste contexto Kant ainda está muito longe de conceber a necessidade de uma “Dedução Transcendental”, e, por conseguinte, de conceber a própria ligação necessária entre o entendimento e a sensibilidade, e sob este importante aspecto sua posição nesta carta ainda é muito mais “racionalista” do que sua posição crítica. Ao comentar esse mesmo ponto — da possível resposta de Kant à pergunta sobre como se dá o contato das representações intelectuais com seus objetos — Beck oferece uma interessante consideração, com a qual concordo completamente:

Kant rapidamente passa em revista (*surveys*) e rejeita as respostas ao problema [...] sem fornecer nenhuma pista para algo melhor; ele então descreve seu esforço para estabelecer um sistema de categorias (sem dúvida uma antecipação da

ou completamente compreensível — uma afirmação que não deveria soar tão estranha para o leitor ciente das dificuldades de se compreender uma posição como a da própria *Dissertação de 1770*, que parece ter um pé no dogmatismo, e outro na *Crítica*; que dizer então de uma posição que parece ficar num meio termo entre as duas últimas? Mas mesmo com todas estas limitações e indefinições, a análise precedente terá ao menos a função instrumental de permitir um contraponto com a situação mais clara da reapresentação de P_o na *Crítica da Razão Pura*. E é este contraponto que explorarei na seqüência.

4.2 O problema da objetividade em 1781

Várias passagens da *Crítica da Razão Pura* apontam claramente para uma mudança e uma complexificação de P_o ao se passar de 1772 a 1781. Particularmente importante nesse sentido é a apresentação da proposta de “revolução copernicana” no método da metafísica, feita por Kant no prefácio dessa obra¹². E o que primeiro chama atenção nessa proposta é próprio modo que Kant escolhe para introduzi-la, a saber, fazendo uma analogia com a revolução que já ocorrera antes no âmbito da (N.B.) *matemática* e da física. Esta analogia é apresentada na seguinte passagem:

Devo pensar que os exemplos da matemática e da ciência natural, que se tornaram o que elas são hoje através de uma revolução trazida toda de uma vez, foram importantes o suficiente para que possamos refletir sobre o elemento essencial na mudança dos modos de pensar que lhes foi tão vantajosa, e, ao menos como um experimento, a imitemos na medida em que sua analogia com a metafísica, como uma cognição racional, pode permitir. [Bxv-xvi].

Essa passagem aponta para uma concepção bastante distinta daquela da carta a Herz, no tocante à relação entre a matemática (que é o termo da comparação que por ora nos interessa mais), e a própria metafísica: enquanto que em 1772 a proposta era de afastar

dedução metafísica). Presumivelmente pensando que a tarefa que nós hoje conhecemos como a de uma dedução transcendental pudesse ser cumprida por meio do que ele depois passou a chamar de uma dedução metafísica, Kant promete de modo otimista o livro terminado dentro de três meses. *Se* seu problema fosse suprir “algo essencial” à *Dissertação Inaugural* (e *se* isso pudesse ser suprido de qualquer maneira!) três meses não pareceria injustificadamente otimista de sua parte. (BECK, 1989, p. 24)

¹²Como se sabe, esta proposta é apresentada explicitamente apenas no prefácio da segunda edição da *Crítica*, publicada em 1787. Mas naturalmente a própria concepção “copernicana” já perpassa essa obra desde sua primeira edição; além disso, na próxima seção tratarei de uma passagem comum a ambas as edições, na qual Kant apresenta claramente essa mesma concepção (cf. p. 114).

estas duas ciências, agora é de aproximá-las, sob algum aspecto. Mas sob que aspecto exatamente? Nominalmente, todos nós sabemos a resposta: trata-se, na famosa expressão de Kant, de “tentar ver se não avançamos com os problemas da metafísica supondo que os objetos devem se conformar à nossa cognição”¹³. Embora essa seja apenas uma resposta nominal, ela indica claramente que houve uma mudança no pensamento de Kant, afinal, a possibilidade de um objeto conformar-se à nossa cognição não era justamente o que estava sendo vetado às representações intelectuais em 1772?

Para compreender melhor a natureza dessa mudança, o primeiro passo é analisar com mais cuidado a formulação de P_o apresentada na *Crítica*, i.e., P_{Cr} . Esta ocorre pela primeira vez ainda no prefácio que estamos analisando, numa passagem de (Bxvii). Para auxiliar na análise desta passagem, tomarei o cuidado de sinalizar os principais momentos de sua estrutura lógica. Assim, primeiramente, dado que P_o será distribuído em duas frentes — a da sensibilidade (e suas *intuições*), e a do entendimento (e seus *conceitos*) — sinalizarei essa divisão geral pela numeração (I*) e (II*); em segundo lugar, dado que cada uma destas opções permitirá uma alternativa, sinalizarei essa subdivisão como, respectivamente, (I*.i / I*.ii) e (II*.i / II*.ii). Com isso obtemos a seguinte estrutura:

(I*) SENSIBILIDADE

[I*.i] Se a intuição deve se conformar à constituição dos objetos, então eu não vejo como podemos conhecer algo deles *a priori*; mas se [I*.ii] o objeto (como um objeto dos sentidos) se conforma à constituição de nossa faculdade, então eu posso muito bem me representar esta possibilidade.

(II*) ENTENDIMENTO (HUMANO)¹⁴

Mas como eu não posso parar com estas intuições, se elas devem tornar-se cognições, e devo referi-las, como representações, a alguma coisa como seu objeto e determinar este objeto através delas, eu posso supor ou [II*.i] que os conceitos através dos quais eu estabeleço esta determinação também se conformam aos seus objetos, e então eu estou novamente na mesma dificuldade sobre como posso saber algo a respeito deles *a priori*, ou então [II*.ii] eu suponho que os objetos, ou o que é a mesma coisa, a *experiência* na qual apenas eles podem ser conhecidos (como objetos dados) se conforma àqueles conceitos, caso no qual eu imediatamente vejo um caminho para sair da dificuldade [...] [Bxvii]

Limitar-me-ei na análise dessa passagem à tarefa de assinalar duas assimetrias importantes que ela introduz na formulação de P_o , em relação àquela apresentada na carta a Herz. Primeiramente, deve-se perceber que (I*.i) reproduz o caso (I) apresentado na carta,

¹³(Bxvi).

¹⁴Esta qualificação, obviamente, serve para distinguir o modo de apresentar P_o em relação ao da carta a Herz, na qual interessava a Kant aproximar-se do tratamento do caso do intelecto *humano* através de um *contraponto* com ambos os casos (I) da sensibilidade, e (II) do intelecto *divino*.

ou seja, o caso da sensibilidade puramente passiva, que se conforma aos objetos na medida em que estes a afetam; mas enquanto que em 1772 esta passividade era tida por Kant como garantia de objetividade das representações (devido à tese causal), na *Crítica* ele parece estar afirmando justamente o oposto, ou seja, que apenas a possibilidade *inversa*, expressa em (I*.ii), forneceria uma tal garantia. A segunda assimetria ocorre no caso do entendimento. Este é um caso mais complicado, afinal, como vimos anteriormente, Kant não é definitivo na carta no que concerne à explicação da natureza da relação entre as representações intelectuais e seus objetos. Assim, por um lado, parece claro que já em 1772 ele não estava disposto a aceitar que esta relação se desse nos moldes de (II*.i) — o caso das coisas causarem as representações; entretanto, o caso inverso (II*.ii), que no contexto da comparação com as representações da matemática era claramente vetado por Kant na carta, aqui está sendo claramente afirmado como a única possibilidade de se explicar a objetividade das representações intelectuais. Esta consideração já nos autoriza a falar em uma assimetria, mesmo para o caso do entendimento.

A primeira assimetria aponta claramente para o abandono da tese causal como garantia de objetividade, mesmo para o caso das representações sensíveis (i.e., $\neg T_C$), e a segunda aponta para o surgimento de uma nova compreensão da natureza das representações intelectuais (i.e., $\neg S_R$). Essa, como já mencionei¹⁵, é também a conclusão de Sebastian Gardner, na passagem que agora passo a citar integralmente:

De fato o problema crítico do fundamento da relação entre representação e objeto preocupou Kant durante a maior parte de uma década, e no curso de tentar resolvê-lo, sua concepção [deste problema] mudou em dois aspectos: ele parou de pensar que uma relação causal indo do objeto ao sujeito é suficiente para tornar inteligível que o sujeito possa representar objetos; e, como resultado, ele passou a pensar que o problema do acordo com os objetos não é restrito às representações intelectuais mas se estende antes a todas as nossas representações. O problema crítico que motiva a revolução copernicana na *Crítica* é assim uma versão mais ampla e mais aprofundada do problema identificado na carta a Herz. Além disso, Kant descobriu que o problema crítico não admite uma solução sob a suposição racionalista que ele continua sustentando na carta a Herz: há, nos diz a *Crítica*, uma resposta à questão de como representações puramente intelectuais podem ser aplicadas às ‘coisas como elas aparecem’, mas não à questão sobre como aplicá-las às coisas ‘coisas como elas são’. (GARDNER, 1999, cf. p. 30)

¹⁵Cf. acima, n. (1).

Temos assim uma indicação clara de que $P_{Cr} \neq P_c$ ¹⁶. Mais importante, contudo, do que assinalar essa diferença, seria compreender como essa reformulação de P_o liga-se com outros aspectos da nova compreensão kantiana da cognição humana e de suas condições — i.e., para fazer uso dos termos de Gardner na passagem acima, o importante seria compreender como este problema (P_{Cr}) “motiva a revolução copernicana”. Apesar de não poder levar a cabo uma análise detalhada desta questão aqui, gostaria ao menos de explorar algumas dessas conexões. Farei isso nas próximas seções.

4.3 Ingredientes para uma “revolução copernicana”

Gostaria de dar início a esta análise salientando um ponto que me parece intrigante, a saber, o fato de Kant não ter abandonado a tese causal já em 1772. Digo que isto é intrigante pois, como se sabe, pelo menos desde 1770 Kant já parecia estar de posse de todas as ferramentas de que necessitava para afirmar a possibilidade inversa, a “hipótese copernicana” expressa em (I*.ii), do objeto ser conforme à constituição de nossa sensibilidade. Mas porque então não o fez? Na resposta a essa questão pretendo indicar alguns aspectos essenciais da posição crítica que ainda não estavam claramente articulados no contexto em que Kant escreve a Herz.

O primeiro deles é a distinção entre condições *empíricas* e condições *a priori* para a “objetividade” das representações. Ao menos implicitamente, esta distinção já estava presente na passagem do prefácio citada na seção anterior (Bxviii). Mas ela é apresentada de modo mais explícito em uma passagem posterior da *Crítica*, comum a ambas as edições, na qual Kant reapresenta P_{Cr} com uma estrutura um pouco diferente, começando com as

¹⁶Dado que apresentei as diferenças que existem entre a formulação de P_o em 1772 e em 1781, talvez este seja o momento adequado para citar as passagens integrais nas quais Marques afirma a tese oposta, ou seja, de que $P_{Cr} = P_c$. Espero com essa manobra poder causar no leitor a mesma estranheza que acometeu-me ao confrontar essas afirmações. São elas as seguintes:

Vê-se pois que na *Crítica da Razão Pura*, é pelo entendimento que Kant continua a problematizar a relação com os objetos, reeditando assim a questão inaugurada na carta de 1772 a Herz. (KANT, 1985a, p. 133)

O problema posto assim apela para o pensamento desse acordo, o qual não poderá ser outra coisa senão uma articulação mediada entre aquilo a que Kant chama representação intelectual e o que aparece como dado pela capacidade receptiva. Em 1772 Kant ainda não está em estado de avançar uma solução positiva, e, por isso, o acordo aludido [este entre representação *intelectual* e objeto] permanecerá em estado interrogativo, ainda que o problema, na sua formulação, tenha uma forma estruturalmente acabada. (KANT, 1985a, p. 135).

seguintes considerações:

Há apenas dois casos possíveis nos quais a representação sintética e seus objetos podem vir juntos, necessariamente relacionar-se um com o outro, e, como se poderia dizer, encontrar um ao outro: ou se o objeto sozinho torna a representação possível, ou se a representação sozinha torna o objeto possível. Se é o primeiro, então esta relação é apenas empírica, e a representação nunca é possível *a priori*. E este é o caso da aparência com respeito ao que nela pertence à sensação. (A92/B124-125)

Essa passagem deixa claro que, num caso como o de (I*.i) apresentado acima, há apenas uma relação *empírica* entre a representação (sensível) e o objeto, e *por isso* não há garantia de acordo *a priori* entre estes *relata*. Essa consideração indica que houve uma mudança na compreensão do próprio tipo de *fundamento* exigido para a objetividade das representações: assim, enquanto que em 1772 este fundamento poderia ser fornecido pelo acordo empírico que faz com que “um efeito seja conforme à sua causa”¹⁷, em 1781 passa a ser exigida uma garantia de acordo *necessário, a priori*, entre representação e objeto. Por causa desta mudança, que ocorreu nalgum momento da “década de silêncio” que antecede a publicação da *Crítica*, Kant deve ter-se dado conta não apenas de que T_C não basta para garantir a objetividade das representações sensíveis — o que por si só já teria sido motivo suficiente para estender P_o mesmo para o caso (até então não tematizado) da *sensibilidade* (i.e., \neg restrição $P_o \rightarrow P_c$) — mas também que ele já tinha em mãos, desde 1770, os elementos necessários para fornecer uma explicação alternativa dessa objetividade, com base nos resultados *idealistas** acerca da forma de nossa sensibilidade.

Ligado intimamente com esse primeiro desenvolvimento, a seqüência da passagem supracitada apresenta um segundo, que também não parece estar completamente claro em 1772, e que deve ter colaborado para o amadurecimento da compreensão kantiana das condições de objetividade das representações. Trata-se da distinção entre *matéria* e *forma* dos objetos, que Kant apresenta, apesar de não fazer uso desses títulos¹⁸, quando trata do segundo tipo de relação mencionada na passagem acima, esta na qual “a representação sozinha torna o objeto possível”. A respeito deste último caso, ele afirma o seguinte:

[...] uma vez que a representação nela mesma [...] não produz seu objeto no que concerne à *existência*, a representação continua sendo determinante do objeto *a priori* se é possível apenas através dela *conhecer*

¹⁷(KANT, 1985a, p. 142).

¹⁸Há várias outras passagens na *Crítica* nas quais Kant apresenta essa distinção, fazendo uso destes títulos, mas não tratarei delas aqui. Apenas menciono as que me parecem mais importantes para auxiliar na compreensão deste ponto, caso o leitor queira conferir. São elas as seguintes: para o caso da sensibilidade, cf. (A20/B34); para o caso do entendimento, cf. (A50-51/B74-75); para uma apresentação mais geral desta distinção, na qual Kant a trata como um par de “conceitos de reflexão”, cf. (A266-268/B322-324).

algo como um objeto. Mas há duas condições sob as quais apenas a cognição de um objeto é possível: primeiro, *intuição*, através da qual ele é dado, mas apenas como aparência; segundo, *conceito*, através do qual um objeto é pensado de modo a corresponder com esta intuição. (A92-93/B125)

Essa passagem, vale repetir, apresenta uma distinção entre dois tipos de condições dos objetos: as condições para se pensar algo *como objeto*, i.e., suas condições *formais*, e as condições para a própria *existência* destes objetos, i.e., suas condições *materiais*. Esta última distinção liga-se com a anterior (i.e., entre condições *a priori* e empíricas da cognição) do seguinte modo: primeiramente, tudo o que é *formal é a priori*, e, na medida em que este elemento formal faz parte das condições para se pensar algo *como objeto* — i.e., serve para *determinar a priori* os objetos — é justamente este tipo de condição que irá interessar à filosofia transcendental, que passa a ser vista como uma explicação de condições *a priori* e necessárias para a relação entre a representação e o objeto; por outro lado, no que toca às condições *materiais* da cognição, elas só podem ser atestadas de modo *empírico*, i.e., *a posteriori*, e por isso não irão mais interessar a esta explicação¹⁹.

Mais uma vez, é fácil perceber que a situação em 1781 difere muito da de 1772, e não parece haver outro modo de compreender a manutenção da tese causal como garantia de objetividade naquele contexto, senão pensando que Kant ainda não tinha clareza acerca da natureza formal e *a priori* da relação que ele agora pretende explicar. Mas ao apontar para o papel destas distinções na posição madura de Kant não estou querendo me comprometer com a tese de que elas simplesmente não eram feitas antes de 1781. Quero apenas assinalar que houve um desenvolvimento, um refinamento destas distinções, como consequência de uma acomodação de conceitos que certamente já estavam presentes na teoria de 1772, e mesmo muito antes²⁰. Portanto, também não estou sustentando que esse seja um desenvolvimento isolado — ele sem dúvida está ligado com o de muitas outras teses

¹⁹Algumas ressalvas importantes devem ser feitas a respeito dessa afirmação, para evitar mal-entendidos desnecessários. A primeira é que há uma diferença importante entre (i) fazer uso de uma consideração empírica para provar um ponto conceitual, *a priori*, como este da objetividade da representação sensível, e (ii) apontar *a priori* (no nível da “reflexão transcendental”) para uma condição empírica que deverá ser satisfeita necessariamente para a cognição tornar-se objetiva. Na carta a Herz, Kant aproxima-se perigosamente de proceder do modo (i), embora caiba confessar que não está tão claro para mim qual é exatamente a natureza de seu apelo a T_C nesse contexto (é plausível pensar que em 1772 o apelo a T_C seja fruto antes de um tipo de suposição *metafísica* tradicional, como aquela que, por sinal, Langton atribui a Kant mesmo em sua fase crítica (cf. 2.2.)). De qualquer maneira, o que importa salientar é que, se minha leitura está correta, então pode-se dizer que no contexto da *Crítica* Kant procede claramente desse modo (ii), e é desse modo (i.e., como uma consideração feita no nível da “reflexão transcendental”) que se deve compreender suas afirmações de que algo não apenas precisa *existir*, mas também precisa *nos afetar* para que tome início o processo cognitivo (Cf., por exemplo, (A1), (B1), (A19-20/B33-34), (A50-51/B74-75), apenas para dar alguns exemplos). Em outras palavras, o ponto aqui não é negar a *necessidade*, mas antes a *suficiência* da condição “causal” para objetividade das representações sensíveis — *suficiência* esta que, como vimos, era expressa explicitamente na carta por T_C .

²⁰Nesse sentido, concordo plenamente com Bencivenga, o qual afirma que:

que constituem o pacote da “revolução copernicana”. O motivo para ter escolhido tratar dessas distinções é simplesmente que elas fornecem um contraponto mais claro com a posição anterior de Kant. Além disso, há um aspecto especialmente relevante do pacote copernicano que pode ser melhor compreendido tendo em mente essas distinções: trata-se da mudança na própria noção de “objeto”, da qual passarei a tratar brevemente.

Como pretendo ter mostrado na seção anterior, uma das conseqüências gerais importantes da reacomodação conceitual que ocorre na passagem de 1772 a 1781 é a aproximação entre o papel do entendimento, ou melhor, de seus conceitos, e o papel dos conceitos da matemática. Sobre estes últimos, como vimos, Kant já afirmava na carta que eles servem para “construir” certas representações que podem concordar *a priori* com seus objetos²¹ — o que é bastante diferente de “produzir” ou “ser causa de” um objeto, que é como ele descreve o caso das “imagens originais” do *intellectus archetypus*²². Mas enquanto que na carta essa característica dos objetos da matemática era tida justamente como distintiva destes últimos em relação aos do entendimento (humano), essa situação parece mudar na *Crítica*, uma vez que neste novo contexto a noção de “objeto” da cognição (humana) *em geral* passa a abarcar apenas o tipo de entidade passível de ser “construída”, de modo análogo ao dos objetos da matemática. É no ponto desta analogia que entrará em cena de maneira relevante a consideração das distinções apresentadas acima.

Isso se passa do seguinte modo: no caso da matemática, como vimos, Kant afirma que é possível construir grandezas *a priori*, porque “podemos gerar a sua representação enquanto tomamos a unidade várias vezes”²³. O que interessa salientar desse procedimento é a necessidade de *tomar* algo (a unidade), para depois construir uma representação através de algum tipo de *atividade* nossa (esta de adicionar, multiplicar, ou, de modo mais geral, *shintetizar* a unidade dada). Este é um fato relevante, porque aponta para a (sã) convicção kantiana de que não podemos “produzir” objetos, nem mesmo os da matemática, no que

Com o fim de encontrar padrões para a objetividade das representações [...] ele [Kant] refere-se com efeito à antiga moldura conceitual (*conceptual framework*) [...]. Essa moldura é rejeitada como a explicação última da relação entre objetos e representações, mas continua sendo usada como uma ferramenta para fornecer os *padrões* através dos quais podemos fazer distinções cruciais ao elaborar a *nova* moldura. (BENCIVENGA, 1987, p. 94)

Nesse mesmo espírito, Buchdahl lembra que devemos atentar às “mudanças no significado e na função de termos operativos tais como ‘objeto’, ‘objetivo’, ‘realidade’, etc.” — os quais já estavam presentes na obra pré-crítica de Kant — uma vez que a apropriação e modificação do significado de tais termos “é um aspecto básico de seu procedimento, e representa um dos maiores obstáculos (*stumbling blocks*) para o estudo de Kant.” (BUCHDAHL, 1969, p. 503; n. 4).

²¹(KANT, 1985a, p. 143).

²²(KANT, 1985a, cf. pp. 142-143).

²³(KANT, 1985a, p. 143).

toca à sua materialidade, à sua existência efetiva. Tudo o que podemos fazer é “construí-los”, o que significa aplicar uma certa *forma* a uma *matéria dada* independentemente.

Como já disse, essa idéia de um composto de matéria e forma — ou, mais especificamente, um composto de uma matéria dada na sensibilidade, e uma forma imposta *a priori* pelo sujeito — parece ser definidora da natureza de *todos* os “objetos” da cognição humana (i.e., as “aparências”²⁴) na *Crítica* — uma vez que mesmo a esfera de alcance do entendimento passa a ser restrita apenas às aparências. Há, é claro, uma complexificação neste processo, pois para “construir” um objeto como uma “aparência”, é necessário sujeitar a matéria sensível conjuntamente às formas da sensibilidade e às formas do entendimento. Isto faz com que a “objetividade”, i.e., a relação entre todas as nossas representações e seus objetos, passe a ser fruto de uma atividade conjunta destas duas faculdades, o que exige de Kant uma demonstração da ligação necessária entre elas — demonstração esta que não era sequer mencionada na carta a Herz²⁵.

Apesar de ser bastante esquemática, penso que essa leitura liga-se de modo bastante coerente com os demais resultados da análise precedente, e tem pelo menos o valor instrumental de apontar para um modo concreto de compreender a analogia com a matemática, proposta quando Kant apresenta seu projeto de “revolução copernicana”. Na seqüência explorarei com um pouco mais de detalhe a natureza dessa “revolução”, e o novo modelo para a cognição humana que ela pretende estabelecer, ligando essa discussão com a análise de alguns aspectos essenciais da posição filosófica proposta por Kant, o idealismo transcendental.

²⁴Vale lembrar que, em vários momentos da *Crítica*, o próprio Kant apresenta explicitamente essa concepção acerca da natureza *dual* da “aparência” (i.e., como sendo constituída de matéria + forma). Apenas para citar dois exemplos relevantes, extraídos de contextos bastante distintos, atente-se às seguintes passagens:

[...] a aparência [...] tem sempre dois lados, um no qual o objeto é considerado nele mesmo (sem se levar em conta o modo pelo qual deve ser intuído [...]), o outro no qual a forma da intuição desse objeto é considerada, a qual não deve ser buscada no objeto nele mesmo mas no sujeito para o qual ele [este objeto] aparece, mas que todavia pertence realmente e necessariamente à representação desse objeto. (A38/B55)

[...] há dois componentes na aparência através dos quais todos os objetos nos são dados: a forma da intuição (espaço e tempo), que pode ser conhecida e determinada completamente *a priori*, e a matéria (o físico), ou o conteúdo, que significa um algo que é encontrado no espaço e no tempo, e que desse modo contém uma existência e corresponde à sensação. (A723/B751)

²⁵Cf. acima, n. 11.

4.4 A revolução copernicana e o novo modelo para a explicação da cognição humana

Ao apontar para a mudança ocorrida na passagem do contexto de 1772 ao de 1781, e o conseqüente desenvolvimento do “problema crítico”, minha pretensão é a de poder deixar mais claro qual é a natureza da “revolução copernicana” de Kant, i.e., sua adoção de um novo modelo filosófico para a explicação da relação cognitiva entre o sujeito e o objeto. Para começar a tratar desse assunto, gostaria de chamar atenção para uma conhecida passagem, dentre as poucas que existem na *Crítica*, na qual Kant caracteriza explicitamente o idealismo transcendental, contrapondo-o ao *realismo* transcendental. A passagem em questão encontra-se na seção dos Paralogismos da Razão Pura, e é a seguinte:

O idealista transcendental é, pois, um realista empírico; concede à matéria, como aparência, uma realidade que não precisa ser inferida, mas que é imediatamente percebida. Em contrapartida, o realismo transcendental cai, necessariamente, em embaraço, e vê-se obrigado a dar lugar ao idealismo empírico, pois considera os objetos dos sentidos externos como alguma coisa separada dos sentidos, e toma meras aparências como seres auto-suficientes que se encontram fora de nós [...]. (A 371)

Há dois pontos principais que gostaria de salientar na análise dessa passagem. O primeiro é o comprometimento explícito de Kant com *um certo tipo* de “realismo direto”, i.e., com a tese de que temos um contato direto, imediato, com a *matéria* (como aparência)²⁶. O segundo é o contraponto entre esse comprometimento “realista direto”, próprio do idealismo transcendental, e o comprometimento que poderíamos chamar de “realista indireto”, característico do realismo transcendental, na medida em que esta última posição seria obrigada a fazer algum tipo de *inferência* para garantir a ligação com os objetos

²⁶O fato de que neste ponto Kant defenda o contato com a matéria *como aparência* é importante, dado o contexto da passagem, o do quarto paralogismo, no qual o interesse é justamente o de provar a *incorreção* da tese segundo a qual a existência das “aparências externas [...] não pode ser imediatamente percebida, mas pode ser inferida apenas como a causa de percepções dadas” (A376); em outras palavras, o problema que Kant pretende estar dissolvendo neste contexto é o do contato com o “mundo exterior”, presumivelmente posto em risco pelo “idealismo problemático” de Descartes (expressão constante na edição B, na seção da Refutação ao Idealismo, cf. B274). Pode-se depreender desse contexto que o uso da expressão “matéria” aqui contrapõe-se antes ao caráter *imaterial* das modificações do *sentido interno* (da “alma”, “espírito”, “mente”) — as quais, segundo os proponentes da “psicologia racional”, seriam “mais fáceis” de serem conhecidas do que os objetos do *sentido externo* — do que ao caráter *formal* que em geral lhe é contraposto por Kant (cf. acima, n. 18). Mas a preocupação que me levou a enfatizar “matéria” (e não “como aparência”) aqui é outra, a saber, a de impedir que se confunda essa posição que atribuí a Kant, fazendo uso da denominação “realismo direto”, com a posição homônima da qual tratamos no capítulo anterior (cf. 3.1), i.e., aquela dos autores criticados por Austin, por defenderem que os objetos “imediatos” de nossa percepção seriam os “objetos materiais”. O “realismo direto” destes últimos, cabe salientar, é muito mais “exigente” que o de Kant, uma vez que exige um contato imediato com os próprios *objetos*, como tais, *completamente determinados*, e, mais do que isso, determinados independentemente de qualquer contribuição do sujeito; Kant, por outro lado, mesmo neste contexto defende simplesmente o contato com a *matéria*, que como tal é completamente *indeterminada*, é um “mero múltiplo”, etc.

“externos”. É por causa dessa conseqüência “realista indireta” que Kant também irá dizer que “o realismo transcendental cai, necessariamente, em embaraço, e vê-se obrigado a dar lugar ao idealismo empírico”.

Numa passagem anterior à que acabei de citar, Kant deixa mais claro como se dá essa conseqüência do “realismo transcendental” ao “idealismo empírico”:

O realista transcendental [...] representa as aparências externas (se sua realidade é concedida) como coisas nelas mesmas, que existiriam independentemente de nós e de nossa sensibilidade [...]. É realmente esse realista transcendental que irá depois jogar o papel de um idealista empírico; e depois de ele ter pressuposto falsamente sobre os objetos que se eles devem existir então devem ter sua existência neles mesmos, ainda que separados dos sentidos, ele percebe que desse ponto de vista todas as nossas representações dos sentidos são insuficientes para tornar sua realidade [i.e., a realidade desses objetos] certa. (A369)

Deixando de lado todos os detalhes, o que me importa salientar aqui é simplesmente a estrutura da análise de Kant para mostrar como se chega a uma posição “realista direta”, ou “realista indireta”, partindo da adoção de um certo padrão de “objetividade”. Resumidamente, o que Kant parece estar dizendo é que, se adotarmos um padrão “idealista transcendental”, e representarmos os objetos como “meras aparências”, então teremos uma garantia de acordo *a priori* entre nossas representações e esses objetos. Por outro lado, se, como quer o “realista transcendental”, os objetos em questão forem representados como “como coisas nelas mesmas, que existiriam independentemente de nós e de nossa sensibilidade”, então não há garantia *a priori* para esse acordo, e o máximo que se poderia fazer é uma *inferência* de um efeito à sua causa — inferência esta que, como vimos acima²⁷, tornaria o alegado acordo meramente empírico, e, por conseguinte, problemático.

Visando esclarecer esse ponto, gostaria de apresentar uma consideração de Sebastian Gardner, em seu comentário à *Crítica da Razão Pura*, na qual ele trata de esclarecer quais são os elementos fundamentais da “estrutura pré-categorial”²⁸ subjacente ao tratamento transcendental da cognição. Segundo esse autor, “Para propósitos de análise filosófica, três elementos podem ser abstratamente distinguidos [nessa estrutura]: o sujeito, o objeto, e a relação que permite que o objeto seja tomado como tal pelo sujeito”²⁹. Gardner trata dessa estrutura, ligando-a explicitamente com o tratamento da relação sujeito-objeto oriundo da revolução copernicana de Kant, na seguinte passagem:

²⁷Cf. especialmente n. 19.

²⁸(GARDNER, 1999, p. 145).

²⁹(GARDNER, 1999, p. 144).

A concepção da relação sujeito-objeto de Kant é completamente original, e ele é levado até ela por sua tentativa de reinterpretar o conhecimento humano em termos copernicanos. Concepções pré-copernicanas da relação entre sujeito cognoscente e objeto conhecido os tratam como existentes constituídos independentemente de nosso conhecimento, e nosso conhecimento de cada um deles como explicável em termos de suas constituições antecedentemente concebidas. Tendo sido este modelo realista relegado por Kant, uma explicação propriamente transcendental só pode avançar despindo-se de quaisquer suposições a respeito da constituição de sujeito e objeto. É por isso que se deve fazer da própria distinção de sujeito e objeto, e nossa compreensão desta distinção, um objeto primário de elucidação filosófica. Numa tal abordagem, a investigação transcendental não pode começar com a aplicação de um conceito particular a um objeto, seja ele o sujeito (*the self*) ou algo distinto dele. Ela deve ao invés disso pressionar um ponto anterior ao caso (*press behind the case*) no qual qualquer conceito é aplicado, e começar por descrever as condições que precisam ser obtidas com o fim de trazer as categorias à cena em primeiro lugar, a estrutura *pré-categorial* de um domínio possível de cognição. (GARDNER, 1999, pp. 144–5).

Ao ligar a revolução copernicana de Kant à sua nova concepção da relação entre sujeito e objeto, essa passagem tem pelo menos três conseqüências importantes, que eu gostaria de salientar. A primeira diz respeito à compreensão da crítica de Kant ao realismo transcendental. Mais especificamente, a análise de Gardner fornece uma pista para compreender por que o realista transcendental seria incapaz de explicar a ligação imediata (independente de inferência) aos objetos — a saber, porque ele trata a constituição dos objetos como completamente independente de nosso conhecimento, o que, na opinião de Kant, fará com que não reste nenhuma garantia *a priori* para o acordo entre esses *relata*, assim concebidos³⁰. É justamente por isso que a primeira pergunta que cabe fazer na investigação transcendental é “qual deveria ser a constituição dos objetos aos quais nossas representações devem ligar-se (imediatamente)?”. E esta é a segunda conseqüência importante da análise de Gardner: ela apresenta um ponto metodológico fundamental da investigação transcendental, o “fazer da própria distinção de sujeito e objeto, e nossa compreensão desta distinção, um objeto primário de elucidação filosófica” — o que torna

³⁰O esboço da argumentação que levaria a uma conclusão desse tipo parece ser a seguinte: primeiramente, somos seres finitos, que não criam os próprios objetos experienciados, como poderia (talvez) fazer Deus; ora, dada a finitude, se os objetos de nossa cognição independessem *completamente* da constituição do sujeito, então toda e qualquer ligação com eles teria que ser *a posteriori*, e, no caso humano, dependente de algum tipo de contato sensível com os mesmos. Entretanto, ao menos por hipótese, sempre poderia haver algum problema ou falha neste nosso contato. Por isso, o realista transcendental conseqüente seria levado àquilo que Kant denomina de “idealismo empírico”, que pode assumir, dentre outras formas, a do realismo indireto, ou do ceticismo. Mas esse tipo de problema não afetaria o idealista transcendental, para o qual os fenômenos são determinados pelas formas humanas de intuição. Dada a idealidade transcendental do espaço e do tempo, e seu caráter como formas subjetivas *a priori*, torna-se possível para o sujeito que conhece *a priori* estas formas saber também *a priori* que os fenômenos deverão necessariamente se adequar a elas. Nesta medida, ele pode determinar com absoluta necessidade algo a respeito da experiência, independentemente de qualquer contato *a posteriori* com os objetos.

essa relação, como ele afirma um pouco acima, “o mais básico *explanandum* da filosofia transcendental”³¹. Isso serve também, por fim, para sugerir uma certa atitude interpretativa em relação à posição de Kant, a saber, que é necessário um total despimento de nossas pré-concepções das noções de “sujeito” e “objeto” para seguir seus argumentos. Se a análise de Gardner está correta, então devemos compreender que Kant está, de certo modo, construindo estas noções.

Para compreender melhor quais são os modelos de relação sujeito-objeto em pauta, e quais são as conseqüências da adoção de cada um deles para a explicação filosófica da experiência, cabe analisar com mais detalhe o modo como o próprio Kant apresenta e defende sua posição filosófica, o idealismo transcendental. Isso se dá pela primeira vez na seção da Estética Transcendental, onde Kant pretende provar que o espaço e tempo são meras *formas* de nossa intuição, e, nessa medida, não são “coisas em si mesmas”, existentes independentemente de sua relação com o sujeito. Ao mesmo tempo em que sustenta a idealidade transcendental do espaço e do tempo, Kant também quer garantir a *realidade empírica* de ambos. Em suas próprias palavras:

Nossas exposições ensinam a *realidade* (i.e., validade objetiva) do espaço com respeito a tudo o que nos pode ser dado externamente como um objeto, mas ao mesmo tempo a *idealidade* do espaço no que toca às coisas quando elas são consideradas nelas mesmas através da razão, i.e., sem levar em consideração a constituição de nossa sensibilidade. Afirmando, portanto, a *realidade empírica* do espaço, (no que se refere a toda experiência externa possível) e, não obstante, a sua *idealidade transcendental*, i.e., que ele [o espaço] não é nada, tão logo abandonemos a condição da possibilidade de toda a experiência, e o considerarmos como algo que sirva de fundamento das coisas em si mesmas. (A 28/B 44 — naturalmente, o mesmo vale para o tempo.)

Como essa passagem deixa claro, afirmar a realidade empírica do espaço e do tempo equivale a dizer que tudo que nos possa ser dado à sensibilidade deve necessariamente estar a eles submetido — nessa exata medida diz-se deles que são *formas* da sensibilidade. Já sua idealidade transcendental consiste no fato de eles nada serem se os considerarmos não como condições de possibilidade da experiência, mas antes como “coisas em si mesmas” — ou “algo que sirva de fundamento das coisas em si mesmas”. Em outras palavras, não obstante o fato de espaço e tempo serem condições absolutamente necessárias para qualquer experiência possível, eles não existem independentemente do sujeito. Por isso Kant também os descreve como “modos de representação”: eles são meras formas deste

³¹(GARDNER, 1999, p. 144). Segundo Gardner, o principal passo para estabelecer esse ponto é dado na Dedução Transcendental das Categorias — é nesta seção que Kant apresentaria sua “teoria” da relação sujeito-objeto (GARDNER, 1999, p. 143).

modo (humano) de conhecer ou experimentar. Isso os torna válidos necessariamente para todos os objetos experienciados, mas apenas na medida em que estes são experienciados, i.e., na medida em que eles se encontram em uma certa *relação* com o sujeito.

Do fato de que o espaço e o tempo são apenas modos de se estabelecer relações, de forma *a priori*, pelo sujeito, segue-se, na opinião de Kant, o idealismo transcendental, i.e., a concepção segundo a qual não conhecemos as coisas como são em si mesmas, mas apenas como estas nos aparecem³². Por outro lado, é porque fundamenta seu idealismo no fato de que só podemos conhecer fenômenos enquanto ordenados espaço-temporalmente em relação a um sujeito, e nunca como eles seriam independentemente destas relações, que Kant poderá caracterizar seu idealismo como “formal”, i.e., como dizendo respeito *apenas à forma* dos fenômenos, e nunca à sua *existência*. A importância de se atentar a essa caracterização é que ela permite a compatibilidade com a tese *realista** a respeito da existência *independente* da matéria da cognição: ao contrário do que ocorre no caso do espaço e tempo, os quais, devemos lembrar, são ditos empiricamente *reais* porque valem necessariamente para toda a experiência humana possível, o *realismo** a respeito da existência da matéria deve-se simplesmente ao fato de que ao intuí-la não somos responsáveis pela afecção que sofremos, e por isso mesmo dizemos dela que independe do sujeito que a percebe³³.

A convicção fundamental por trás da apresentação desse argumento de Kant em prol do idealismo transcendental, é que se prestarmos mais atenção ao seu conteúdo poderemos compreender melhor a própria natureza de sua revolução copernicana — pois é justamente devido à idealidade transcendental do espaço e do tempo que ele é levado, como vimos, a falar em “aparências”, contrapondo-os às “coisas em si mesmas”.

³²Esse ponto é apresentado claramente, por exemplo, na seguinte passagem constante na observação II anexada à Estética (ed. B):

[...] tudo o que em nossa cognição pertence à intuição [...] não contém nada além de meras relações, de lugares em uma intuição (extensão), de alteração de lugares (movimento) e leis pelas quais esta alteração é determinada (forças motrizes). Mas aquilo que está presente no lugar, ou o que se produz nas coisas nelas mesmas além da alteração de lugar, não é dado através dessas relações. Agora, *através de meras relações nenhuma coisa nela mesma é conhecida*; é portanto correto julgar que uma vez que nada nos é dado através do sentido externo exceto meras representações de relação, o sentido externo também contém em sua representação *apenas a relação entre um objeto e o sujeito*, e não aquilo que é interno ao objeto ele mesmo. Ocorre exatamente o mesmo no caso do sentido interno. (B 66–67; itálicos adicionados)

³³Volto a tratar desse ponto — i.e., da caracterização de nossa “sensibilidade” a partir da finitude humana — na seção 6.2.

Para esclarecer esse ponto, será interessante atentar a uma outra noção introduzida na análise de Gardner, a noção de “perspectiva”. Nos termos desse autor: “pôr uma questão qualquer concernindo às condições da cognição é introduzir, como se poderia dizer, um fator de orientação ou perspectiva”³⁴. A passagem na qual ele trata dessa noção é a seguinte:

[...] quando, na Analítica, as condições conceituais dos objetos são investigadas, e a noção de um domínio de objetos para a aplicação de conceitos é introduzida, este domínio é concebido como orientado para, e inserido na perspectiva do sujeito pensante. Ele deve ser assim concebido, pois um domínio concebido como existindo fora dessa perspectiva é para nós um nada. Essa condição, que deve ser obtida até mesmo para gerar uma noção altamente mínima de um domínio de objetos como candidatos para que a cognição faça sentido, é o que significa a relação sujeito-objeto, e é a base última para a cognição, e o mais básico *explanandum* para a filosofia transcendental. (GARDNER, 1999, pp. 144).

Dada essa leitura, o que Kant precisaria fazer para alcançar seus objetivos (de estabelecer as condições de possibilidade da experiência humana), é, primeiramente, determinar qual é o domínio de objetos que são acessíveis do nosso ponto de vista, ou seja, dentro de nossa perspectiva. E um passo fundamental em direção à determinação deste domínio é justamente mostrar, como Kant pretende ter feito na Estética, que essa perspectiva é espaço-temporalmente ordenada. Em outras palavras, o pertencimento a esta perspectiva humana é o que determina *a priori* que os fenômenos necessariamente nos devem ser dados espaço-temporalmente — e não alguma característica intrínseca dos próprios objetos. É assim que “a objetividade deve ser” para que possamos conhecer objetos. Se a objetividade fosse algo derivado das próprias coisas “como são em si mesmas” (i.e., se este fosse o *padrão* para a objetividade do conhecimento), então não poderíamos ter garantia *a priori* de que nossa cognição concorda com os objetos, pois é impossível sairmos desse nosso ponto de vista humano para observar os objetos *sub specie aeternitatis*.

Essa última possibilidade é justamente a que parece ser contemplada pelo realista transcendental, que, por isso mesmo, seria levado a um idealismo empírico. Os padrões de objetividade adotados por ele são muito “fortes” — são, poder-se-ia afirmar, seguindo a expressão de Gardner, a-perspectivos, enquanto que nossa relação com os objetos é sempre perspectiva. Desse modo, o realista transcendental implicitamente está negligenciando uma condição básica para possibilitar o conhecimento de objetos — condição esta que na opinião de Gardner é pré-categorial, e, portanto, independente de muito do conteúdo efetivo da explicação kantiana da experiência.

³⁴(GARDNER, 1999, p. 143).

Pressupondo-se, então, que o padrão humano para conhecimento objetivo, no que toca meramente à nossa sensibilidade, é *idealista*³⁵, segue-se que deve ser possível estabelecer uma ordenação espaço-temporal dos fenômenos, e que esta ordenação deve poder ser conhecida *a priori* pelo sujeito, na medida em que espaço e tempo são meras formas de sua sensibilidade. Logo, tudo que resta ao realista empírico é determinar, em situações particulares, se este padrão está ou não satisfeito. Como ele pode fazer isso? O único modo, dado o funcionamento empírico de nossa sensibilidade, é atestando que o objeto em questão efetivamente “afetou nossos sentidos” — não estamos sofrendo nenhuma ilusão ou alucinação. Isso é tudo o que a análise filosófica de Kant possibilita afirmar, mas é também tudo o que ela *precisa* afirmar, pois a questão ulterior sobre se, *numa situação particular* de dúvida a respeito da legitimidade de uma percepção, ela é verídica ou não, só pode ser decidida *empiricamente*³⁶.

Essa análise permite compreender melhor a diferença geral que existe entre os resultados de uma investigação empírica, e os de uma investigação transcendental, a respeito da objetividade experiência. Ao investigar as condições empíricas para a objetividade da experiência, o realista empírico pode, de fato, atestar (pelo menos no mais das vezes) uma ligação *imediate* com os objetos — contrapondo-a com uma possível ligação *mediata*, *indireta*, como, por exemplo, quando ele percebe um objeto, talvez um átomo, através de algum aparato especial. Entretanto, ao assim proceder, o realista empírico — digamos, o cientista — não está atestando uma ligação mediata ou imediata *no mesmo sentido* em que o idealista transcendental o faz. Se a análise que apresentei anteriormente, fazendo uso das considerações de Gardner, estiver correta, ela implica que é somente *dentro* de uma perspectiva qualquer que faz sentido perguntar se nosso acesso aos objetos é mediato ou imediato. Mas isso pode ser feito em dois registros distintos, o transcendental e o empírico. Dado que, na investigação transcendental, o que se quer estabelecer é um *padrão de objetividade* — aquilo que a “objetividade” deve ser para que possamos conhecer objetos — perguntar se nosso acesso aos objetos é imediato equivale a perguntar algo como: “o que uma ligação imediata deve ser para que possamos conhecer objetos ‘imediatamente’?”. A resposta para esta questão foi dada por Kant na Estética: a ligação imediata, a única que não se baseia em nenhum dado ulterior, para nós humanos, é aquela que a *intuição* possibilita. “Mas como isso é feito efetivamente?”, poderia alguém perguntar. E esta última pergunta provavelmente concerniria aos critérios *empíricos* para que se estabeleça se houve ou não uma relação intuitiva — que, no caso dos seres humanos,

³⁵Caracterizar esse padrão como idealista *transcendental* seria redundante, pois o estabelecimento do padrão de objetividade, seja idealista ou realista, ocorre no plano da reflexão filosófica, “transcendental”.

³⁶Maior sustentação a essa tese será dada na seqüência (cf. cap. 5).

dada a natureza de sua sensibilidade, dependerá basicamente da atestação da afecção.

4.5 Considerações finais

Para finalizar este capítulo, gostaria de resumir os resultados mais importantes da análise precedente. Primeiramente, no que toca à comparação entre os contextos de 1772 e 1781, procurei mostrar que o interesse de Kant ao escrever a Herz restringe-se ao problema da determinação do fundamento para a objetividade das representações *intelectuais*. Argumentei que um dos motivos para essa restrição é a confiança inquestionada na causalidade como garantida da relação entre as representações sensíveis e seus objetos — motivo este que também explicaria porque Kant não estendeu o problema da objetividade já em 1772 para o âmbito da sensibilidade. Sugeri também que essa garantia causal só passa a ser posta em questão quando Kant esclarece o objetivo da filosofia transcendental como sendo o de estabelecer condições necessárias e *a priori* para a cognição de objetos — esclarecimento este que depende essencialmente do refinamento de algumas distinções conceituais, o que leva a pensar num processo de acomodação da estrutura conceitual herdada por Kant da tradição filosófica que o antecede, que culmina em sua proposta de revolução copernicana.

Paralelamente à apresentação dessas mudanças, também tentei mostrar que na carta a Herz há no mínimo uma indefinição no pensamento de Kant acerca das relações entre sensibilidade e entendimento, abrindo espaço para um resquício não muito bem acomodado de racionalismo, expresso na suposição de que a faculdade intelectual poderia fornecer um acesso cognitivo às coisas “como elas são”.

Penso estar justificado em concluir que o emprego da expressão “problema crítico” equivoca ao transitar do contexto de 1772 ao de 1781 — e pouco ajudaria falar em “problema da objetividade”, uma vez que, como tentei mostrar, a própria noção de “objetividade” parece ter mudado neste período. Portanto, estou de acordo com a opinião geral de que a carta a Herz é importante para compreender o desenvolvimento desse problema, mas não porque ela apresenta uma posição clara e definitiva, e nem muito menos uma formulação “acabada”; trata-se apenas de permitir que acompanhem mais um dos passos de Kant em seu caminho progressivo em direção à posição crítica.

A lição que pretendo ter extraído dessa análise, agora posso colocar assim, é que na carta a Herz Kant ainda estava preso a um modelo “realista transcendental” da relação entre as representações — tanto as sensíveis, dada T_C , quanto as intelectuais, dada S_R

— e seus objetos. É apenas quando passa a adotar o modelo *idealista** que Kant se livra completamente dessas teses, e, especialmente, percebe a irrelevância da primeira para garantir a objetividade — vale dizer, a *objetividade** — da experiência.

5 *Objetividade e realismo: como a primeira não implica o segundo*

No final da Analítica Transcendental, no capítulo intitulado ‘Sobre o Fundamento da Distinção de todos os Objetos em *phenomena* e *noumena*’, Kant reapresenta aquele que teria sido o principal resultado de toda essa seção — a saber, que não há outro uso cognitivo possível para o entendimento senão este que se limita a “antecipar a forma da experiência possível em geral”¹. Esse resultado, cabe salientar, já teria sido estabelecido anteriormente, nos capítulos I e II da Analítica dos Princípios, para o caso de cada categoria em particular, mostrando-se (i) que a aplicação de cada uma delas é sempre condicionada a uma “esquematização”, i.e., uma subsunção a condições da sensibilidade, e, (ii) que essa subsunção procede de acordo com as regras fornecidas pelos princípios do entendimento puro. Dada a posição estratégica desse terceiro capítulo, o interesse de Kant será simplesmente o de apresentar “uma visão sumária” dos resultados até então obtidos, de modo a “reforçar a convicção” de que não se podem estender os limites do entendimento para além dos da experiência possível, “por meio da unificação de seus vários momentos [i.e., os momentos do argumento da Analítica] em um ponto”².

No presente capítulo gostaria de inverter a ordem de apresentação de Kant, começando por tratar desse resultado geral, para depois tentar compreender alguns dos “momentos” do argumento contido na Analítica. Ao fazer isso, espero corroborar alguns dos resultados obtidos com a análise precedente — os quais foram apresentados num plano bastante geral e abstrato — aplicando-os a pontos mais específicos da argumentação kantiana. Em especial, penso que essa análise poderá fornecer maior sustentação à tese, já várias vezes assinalada, de que não há nessa argumentação de Kant nenhuma *justificação* para o ponto *realista** expresso pela tese de que temos um contato por meio da afecção com uma matéria existente independentemente — motivo pelo qual deve-se distinguir claramente

¹Cf. (A246/B303).

²Cf. (A236/B295).

esse *realismo** de qualquer argumento em prol da *objetividade** da experiência. Além disso, também pretendo ao final dessa análise indicar com maior precisão em que medida a explicação kantiana da experiência me parece essencialmente distinta, em seus objetivos e resultados, dos objetivos e resultados comumente associados à epistemologia tradicional.

Para cumprir essa tarefa, partirei da análise da noção de “objeto transcendental”, cujo tratamento deverá servir de modelo para compreender o procedimento (geral) de “objetificação” da experiência apresentado na Analítica (5.1). Posteriormente (5.2), analisarei alguns dos procedimentos mais específicos concebidos para esse fim, os quais ao menos *prima facie* (mas *apenas prima facie*, como espero mostrar) deveriam fornecer esclarecimentos acerca do papel da afecção na explicação kantiana da experiência — refiro-me, respectivamente, às antecipações da percepção (5.2.1), à segunda analogia da experiência (5.2.2), e ao segundo postulado do pensamento empírico (5.2.3). Por fim (5.3), resumirei os resultados obtidos com essa análise.

5.1 O objeto transcendental e a objetividade da experiência

A presente seção será dividida em três partes: na primeira (5.1.1) tentarei mostrar como, da confluência de algumas exigências fundamentais, e, ao menos à primeira vista, conflitantes da posição de Kant, nasce a noção de “objeto transcendental”; na segunda (5.1.2), seguindo o fio condutor fornecido pela caracterização desta noção, tentarei mostrar como ela se conecta com o argumento em prol da *objetividade** da experiência. Por fim (5.1.3), apresentarei alguns motivos para crer que este argumento não prova, e, o que é mais importante, *não pretende provar*, o *realismo** da posição de Kant.

5.1.1 A necessidade de um correlato para as aparências: A introdução do “objeto transcendental”

Tendo retomado o resultado geral da Analítica — o de que não há outro uso cognitivo possível para o *entendimento* senão o de “antecipar a forma da experiência possível em geral”³ — Kant passará a tratar de uma objeção cuja importância dificilmente poderia ser exagerada, posto que é trazida à cena devido à consideração de um resultado anterior igualmente fundamental de sua argumentação, a saber, a limitação do âmbito da *sensibilidade* (às aparências), estabelecida na Estética. Essa objeção é apresentada na seguinte

³(A246/B303).

passagem:

Alguém poderia pensar que o conceito de aparências, limitado pela Estética Transcendental, gera por si mesmo a realidade dos *noumena* e justifica a divisão dos objetos em *phenomena* e *noumena*, e desse modo também a divisão do mundo em um mundo dos sentidos e [um mundo do] entendimento [...], de tal modo que a diferença aqui não diria respeito meramente à forma lógica de cognições distintas ou indistintas de uma e a mesma coisa, mas antes à diferença no modo pelo qual elas podem ser dadas originalmente à nossa cognição, da qual elas próprias são diferentes espécies. Pois se os sentidos representassem algo meramente *como nos aparece*, então este algo deveria ser também nele mesmo uma coisa, e um objeto de uma intuição não sensível, i.e., do entendimento, i.e., deveria ser possível uma cognição na qual não se encontra nenhuma sensibilidade, e que sozinha tem realidade absolutamente objetiva, através da qual objetos são-nos representados *como eles são*, em contraste com o uso empírico do entendimento, no qual as coisas são conhecidas apenas *como elas aparecem*. (A249–250)

Para compreender melhor qual é o problema apresentado por essa passagem, bem como para facilitar a análise subsequente, será útil introduzir a seguinte convenção: primeiramente, chamemos a tese geral resultante da Analítica — esta que limita o uso do *entendimento* apenas à experiência possível — de Limitação_E; em segundo lugar, denominaremos a tese resultante da Estética — esta que limita o uso da *sensibilidade* apenas às aparências — de Limitação_S. Uma terceira tese que também joga um papel importante nesta passagem, embora de modo mais implícito, é a que estabelece uma implicação necessária (analítica) entre o conceito de aparências e o conceito de uma coisa que aparece⁴, e que por isso mesmo proponho que a chamemos simplesmente de tese Analítica.

É fácil perceber como, devido à conjunção da Limitação_S com a tese Analítica, Kant terá de fazer referência, na investigação transcendental, a algum tipo de entidade que não seja ela mesma uma aparência, para servir-lhe de correlato — posto que de outro modo criar-se-ia um círculo vicioso que tornaria absurda a própria noção de aparência. Mas qual poderia ser a natureza desse correlato? Uma primeira caracterização possível é justamente aquela proposta pelo hipotético objeto de Kant nessa passagem, o qual afirma que o “algo” resultante pertenceria a um mundo que está para além do “mundo dos sentidos”, o “mundo dos *noumena*”, i.e., um mundo de objetos passíveis de serem dados a um ser possuidor de uma faculdade de intuição intelectual. O problema com essa primeira caracterização do correlato das aparências — que poderíamos chamar de tese dos *Noumena*₊ — é que ela contradiz frontalmente a Limitação_E. Por isso, forçosamente,

⁴Já tive oportunidade de assinalar alguns outros contextos da *Crítica* nos quais Kant defende explicitamente essa tese, mas basta aqui lembrar de sua afirmação no Prefácio, segundo a qual seria simplesmente *absurda* a proposição que afirmasse que “há aparências sem nada que apareça” (cf. Bxxvi).

Kant terá de fornecer uma caracterização alternativa dessa noção. É com este fim em vista que ele apresenta, logo na seqüência da passagem supra-citada, a seguinte consideração:

Todas as nossas representações são de fato relacionadas a algum objeto através do entendimento, e, uma vez que as aparências não são nada além de representações, o entendimento as relaciona a um *algo*, como o objeto da intuição sensível: mas este algo é nesta medida apenas o objeto transcendental. Isso significa, contudo, um $\text{algo} = X$, do qual nada sabemos nem podemos saber qualquer coisa em geral (de acordo com a constituição corrente de nosso entendimento) mas trata-se antes de um algo que pode servir apenas como correlato da unidade da percepção para a unidade do múltiplo sensível na intuição, por meio do qual o entendimento o unifica no conceito de um objeto. Este objeto transcendental não pode nem mesmo ser separado dos *dados* sensíveis, pois então nada poderia restar através do qual ele pudesse ser pensado. Ele não é, portanto, um objeto de cognição nele mesmo, mas apenas a representação das aparências sob o conceito de um objeto em geral que é determinável através do múltiplo daquelas aparências. (A250–251)

Esta passagem é bastante densa, e se constitui de vários momentos que merecem ser tratados separadamente. Antes, porém, de passar à análise desses momentos, gostaria de chamar atenção para a difícil situação lógica na qual Kant se encontra ao apresentar as considerações aí contidas. Com o auxílio da convenção anterior, pode-se apresentar essa situação do seguinte modo: primeiramente, deve-se perceber a influência da tese Analítica na afirmação inicial dessa passagem, segundo a qual é por serem *meras representações* que caberá ao entendimento relacionar as aparências a um “algo” distinto delas. Em segundo lugar, quando Kant afirma que o “algo” resultante dessa operação deve ser um “objeto da intuição sensível”, é bastante claro que seu objetivo deve ser o de cumprir as exigências advindas da tese da Limitação_E, a qual estabelece como única esfera possível de uso do entendimento justamente a da sensibilidade. Por fim — e este é o ponto mais difícil e importante deste primeiro período — Kant se vê obrigado a esvaziar completamente a noção do objeto resultante, e afirmar que se trata, nesta medida — i.e., na medida em que ele deve ser *sensível* (pela Limitação_E), mas também *distinto das representações* (pela tese Analítica + Limitação_S) — *apenas* de um “objeto transcendental”, de um mero “ $\text{algo} = X$ ”, com todas as demais características negativas que seguem.

A pergunta que cabe fazer aqui é: a que se deve exatamente tal esvaziamento? Ao tentarmos responder essa pergunta nos deparamos com um conflito muito mais profundo da posição kantiana, a qual parece depender da satisfação de exigências gerais tão distintas quanto as seguintes: por um lado, (i) a exigência *realista**, expressa neste contexto pela tese Analítica, ao requerer um algo que não seja aparência, para fugir do círculo apresentado anteriormente; por outro lado, (ii) a exigência “anti-dogmática”, como po-

deríamos denominá-la, expressa aqui pela tese da Limitação_E, ao requerer que o “algo” em questão seja sensível (posto que comprovadamente não há nenhum outro material para o entendimento correlacionar às aparências senão aquele pertencente à sensibilidade); e, por fim, (iii) a exigência responsável pelo caráter propriamente *idealista** da posição de Kant, aqui expressa pela tese da Limitação_S, que aparentemente contraria os dois requisitos anteriores ao estabelecer que tudo que pertence à sensibilidade é mera aparência.

Dadas essas três exigências gerais, como poderia Kant pretender compatibilizá-las, gerando uma posição coerente? Toda a responsabilidade disso acaba recaindo, no plano do argumento propriamente dito, (e não no plano das exigências gerais de sua posição), na noção de “objeto transcendental” — motivo pelo qual uma compreensão adequada desta noção se torna absolutamente crucial para a interpretação de sua posição. Entretanto, nesse caso, a única solução de compatibilização possível parece consistir em recorrer à paradoxal afirmação segundo a qual o objeto em questão, o correlato das aparências, é *sensível*, muito embora *não pertença à sensibilidade*. Ora, esta de fato parece ser a conclusão explícita de Kant em alguns contextos, como, por exemplo, na seguinte passagem, imediatamente posterior àquela apresentada acima:

[...] se não deve haver um constante círculo, a palavra “aparência” deve já indicar uma relação com algo cuja representação imediata é, certamente, sensível, mas que nele mesmo, sem esta constituição de nossa sensibilidade (na qual a forma de nossa intuição é fundamentada) deve ser algo, i.e., um objeto independente da sensibilidade. (A251-252)

Não parece necessário muito esforço para mostrar o caráter paradoxal desta afirmação: Kant aqui está sendo categórico ao sustentar que a representação imediata do correlato das aparências é *sensível*, mas que em si mesmo este algo é *independente da sensibilidade*. Como pode isso fazer algum sentido, e, mais do que isso, como pode este resultado satisfazer os requisitos apresentados acima (pelas teses da Limitação_S + Limitação_E + Analítica)? Para responder essas questões, será necessário oferecer, antes de qualquer outra coisa, uma análise mais cuidadosa da caracterização deste objeto, como ela é proposta por Kant na seqüência da passagem supracitada (A250–51). Farei isso na seqüência.

5.1.2 A caracterização do objeto transcendental

Retomemos, primeiramente, os pontos estabelecidos por Kant naquela passagem, para caracterizar o objeto correlato das aparências. Fazendo uma pequena paráfrase, quase citando literalmente, são eles os seguintes:

1. O objeto em questão é *transcendental*;
2. Ele é *correlato da unidade da apercepção para a unidade do múltiplo sensível*, por meio do qual o entendimento unifica este múltiplo no conceito de um objeto;
3. Ele *não pode ser nem mesmo separado dos dados sensíveis*, pois deste modo não poderia nem mesmo ser pensado.
4. Ele *não é*, nesta medida, um objeto de *cognição*, mas apenas a *representação das aparências sob o conceito de um objeto em geral*, que só é determinável através do múltiplo destas aparências.

Na análise que se segue darei maior atenção aos pontos (1) e (2), os quais me parecem mais importantes para a compreensão da natureza deste correlato das aparências, e de sua função dentro do sistema kantiano. Através da análise destes dois pontos — que procederá, respectivamente, nas próximas duas subseções (5.1.2.1 e 5.1.2.2) — pretendo também poder esclarecer os demais.

5.1.2.1 A transcendentalidade do “objeto transcendental”

Apesar da conhecida fluidez terminológica de Kant, que parece fazer com que mesmo algumas das noções mais fundamentais e recorrentes de sua argumentação adquiram significados distintos conforme o contexto — possivelmente sendo este também o caso do termo “transcendental” — penso que será suficientemente esclarecedor para os presentes propósitos esboçar uma caracterização geral dessa noção, partindo para tanto da análise de três passagens explicitamente concebidas para clarificar seu significado.

A primeira destas passagens, e possivelmente a mais conhecida delas, encontra-se na Introdução da *Crítica*. Neste contexto, Kant afirma o seguinte: “Eu chamo de transcendental toda cognição que não se ocupa tanto dos objetos, mas antes do nosso modo de cognição de objetos, na medida em que ele deve ser possível *a priori*”⁵.

⁵Cf. (B25). Esta é a versão da segunda edição da *Crítica*, que sofreu uma pequena alteração em relação à primeira, na qual Kant afirmava o seguinte: “Eu chamo de transcendental toda cognição que não se ocupa tanto com os objetos, mas antes com nossos conceitos *a priori* de objetos em geral” (A11). Pode-se perceber facilmente que a alteração proposta visa dar conta de uma maior generalidade que, de fato, não era contemplada pela definição original, mas que é sabidamente característica de idealismo transcendental, uma vez que é resultado desta posição que não são possíveis apenas *conceitos a priori*, mas também, devido à aprioridade da forma de nossa intuição, *intuições a priori*. Por isso a referência passa a ser feita a todo o nosso “modo de cognição de objetos”, e não mais a nossos “conceitos de objetos” — expressão esta que poderia ser (mal-)compreendida como visando apenas a contribuição do entendimento para a cognição *a priori* de objetos.

A segunda passagem ocorre na Introdução à Lógica Transcendental. Neste contexto, Kant estabelece uma distinção entre cognições propriamente *transcendentais*, e as que são apenas *a priori*, e o faz nos seguintes termos:

[...] nem toda cognição *a priori* deve ser chamada de transcendental, mas apenas aquela por meio da qual sabemos que e como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas inteiramente *a priori*, ou são possíveis (i.e., a possibilidade da cognição ou seu uso *a priori*). Portanto nem espaço nem nenhuma determinação geométrica deste [espaço] *a priori* é uma representação transcendental, mas apenas a cognição de que estas representações não são de origem empírica e que a possibilidade de elas serem relacionadas mesmo assim *a priori* a objetos da experiência pode ser chamada transcendental. Do mesmo modo o uso do espaço sobre todos os objetos em geral poderia também ser transcendental; mas se é restrito apenas aos objetos dos sentidos, então é chamado empírico. A diferença entre o transcendental e o empírico, portanto, pertence apenas à crítica das cognições e assim não concerne à relação com seus objetos. (A56–57/B81)

A terceira e última passagem que gostaria de analisar é aquela advinda da Observação III anexada ao §13 dos *Prolegômenos* — a qual já tive oportunidade de citar com outros fins anteriormente⁶. Esta passagem é particularmente interessante para a presente discussão porque nela Kant defende-se explicitamente da acusação de idealismo, e o faz tentando mostrar que a tese da Limitação_S (em favor da qual ele acabara de argumentar neste §), não transforma o “mundo sensível em simples ilusão”⁷, como lhe acusam seus críticos. Para tanto ele assinala, dentre outras coisas, que o próprio uso do termo “transcendental” para caracterizar seu idealismo deveria ter sido suficiente para impedir essa incompreensão de sua posição. Mas vejamos como esta afirmação ocorre em seu contexto original. Assim, depois de ter apresentado a acusação em pauta, Kant afirma o seguinte:

Pois que eu tenha dado a esta minha teoria o nome de um idealismo transcendental, não dá a ninguém o direito de confundi-la com o idealismo empírico de Descartes [...] ou com o idealismo místico e fantasista de Berkeley [...]. Pois este por mim denominado idealismo não diz respeito à existência das coisas (mas a dúvida acerca disso constitui na verdade o idealismo no sentido tradicional), e duvidar dela nunca me passou pela mente, mas apenas da representação sensível das coisas a que pertencem, em primeiro lugar, espaço e tempo; destes, como também de todas as *aparências*, apenas mostrei que eles não são coisas (mas apenas maneiras de representar), nem determinações inerentes às coisas em si mesmas. A palavra transcendental, entretanto, que em mim não tem nunca uma relação de nosso conhecimento com as coisas, mas apenas com o *poder de conhecimento*, deveria evitar essa falsa interpretação. (KANT, 1984, p. 34)

⁶Cf. p. 30.

⁷(KANT, 1984, p. 33).

Partindo da análise das três passagens precedentes, podemos extrair pelo menos duas caracterizações importantes para compreender o significado do termo “transcendental”, uma delas positiva, e outra negativa. Positivamente, poder-se-ia dizer que o que Kant está assinalando, com o emprego do termo “transcendental”, é o aspecto *funcional* que uma noção, ou princípio, ou, em fim, um resultado qualquer de sua análise (uma “cognição”, na sua terminologia técnica) possuem para explicar a possibilidade de outras cognições *a priori*. Isto é mais explícito na segunda passagem, na qual Kant assinala que o caráter transcendental dos resultados da Estética deriva do fato de que aí se mostra como o espaço e o tempo eles próprios são condições de possibilidade de certas (outras) cognições *a priori* — nomeadamente, as da geometria. Além disso, dado o próprio contexto dessa passagem, fica claro que Kant pretende também incluir nessa categoria (de cognições propriamente transcendentais) os princípios puros do entendimento, que serão obtidos na Analítica.

Dada esta caracterização positiva, funcional, da natureza das cognições transcendentais, pode-se compreender a caracterização *negativa* — expressa pelo constante lembrete de que os resultados (idealistas) transcendentais não dizem nunca respeito às coisas nelas mesmas (ou, mais especificamente, à *existência* dessas coisas) — como sua contrapartida lógica. Afinal, se, como parece ser o caso, a função destas cognições (as transcendentais) se esgota na sua capacidade de explicar a possibilidade de outras cognições *a priori*, então elas só podem dizer respeito ao nosso “modo de cognição dos objetos”, e não tanto aos próprios objetos, como afirma Kant na primeira passagem; ou ainda, só podem dizer respeito à “crítica das cognições e assim não concerne à relação com seus objetos”, como ele afirma na segunda; e, por fim, elas “não dizem respeito à existência das coisas”, e “não têm nunca uma relação de nosso conhecimento com as coisas, mas apenas com o *poder de conhecimento*”, como ele afirma na terceira.

Assim, por exemplo, quando Kant afirma que espaço e tempo e os objetos neles contidos, *por serem transcendentais*, dependem do sujeito, ele pretende estar apenas extraindo uma conclusão acerca da correta caracterização filosófica de nossa capacidade de conhecer objetos, mas isso não deve implicar nada acerca da dependência da *existência* das próprias coisas em relação ao sujeito. Em outras palavras, Kant pretende apenas estar assinalando uma condição que é *funcionalmente* exigida para explicar a possibilidade de conhecermos algo *a priori* — neste caso, propriedades geométricas — acerca destes objetos. Por isso ele está legitimado a *negar* que sua análise da natureza do espaço e do tempo, que é certamente *idealista*, implique qualquer tipo de idealismo acerca das coisas elas mesmas, ou, mais especificamente, acerca de sua *existência*.

Se for assim, e se, por conseguinte, qualquer resultado transcendental deve poder

ser interpretado como um resultado acerca de nossa faculdade de cognição em geral, então pode-se facilmente concluir que haveria pelo menos dois modos possíveis de obter resultados que são *transcendentais* neste sentido — a saber, ou estabelecendo condições advindas da natureza *sensível* desta “faculdade de representação” tomada em geral — o caso da Estética — ou advindas de sua natureza *intelectual* — como no caso da Analítica.

Mas tomei o cuidado de afirmar que estes são *pelo menos* dois modos possíveis de estabelecer resultados transcendentais, posto que, ao que tudo indica, o caso do “objeto transcendental” não se encaixa muito bem nesta dicotomia, e parece antes possuir um caráter quase *sui generis*. “Quase”, novamente, porque este caráter é compartilhado também com a noção correlata (segundo o ponto (2) da caracterização inicial) da *unidade transcendental da apercepção*. Por isso mesmo, antes de afirmar qualquer coisa mais concreta acerca da transcendentalidade do objeto transcendental, será importante clarificar este ponto (2), e é isso que tentarei fazer na próxima subseção.

5.1.2.2 Objeto transcendental e apercepção: um paralelo

Poder-se-ia pensar, não sem razão, que explicar a obscura noção de “objeto transcendental” pela ainda mais obscura noção de “apercepção transcendental” é uma estratégia bastante problemática. Para contornar esta dificuldade, e evitar a complicada discussão acerca da natureza da apercepção, proponho limitar duplamente o foco desta análise, baseando-me nos requisitos restritos por ela exigidos para traçar o pretendido paralelo com a noção de objeto transcendental. Assim, primeiramente, ela será limitada apenas a um contexto específico da *Crítica*, mas que é certamente privilegiado para este propósito devido à função fundamental que nele cumpre a noção de apercepção — refiro-me à própria Dedução Transcendental. Em segundo lugar, a análise subsequente também será limitada apenas às afirmações desta seção especificamente destinadas a clarificar a natureza dessa noção (de apercepção transcendental) *qua* função de unidade de um múltiplo, como é exigido para esclarecer o paralelo com a noção de “objeto transcendental”.

Passemos então ao texto. Na primeira edição Kant atribui a função de unificação do múltiplo sensível à apercepção, na medida em que esta é considerada a faculdade responsável pela “síntese da reconhecimento no conceito”⁸. Seu argumento para estabelecer a

⁸Cf. (A94–95 & A103). Como se sabe, houve profundas alterações entre as duas edições da Dedução Transcendental, sendo que na segunda Kant não mais fará referência explícita a esta doutrina da “tripla-síntese”. Entretanto, como ele mesmo afirma no Prefácio (cf. Bxxxvii–xxxviii), essas alterações não visam introduzir nenhuma novidade no que respeita ao *conteúdo* mesmo das teses, mas apenas ao *modo de apresentá-las*, motivo pelo qual penso estar justificado ao citar considerações de ambas as edições, sem ter de me preocupar em fazer ressalvas ulteriores a esse respeito.

necessidade dessa síntese é bastante ramificado, mas para nossos presentes propósitos será suficiente que foquemos na discussão acerca do significado da expressão “um objeto de representação”, que vai aproximadamente de A104 até A110. Nesse intervalo, Kant tece várias considerações cujo conteúdo está intimamente ligado ao da passagem de A250–251 da qual tratamos acima. De fato, seu primeiro passo é completamente simétrico ao que analisamos anteriormente, e trata de assinalar que a conjunção das teses (i) Analítica + (ii) Limitação_S + (iii) Limitação_E implica que o objeto correlato das aparências “deve ser pensado apenas como um algo em geral = X ”⁹.

Tendo apresentado esse resultado, Kant passará a tratar da natureza da *unidade* das cognições, em dois estágios principais: primeiramente, atribuindo-a à necessidade de relacionar várias representações no “conceito de um objeto”¹⁰, e, secundamente — posto que para efetuar esta última relação é necessário um ato de unificação sintética do múltiplo — atribuindo a unidade em questão à própria “apercepção transcendental”, que seria responsável pela “unidade formal da consciência”. Seu argumento para estabelecer este último ponto merece uma análise mais detalhada. Ele ocorre na seguinte passagem:

É claro, contudo, que uma vez que só temos que ver com o múltiplo de nossas representações, e aquele X que corresponde a elas (o objeto), porque deve ser algo distinto de todas as nossas representações, não é nada para nós, a unidade que o objeto torna necessária não pode ser outra senão a unidade formal da consciência na síntese do múltiplo das representações. Portanto nós dizemos que conhecemos o objeto se

⁹Cf. (A104). Talvez seja útil citar a passagem inteira, apenas para fins de comparação com a passagem da Analítica da qual tratou-se acima:

Nós dissemos anteriormente que as aparências elas mesmas não são nada senão representações sensíveis, que não devem ser tomadas nelas mesmas, do mesmo modo, como objetos (fora de nosso poder de representação). O que então quer dizer alguém se fala de um objeto correspondendo a e portanto também distinto da cognição? É fácil ver que este objeto deve ser pensado apenas como um algo em geral = X , uma vez que fora de nossa cognição não temos nada que possamos confrontar com esta cognição como a ela correspondendo. (A104)

¹⁰A passagem na qual Kant trata deste ponto é a seguinte:

Todavia, nós constatamos que nosso pensamento da relação de toda cognição com seu objeto carrega consigo algo de necessário, uma vez que este último é tomado como aquilo que se opõe a nossas cognições serem determinadas ao acaso ou arbitrariamente, antes que serem determinadas *a priori*, uma vez que, já que elas devem se relacionar a um objeto, nossas cognições devem também necessariamente concordar umas com as outras em relação a ele, i.e., elas devem ter aquela unidade que constitui o conceito de um objeto. (A104–105)

tivermos efetuado a unidade sintética no múltiplo da intuição. Mas isso é impossível se a intuição não tiver sido produzida através de uma função de síntese de acordo com uma regra que torna a reprodução do múltiplo necessária *a priori* e um conceito no qual este múltiplo é reunido possível. (A105)

Como a forma de expressão de Kant nesta passagem é bastante truncada, vale a pena tentar uma paráfrase que priorize a estruturação lógica do argumento, e mostre quais são as premissas nele envolvidas. Com o auxílio da convenção introduzida anteriormente, e interpolando um passo advindo da passagem de (A104–105) analisada acima, gostaria de propor o seguinte esquema de reconstrução:

1. Só temos acesso ao múltiplo de nossas representações (Limitação_S + Limitação_E);
2. Contudo, o objeto que corresponde a estas representações deve ser distinto das mesmas (tese Analítica);
3. Logo, este objeto *não é nada para nós* (de 1 + 2);
4. Mas, para que seja possível distinguir uma unificação objetiva destas representações de uma unificação meramente arbitrária, o próprio *objeto* deve tornar esta unificação *necessária* (da passagem de A104-105¹¹);
5. Logo, a unidade que este objeto torna necessária só pode ser a unidade formal da síntese do múltiplo das representações, i.e., aquela advinda da apercepção (3+4+?).
6. Essa unificação, por sua vez, só é possível se a intuição tiver sido produzida através de uma função de síntese de acordo com uma *regra* que torna a reprodução do

¹¹Essa mesma tese também é apresentada por Kant no Prefácio à segunda edição, no contexto da comparação entre seu projeto de uma revolução no método da metafísica, e a revolução de Copérnico na análise do movimento dos astros. Penso ser importante prestarmos atenção ao conteúdo dessa passagem no presente contexto. Assim, logo depois de introduzir sua “hipótese copernicana” — de que se “o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza de nossa faculdade de intuição”, então é possível entrever “como deles [dos objetos] se poderia conhecer algo *a priori*” — encontramos a seguinte ressalva:

Contudo, como não posso deter-me nessas intuições, uma vez que elas devem tornar-se cognições [Erkenntnisse], devo reportá-las [beziehen], como representações, a qualquer coisa que seja seu objeto e que eu determino por meio delas [...] (Bxvii)

O que Kant está assinalando aqui é que, para que as intuições possam tornar-se efetivamente “cognições” [Erkenntnisse] — e não, poder-se-ia dizer, como ele próprio faz em outros contextos, um mero “jogo de representações” — é necessário ainda poder “reportá-las, como representações, a qualquer coisa que seja seu objeto” — exatamente o mesmo ponto que será retomado em (A104–105).

múltiplo necessária *a priori* e um conceito no qual este múltiplo é reunido possível (5 + ??).

A interrogação do passo (5) fica aqui como registro de que, certamente, não é tão simples compreender porque, do fato de que o objeto não possa fornecer a unidade das representações (segundo 3) mas o deveria (segundo 4), segue-se que esta unificação caberá à apercepção. A premissa que falta aqui, nomeadamente, é uma que deveria explicitar a natureza desta faculdade (a apercepção) como fonte da unificação requerida. Mas, como já assinalei, o interesse aqui não é esclarecer a natureza da apercepção. O mesmo vale para o passo (6), que deriva de (5), mais uma premissa (ou uma teoria inteira) acerca da natureza do procedimento de unificação próprio da apercepção¹².

Pressupondo-se que as premissas ausentes tenham sido supridas por Kant, o que interessa salientar aqui é simplesmente o caráter *formal* da unificação em questão. A importância deste ponto está em que talvez ele sirva para dissolver o caráter paradoxal da afirmação com a qual terminamos a primeira seção (5.1.1), a saber, a de que o objeto transcendental deve ser sensível, sem, contudo, pertencer à sensibilidade. Para compreender como, cabe retomar brevemente o argumento de Kant em A250–251, que é o seguinte:

¹²Henrich, por exemplo, apresenta “três critérios para o sucesso de uma dedução transcendental no sentido de Kant” (HENRICH, 1989, pp. 252–253), o terceiro dos quais assume uma posição central para a presente discussão. Esse critério é apresentado do seguinte modo:

Se a possibilidade de autoconsciência é feita dependente do uso das categorias, e se só se pode falar em um uso de categorias onde esse uso é governado pelo conhecimento (ainda que implícito e portanto não analisado) das categorias como conceitos *a priori*, então a autoconsciência com a qual a dedução começa deve ter ela mesma o status de uma certeza *a priori*. Sejam quais forem as propriedades da autoconsciência às quais a dedução se refere, elas devem ser conhecidas *a priori* em uma autoconsciência que, embora relacionada à experiência, não seja dependente no que toca à sua estrutura e modo de consciência de nenhuma experiência obtida numa ocasião particular. E além disso deve ser possível, de acordo com a análise completa de Kant, atribuir essas propriedades à autoconsciência, que se apresenta com certeza cartesiana, de tal modo que sua teoria da autoconsciência e sua teoria do conhecimento como um todo não se desintegram (*do not fall apart*). (HENRICH, 1989, p. 254)

Na seqüência Henrich observa que, para se construir um argumento que satisfaça os critérios apresentados por ele, é necessário primeiramente determinar as *propriedades formais* da autoconsciência que poderiam fundamentá-lo. Segundo esse autor, Kant teria apresentado sistematicamente as propriedades em questão na seção dos Paralogismos, sendo que apenas três delas seriam trazidas à cena no argumento da Dedução, a saber, (i) subjetividade, (ii) unidade e (iii) identidade da autoconsciência (HENRICH, 1989, cf. pp. 254–255). Após uma detida análise acerca do significado da noção de “identidade numérica”, e de sua diferença em relação à de “unidade” (HENRICH, 1989, cf. pp. 257–270), Henrich apresenta uma reconstrução do argumento da Dedução a partir dessa noção de identidade (HENRICH, 1989, cf. pp. 270–279). Para um tratamento distinto, e crítico em relação à proposta de Henrich, cf. (ALLISON, 1983, pp. 133–172), e (ALLISON, 1996) — especialmente os ensaios 2 e 3, nos quais Allison defende a *analiticidade* da apercepção como sendo a mais importante chave de interpretação da Dedução (B).

dados os requisitos da tese Analítica + Limitação_S, faz-se necessário um correlato para as aparências que não seja ele mesmo uma aparência — uma vez que esta não passaria de mera representação; dados os requisitos da Limitação_E, contudo, este correlato não pode extrapolar o âmbito da sensibilidade.

Agora bem, se pudéssemos compreender a tese da Limitação_S como afirmando que todo o *conteúdo* dado na sensibilidade só pode nos ser dado *enquanto* nos aparece — sem, contudo, implicar que esse conteúdo, essa “matéria”, seja ele próprio aparência — e, além disso, se pudéssemos compreender a tese da Limitação_E como requerendo apenas que, no que toca à *forma*, todos os objetos de cognição devem respeitar as leis da sensibilidade, então, dado o argumento da Dedução Transcendental, fica claro que o “objeto transcendental” pode satisfazer ambos os requisitos, justamente na medida em que ele é correlato da apercepção transcendental. Isso porque poder-se-á dizer do objeto em pauta, ao mesmo tempo e sem paradoxo, que ele pode (i) *não pertencer à sensibilidade*, na medida em que ele próprio não nos é dado passivamente como um conteúdo já determinado independente dessa faculdade (em outras palavras, do próprio objeto transcendental não se pode dizer que ele nos apareça), mas, mesmo assim, que ele (ii) *é sensível*, na medida em que sua própria *forma*, a ser estabelecida pela unificação própria da apercepção, deve respeitar os requisitos *a priori* da faculdade sensível.

Essa análise também deve possibilitar uma melhor compreensão das duas caracterizações do objeto transcendental deixadas de lado acima¹³, numeradas como (3) e (4). De fato, a mesma motivação que leva Kant a descrever o objeto transcendental como inseparável dos “dados sensíveis” (3), e como *não* sendo um “objeto de cognição” (4), também é expressa no passo (3) do argumento da Dedução Transcendental¹⁴, segundo o qual o objeto resultante da combinação das teses anteriores *não é nada para nós*. Afinal, se esse objeto devesse ser *completamente* separado dos “dados sensíveis”, no sentido de não reter nem mesmo a natureza *formal* advinda das condições *a priori* da sensibilidade, então ele não poderia nem mesmo ser *pensado* — uma vez que, como mostra a própria Dedução, pensar implica unificar um múltiplo, o qual, no caso humano, deve ser um múltiplo *em última instância dado* (por contraposição a um múltiplo *criado*, ou *produzido*, como poderia ocorrer no caso de Deus), ainda que dado de modo *a priori*, como de fato ocorre com a forma de nossa sensibilidade. Por fim, é justamente porque é pura forma que o objeto transcendental também não pode ser um objeto de cognição, como afirma (4) — uma vez que *cognição*, em sentido estrito, envolve sempre a obtenção de algum conteúdo

¹³Cf. p. 132.

¹⁴Cf. p. 137.

empírico, *a posteriori*, na intuição empírica.

5.1.3 Considerações finais

Ao final dessa breve análise, pretendo ter obtido uma visão mais clara acerca do modo como certas exigências gerais, fundamentais, e aparentemente conflitantes da posição kantiana, se conjugam gerando a necessidade de introduzir em sua explicação essa complicada noção de “objeto transcendental”. Também procurei indicar um caminho de leitura que possibilite uma compatibilização entre essas teses, e, por conseguinte, uma caracterização minimamente coerente da noção em pauta — esta de objeto transcendental. Para tanto, defendi que devemos atentar para o caráter puramente *formal* do objeto transcendental. Justamente por isso — i.e., porque esse “objeto” é puramente *formal* — ele não pode jamais ser *dado* como um *conteúdo* efetivo de nossa experiência. Sendo assim, devemos concluir que a tese da necessidade de um correlato para as aparências não equivale, de modo algum, à tese *realista** de que temos um contato por meio da afecção com algo existente independentemente de nós, e de nossa contribuição para a constituição da experiência.

Com isso espero ter dado mais um passo no caminho que vim percorrendo até aqui, visando fornecer sustentação à tese de que *objetividade** e *realismo** devem ser pontualmente distinguidos no argumento de Kant. O próximo passo consistirá em mostrar como essa mesma tese também recebe sustentação da análise dos argumentos mais específicos destinados a explicar como se gera a *objetividade** da experiência. Farei isso na seqüência.

5.2 Os Princípios do Entendimento Puro e a objetividade da experiência

Dada a análise geral do processo de “objetificação” da experiência, possibilitado pela correlação das aparências ao “objeto transcendental”, cabe investigar com mais detalhe alguns dos procedimentos específicos concebidos para esse fim. Como se sabe, a seção da *Crítica* na qual Kant apresenta esses procedimentos é a da Analítica dos Princípios¹⁵.

¹⁵Logo no início dessa seção Kant fornece uma primeira consideração visando esclarecer como ele pretende cumprir essa tarefa, afirmando que será necessário fornecer “um cânone para o *poder de julgar*, que lhe ensina a aplicar às aparências os conceitos do entendimento, que contém as condições das regras *a priori*” (A132/B171). É importante lembrar que, para Kant, “poder de julgar”, neste contexto, é um outro nome para o *entendimento*, na medida em que esta faculdade só funciona através do uso de conceitos, e conceitos, por sua vez, só podem ser utilizados em juízos. Além disso, deve-se ter em mente que os conceitos que importam especificamente a Kant tratar neste contexto são os conceitos *puros* do entendimento, que diferem dos conceitos empíricos por serem completamente *a priori*, i.e.,

Para nossos presentes propósitos, será interessante analisar três desses princípios, os quais, por motivos a serem apresentados na seqüência, são os candidatos *prima facie* mais cotados para dar conta do papel da sensação e/ou da afecção, na explicação kantiana da experiência. Seguindo a ordem textual da *Crítica*, analisaremos na seqüência, respectivamente, as antecipações da percepção (5.2.1), a segunda analogia da experiência (5.2.2), e o segundo postulado do pensamento empírico (5.2.3).

5.2.1 Realidade, sensação e objetividade: o argumento das antecipações

A função das antecipações da percepção, no contexto da explicação das condições para a *objetividade** da cognição humana apresentada na Analítica, é elucidar a aplicação dos conceitos puros do entendimento à própria *sensação* — a qual, como esclarece Kant logo no início da Estética, consiste num “efeito de um objeto sobre nossa capacidade de representação, na medida em que por ele somos afetados”¹⁶, e, nesta medida, é o item subjetivo responsável por atestar a presença da “matéria” das aparências¹⁷.

Dada essa função, é natural esperar do argumento das Antecipações uma contribuição importante para a compreensão do papel da afecção na explicação kantiana da experiência — e, nessa medida, para o próprio *realismo** dessa explicação, expresso pela tese de que temos contato, por meio da afecção, com uma matéria que existe independentemente do sujeito. De fato, como pretendo mostrar na seqüência (5.2.1.1), há um sentido no qual

anteriores à experiência. No que toca aos últimos, segundo a opinião geral de Kant, seria fácil determinar como aplicá-los às aparências, pois sua origem é a própria experiência. A Analítica dos Princípios deve, portanto, fornecer algum *outro* tipo de justificação (não empírica) para o uso dos conceitos puros — nas palavras de Kant, um “cânone” — que apesar de ter um caráter completamente *a priori*, os ligue, e os ligue de modo necessário, às próprias aparências. Isso será feito em dois estágios principais: primeiro, estabelecendo-se as “condições sensíveis sob as quais apenas os conceitos puros do entendimento podem ser aplicados” (A136/B175) — o papel do Esquematismo dos Conceitos Puros do Entendimento (para um tratamento já clássico acerca da função do Esquematismo, cf. (ALLISON, 1981)); estabelecidas tais condições, restará a Kant mostrar de que modo podemos utilizá-las, visando aplicar efetivamente os conceitos puros às aparências. Dada sua concepção geral acerca do emprego de conceitos — a saber, que isso só é possível, mesmo para o caso de um conceito puro, através de juízos — essa segunda tarefa redundará na apresentação dos juízos que o entendimento pode produzir puramente *a priori*, dentro das restrições impostas pelo Esquematismo para a aplicação das categorias. Este será o papel do Sistema dos Princípios do Entendimento Puro (como atesta claramente sua afirmação subsequente de que caberá a essa seção “lidar com os juízos sintéticos que surgem *a priori* dos conceitos puros do entendimento sob estas condições e fundamentam todas as outras cognições *a priori*” (id. *ibid.*)).

¹⁶(A20/B34).

¹⁷A qual é contraposta nesse contexto com a “forma” das aparências, que por sua vez seria dada por meio da *intuição* (pura), e de modo *a priori*. Essa mesma diferença, que na Estética é apresentada pela distinção entre, por um lado, sensação/matéria, por outro, e intuição/forma, será refletida na Analítica dos Princípios pela distinção entre a função das antecipações — esta de tratar da aplicação dos conceitos puros do entendimento ao aspecto *material* das aparências — e a função dos axiomas da intuição, os quais devem estabelecer uma ligação com o aspecto *formal* das aparências.

essa expectativa será preenchida, mas há outro no qual ela será frustrada. A exemplo dos outros contextos já analisados, o que espero poder mostrar neste caso é que essa tese *realista** não receberá nenhum tipo de *justificação* no argumento das antecipações, mas será simplesmente *pressuposta*. Mas é justamente na medida em que ela é pressuposta nesse contexto (bem como em todos os demais) que penso poder extrair dessa análise uma compreensão mais adequada do papel da afecção na explicação kantiana.

Um segundo motivo pelo qual a análise das antecipações irá me interessar é o fato de que ela oferece uma oportunidade privilegiada para indicar a incorreção de uma certa leitura “subjetivista” do idealismo transcendental, segundo a qual essa posição nada mais faria do que estender a *subjetividade* das “qualidades secundárias” para o caso das “qualidades primárias”. Colocando de modo bastante simplificado (e provocativo), o que tentarei mostrar é que, pelo contrário, a pretensão de Kant é antes a de estar estendendo a *objetividade** das “qualidades primárias” para o caso das “secundárias”, na exata medida em que aponta para a *subjetividade** compartilhada por ambos os casos. Ao defender essa leitura espero poder deixar mais claro qual é a natureza da subjetividade própria da posição de Kant, e, principalmente, como essa subjetividade conecta-se com (e mesmo condiciona a) objetividade da experiência. Farei isso na seção (5.2.1.2).

5.2.1.1 Análise do argumento

Seguindo a divisão da tábua das categorias, as antecipações constituirão o segundo princípio do Sistema dos Princípios do Entendimento Puro, o qual será responsável por reger a aplicação da categoria da *qualidade* às aparências — categoria esta que, por sua vez, se desdobra nas da *realidade*, *negação*, e *limitação*. Antes de passarmos à análise desse princípio, penso que vale a pena analisar o trecho do Esquematismo no qual Kant trata dessas categorias, pois ele traz algumas informações importantes para compreender o argumento das Antecipações. Trata-se da seguinte passagem:

Realidade é no conceito puro do entendimento aquilo ao qual corresponde uma sensação em geral, aquilo, portanto, cujo conceito indica por ele mesmo um ser (no tempo). Negação é aquilo cujo conceito representa um não-ser (no tempo). A oposição dos dois toma lugar na distinção de um e o mesmo tempo como ou preenchido ou vazio. Uma vez que o tempo é apenas a forma da intuição, e assim dos objetos como aparências, aquilo ao qual corresponde a sensação nestes [objetos como aparências] é a matéria transcendental de todos os objetos, como coisas nelas mesmas (coisidade [*Sachheit*], realidade). Mas toda sensação possui um grau ou magnitude, através do qual ela pode preencher mais ou menos o mesmo tempo, i.e., o sentido interno com respeito à mesma representação de um objeto, a menos que cesse até o nada ($= 0 = nega-$

tio). Portanto há uma relação e conexão entre, ou antes uma transição da realidade à negação, que faz qualquer realidade representável como um quantum, e o esquema de uma realidade, como a quantidade de algo na medida em que preenche o tempo, é apenas esta geração contínua e uniforme da quantidade no tempo, na medida em que se descende no tempo da sensação que tem um certo grau até seu desaparecimento, ou se ascende gradualmente da negação até sua magnitude. (A143/B182–183)

Um ponto que me parece crucial para compreender o conteúdo dessa passagem é ter clareza acerca de quantos e quais são os termos que Kant pretende aí relacionar. Penso que podemos distinguir os três seguintes: (i) um *conceito*¹⁸, (ii) uma *sensação*, e (iii) as *coisas elas mesmas* (mais especificamente, sua “matéria transcendental”). A importância imediata de se atentar para o fato de que essa é uma relação ternária é que, sem esse cuidado, seria difícil compreender a afirmação de Kant segundo a qual o conceito de realidade, na medida em que lhe corresponde uma sensação, por si só bastaria para indicar “um ser no tempo” (i.e., como ele diz adiante, um tempo *preenchido*), mas nem por isso seria suficiente para garantir o contato com a requerida base material da cognição, uma vez que o próprio tempo “é *apenas* a forma da intuição”. O que Kant parece estar querendo nos dizer com essa ressalva é que, sendo o tempo *apenas* forma da intuição, e, nesta medida, algo dado *a priori no próprio sujeito*, um mero preenchimento do tempo que *per impossibile* ocorresse sem uma correspondência com a *matéria* (transcendental) das coisas elas mesmas, não seria suficiente para extrapolar completamente a esfera subjetiva das representações, como é requerido para alcançar a base material da cognição.

Essa qualificação é importante para compreender mais claramente a natureza do esquema próprio da categoria de realidade. Uma vez que a sensação, segundo essa análise, só é possível na medida em que algo (em última instância, a matéria transcendental) “influencia nossos sentidos”, e, além disso, dado que esta “influência” pode ocorrer em graus variados, conforme preencha mais ou menos um mesmo momento do tempo, é possível estabelecer uma escala para esta variação, que vá desde a ausência de sensação (o ponto 0 da escala) e se estenda em princípio indefinidamente. Esta quantificação do grau de influência das coisas sobre nossa sensibilidade é o que propriamente constitui o esquema da categoria de qualidade, e é esta característica que, posteriormente (no argumento das Antecipações), permitirá aplicá-la às aparências.

¹⁸Apesar de Kant, no trecho citado, tratar das três categorias que constituem o título da qualidade, a exposição subsequente será restrita apenas à categoria de *realidade*, deixando de lado as de *negação* e *limitação*.

Passemos então à análise desse argumento, visando compreender como funciona essa aplicação. Kant dá início ao argumento apresentando seu princípio, cuja formulação, como ocorre com todos os demais, é ligeiramente diferente conforme as edições da *Crítica*, gerando, respectivamente, os seguintes enunciados:

- (A) Em todas as aparências a sensação, e o *real*, que a elas corresponde no objeto (*realitas phaenomenon*), tem uma *magnitude intensiva*, i.e., um grau.
- (B) *Em todas as aparências o real, que é um objeto da sensação, possui magnitude intensiva*, i.e., um grau.

Ambas as formulações são bastante fugidias no que toca à correspondência entre as várias noções que constituem esse princípio, o que dificulta bastante sua compreensão. Assim como no caso da passagem do Esquematismo, parece-me fundamental ter clareza acerca de quantas e quais são as noções em jogo nessa formulação. Basicamente, penso que podemos distinguir as cinco seguintes: (i) realidade, (ii) sensação, (iii) aparências, (iv) objeto, e (v) magnitude intensiva.

Além de ter clareza acerca de quais são as noções em jogo na formulação desse princípio, penso que será importante, com vistas a estabelecer uma compreensão adequada do mesmo, tomar em auxílio uma afirmação constante na *Estética*, segundo a qual “o objeto *indeterminado* da intuição empírica é chamado *aparência*”¹⁹. Essa afirmação, junto com o contexto que a envolve, permite traçar uma distinção entre, por um lado, o referido objeto *indeterminado* da intuição, e sua contrapartida, a noção de um objeto *determinado*, que em nada mais consiste senão naquele primeiro objeto somado a uma determinação *conceitual* qualquer²⁰, que, no caso específico das antecipações, será a determinação de sua *qualidade*.

Penso que é justamente esta natureza *indeterminada* da “aparência” que Kant pretende estar contemplando na formulação do princípio das antecipações, ao distinguir entre, por um lado, a *mera* sensação — que é o que corresponde às aparências *assim compreendidas* (i.e., como indeterminadas) — e, por outro lado, o *real* — que é dito corresponder ao *objeto*, o qual, por sua vez, deve aqui ser tomado como sendo uma aparência conceitualmente determinada pela categoria da realidade. Em outras palavras, o que Kant

¹⁹(A20/B34); ênfase adicionada.

²⁰De fato, um pouco adiante Kant afirma explicitamente que a indeterminação inerente às cognições tratadas na *Estética* deriva de uma *abstração* daquilo que nelas há de *conceitual*. Suas palavras são as seguintes: “na *estética* transcendental iremos isolar primeiro a sensibilidade separando-a de tudo o que o entendimento pensa através de seus conceitos, de modo que não reste nada senão intuição empírica” (A22/B36).

parece estar assinalando na formulação desse princípio é que àquilo que nas aparências atesta seu caráter *material*, a sensação, corresponde, *no objeto* (a aparência determinada com respeito à sua realidade), uma magnitude intensiva (a variação do grau de influência de uma coisa sobre nossos sentidos)²¹, e é justamente ao se produzir um procedimento de mensuração desta magnitude que será possível estabelecer uma conexão entre aquilo que somos conceitualmente capazes de determinar, e a natureza material da cognição, gerando um procedimento seguro (porque *a priori*) para fornecer objetividade à percepção das aparências, permitindo “antecipar” algo dessa percepção.

Auxiliado por essa análise, gostaria de propor a seguinte leitura do princípio das antecipações, que se constitui de dois momentos: (1) àquilo que *na sensibilidade do sujeito* atesta a materialidade das aparências, i.e., a sensação, corresponde, *no conceito de objeto* (e, por conseguinte, no uso do entendimento, na atividade conceitual) a realidade; (2) dado que a sensação, tomada em geral (i.e., não uma sensação particular) pode nos “afetar” com diferentes “graus de influência”, a esta gradação deve também corresponder uma gradação da própria realidade, e esta é a “magnitude intensiva” das aparências, cuja possibilidade de antecipação deve ser aqui esclarecida.

Antes de analisar com maior detalhe o funcionamento desse procedimento de antecipação, cabe salientar que essa leitura parece ser confirmada pelas considerações subsequentes de Kant, como esta apresentada numa passagem da Prova acrescentada à segunda edição das Antecipações:

Percepção é consciência empírica, i.e., aquela na qual há ao mesmo tempo sensação. Aparências, como objetos de percepção, não são intuições puras (i.e., meramente formais), como espaço e tempo [...]. Elas, portanto, também contém em acréscimo à intuição os materiais para algum objeto em geral (através do qual algo existente no espaço ou tempo é representado), i.e., o real da sensação, como representação meramente subjetiva, através da qual apenas o sujeito pode ser consciente de que é afetado, e que ele relaciona a um objeto em geral. (B207–208)

²¹ “Magnitude intensiva” é definida como “aquela que pode ser apreendida apenas como unidade, e cuja multiplicidade só pode ser representada através da aproximação à negação = 0” (A168/B210). Isso a distingue da “magnitude extensiva”, própria dos objetos espaço-temporais (ou melhor, própria da forma destes objetos enquanto *intuições*), que é por sua vez definida como “aquela cuja representação das partes torna possível a representação do todo” (A162/B203). No caso desta última, é a própria multiplicidade das intuições particulares que possibilita a representação de uma unidade — por exemplo, é devido a várias aproximações de um metro que determino a magnitude total de uma área. Já no caso da primeira, dado que só posso perceber uma sensação me afetando através da influência discreta com a qual ela atua sobre os sentidos, para medi-la é necessário *introduzir uma multiplicidade*, o que será feito, como deverá ficar mais claro na seqüência, através da instituição de uma escala de gradação que, deverá partir de um ponto θ , dado pela ausência de sensação, até uma sensação arbitrária. Dada essa escala, tornar-se-á possível fornecer a uma sensação qualquer, que percebo necessariamente como uma unidade discreta, uma posição relativa (às demais sensações) na escala, e, nessa medida, introduzir uma “multiplicidade”.

Há dois motivos para pensar que essa passagem confirma a leitura anterior. Primeiro porque as *aparências* aqui estão sendo consideradas como *meros* “objetos de percepção”, e nesta medida equivalem ao “objeto indeterminado de uma intuição empírica”, referido na Estética, uma vez que “percepção” é aqui definida como a (mera) “consciência empírica” dada pela *sensação*, que na Estética fora caracterizada justamente como a responsável por fornecer a “*matéria*” (indeterminada) da cognição. Em segundo lugar, ao tratar do “real da sensação” como um “material para algum objeto em geral”, ou como algo que o sujeito deve “relacionar a um objeto em geral”, esta passagem também confirma o caráter disto que poder-se-ia chamar de um “procedimento de objetificação”, que parte de algo puramente *subjetivo** — o grau de influência da sensação sobre os sentidos — para gerar uma escala de medição *objetiva**, i.e., que sirva para estabelecer as grandezas intensivas das próprias aparências, e, desse modo, determiná-las conceitualmente, fornecendo-lhes “realidade objetiva”, “relação com objeto”, etc.

Resta determinar como exatamente esse procedimento de objetificação permite antecipar a grandeza intensiva das aparências na percepção. Os dados necessários para compreender o núcleo do argumento para esse fim são na verdade bastante simples. Primeiramente, Kant trabalha com a possibilidade de uma sensação não preencher *nenhum* momento de tempo, caso no qual se poderia dizer que o grau de influência desta sensação sobre nossos sentidos é $= 0$. Este “ponto 0 ” também é identificado por Kant com a “consciência pura” ou “intuição pura” que resta depois de retirada toda a “consciência empírica” (i.e., aquela advinda da sensação) das coisas que nos afetam²². Sem entrar na questão sobre a natureza desta “consciência pura”, o que me parece importante salientar nessa identificação (“consciência pura” = “ponto 0 ”) é que ela aponta para algo que pode ser estabelecido e compartilhado de modo *a priori* por todos os seres humanos, uma vez que todos nós sabemos, sem necessidade de nenhuma experiência específica (muito embora, obviamente, isso dependa de termos alguma vez experienciado alguma coisa) o que quer dizer *não ser afetado por nada* ou *não sentir nada*.

²²Como afirma Kant:

Da consciência empírica à consciência pura é possível uma alteração gradual, na qual o real da primeira desaparece inteiramente, e uma consciência meramente formal (*a priori*) do múltiplo no espaço e tempo permanece; assim também é possível uma síntese da geração da magnitude de uma sensação de seu início, a intuição pura $= 0$, até uma magnitude arbitrária qualquer. (B208)

O segundo elemento importante para estabelecer esse argumento deriva da possibilidade inversa, a saber, a de uma sensação qualquer *preencher* um momento no tempo, *influenciar* nossos sentidos, e assim gerar um grau qualquer de “consciência empírica”.

Dada a possibilidade de fornecer *a priori* o referido ponto θ , e a possibilidade de uma sensação qualquer *influenciar* nossos sentidos, Kant argumentará que “é também possível uma síntese da geração da magnitude de uma sensação de seu começo, a intuição pura = 0, a uma magnitude arbitrária qualquer”²³. Em outras palavras, dado que é possível estabelecer *a priori* um ponto θ , basta atribuir um grau arbitrário x a uma sensação a qualquer, para deste modo obter uma escala relativamente à qual poderemos mensurar o grau de influência de qualquer outra sensação b que vier a nos afetar. Desse modo poderemos determinar, por exemplo, se, dadas duas sensações de calor (a e b), a intensidade (x) de a é maior ou menor que a intensidade (y) de b .

Essa breve análise deve auxiliar a compreender o resultado do argumento das antecipações, que é apresentado por Kant na seguinte passagem:

Assim, toda sensação, e deste modo também toda realidade na aparência, não importando o quão pequena ela possa ser, possui um grau, i.e., uma magnitude intensiva, que pode ser sempre diminuída, e entre realidade e negação há um nexos contínuo de realidades possíveis, e de possíveis percepções menores. Toda cor, e.g., vermelho, tem um grau, que, não importando o quão pequeno possa ser, nunca é o menor, e o mesmo ocorre com o calor, com o movimento da gravidade, etc. (A169/B211)

Nos termos em que acima foi apresentado o argumento de Kant, pode-se compreender sua afirmação nessa passagem como significando que temos uma garantia *a priori* de que sempre será possível atribuir a qualquer sensação que venha a nos afetar um grau y relativo a θ e x , não importando o quanto esta sensação se aproxime de θ , ou, pelo contrário, se afaste deste ponto.

Mas como, afinal, este procedimento garantiria a *objetividade** das qualidades secundárias? Para responder esta questão, é importante assinalar primeiramente algo que nós *não* podemos fazer com a escala resultante. Essa é uma preocupação constante de Kant na seção que estamos analisando, e é ela que o leva a afirmar, por exemplo, que “deve haver sempre algo surpreendente sobre esta antecipação da percepção”, e que por isso valeria a pena perguntar “como o entendimento pode afirmar algo sintético *a priori* sobre as aparências, e antecipá-las naquilo que é apenas empírico, a saber, aquilo que pertence à sensação”²⁴. Sua resposta para esta questão é dada na seguinte passagem,

²³(B208)

²⁴Cf. (A175/B217)

com a qual ele conclui as Antecipações:

A *qualidade* da sensação é sempre meramente empírica e não pode de modo algum ser representada *a priori* (por exemplo, cores, sabor, etc.). Mas o real, que corresponde às sensações em geral, em oposição à negação = 0, apenas representa algo cujo próprio conceito contém um ser, e não significa nada exceto a síntese da consciência empírica em geral. No sentido interno, a consciência empírica pode aumentar de 0 até qualquer grau maior, de modo que exatamente a mesma magnitude extensiva da intuição (por exemplo, uma superfície iluminada) pode excitar uma sensação tão forte quanto um agregado de muitas outras superfícies (menos iluminadas) tomadas conjuntamente. Pode-se portanto abstrair completamente da magnitude extensiva de uma aparência e ainda assim representar na mera sensação em um momento uma síntese do aumento uniforme de 0 até a consciência empírica dada. Assim, todas as sensações, como tais, são dadas apenas *a posteriori*, mas sua propriedade de ter um grau pode ser conhecida *a priori*. É notável que podemos conhecer *a priori* de todas as magnitudes em geral apenas uma única *qualidade*, a saber, a continuidade, mas que em toda qualidade (o real das aparências) podemos conhecer *a priori* nada mais do que sua *quantidade* intensiva, a saber, que elas possuem um grau, e tudo mais é deixado para a experiência. (A176/B218)

Nesta passagem Kant claramente *nega* que possamos representar *a priori qual* é a qualidade (“secundária”) específica da sensação — ou seja, não podemos saber *a priori* qual será sua cor, sabor, etc. Não obstante esta impossibilidade, que marca a finitude da faculdade cognitiva humana — a qual requer que objetos lhe sejam *dados* para que se possam determinar suas “qualidades” específicas — há duas coisas que podemos antecipar desta experiência, se o argumento acima estiver correto, a saber: (i) que a sensação em questão terá (necessariamente) *alguma* qualidade secundária, e, mais do que isso, (ii) que seja qual for essa qualidade, sempre será possível atribuir-lhe objetivamente um grau na escala previamente construída²⁵.

²⁵Há duas ressalvas importantes que eu gostaria de fazer para evitar mal-entendidos desnecessários em relação à análise apresentada até o presente momento. A primeira diz respeito ao caráter absolutamente *abstrato* e *geral* do plano no qual Kant apresenta suas considerações: não se trata aqui de determinar as condições para o estabelecimento de uma escala concreta específica, como um termômetro, uma escala de cores, etc., mas antes as condições *gerais* para a possibilidade de se construir *qualquer* escala dessa espécie. Além disso, e tendo esta última ressalva em mente, gostaria também de assinalar que não é necessário interpretar o procedimento de mensuração de sensações apresentado por Kant de um modo “mentalista”, não obstante o fato de que seu *vocabulário técnico* nos induza a pensar exatamente assim. Podemos muito bem interpretar estes resultados a partir de um *outro vocabulário técnico*, o da “ostensão” por exemplo. Tomemos como ilustração o caso da percepção de uma qualidade determinada de um objeto, digamos, a cor da camisa de João. Num tal caso, dado que podemos estabelecer uma escala de cores, partindo de um ponto *0* de percepção de cor até um outro ponto arbitrário qualquer, que servirá de amostra — e que no caso específico das cores podem ser na verdade múltiplas, tais como, por exemplo, todas as cores primárias — podemos então comparar a cor da camisa de João com esta escala (que pode ser uma tabela de cores impressa num papel) e dizer que se trata de um matiz específico da cor azul, como um azul cobalto. E a mesma possibilidade vale para todo e qualquer matiz de cor que possamos vir a experimentar, ou, mais geralmente, para qualquer “qualidade secundária”.

Dada a análise proposta até aqui, espero que o conteúdo desse resultado não apresente maiores dificuldades para ser compreendido. Mais uma vez, não se trata de afirmar que a própria qualidade da aparência pode ser determinada *a priori* — i.e., se a aparência em questão terá esta ou aquela cor, etc. — mas simplesmente de afirmar a possibilidade de se atribuir sempre um grau determinado a qualquer qualidade que venhamos porventura a experimentar (seja ela uma cor, uma sensação térmica, etc.), relativamente à escala previamente construída para medi-la. O que talvez não seja tão claro é qual é a relevância desse resultado para o argumento de Kant. Colocando o ponto na forma de uma questão: qual é a importância de saber *a priori* (i.e., “antecipar”) que toda realidade terá um ou outro grau, que pode ser infinitamente diminuído, sem que jamais encontremos o fim deste processo — o menor grau de realidade de todos?

Ao que tudo indica, há duas respostas possíveis para essa questão no texto de Kant. A primeira é explícita, e consiste na indicação das conseqüências deste ponto para a resolução de problemas tradicionais de interesse teórico-científico²⁶, tais como a prova do caráter contínuo das próprias alterações²⁷, ou a prova da (impossibilidade da) existência de um espaço ou tempo vazios através da experiência²⁸. Mas há também uma segunda resposta a esta questão, que aparece apenas implicitamente neste contexto, mas que talvez esteja implícita justamente por derivar de um interesse filosófico muito mais geral e que está sempre presente no horizonte da Analítica²⁹, a saber, o de confirmar a limitação da aplicabilidade do entendimento apenas à experiência possível. O motivo pelo qual o resultado das Antecipações confirmaria esta tese geral é que ele permite que saibamos *a priori* que não há nenhuma realidade que não possa, ao menos em princípio, vir a ser percebida, e, por conseguinte, vir a afetar nossos sentidos. Em outras palavras, dada a correção deste argumento, sabemos que não há realidade senão aquela que pode ser dada na sensibilidade, através da sensação.

Sustentação ulterior a essa leitura pode ser dada pela análise de uma consideração de Kant presente nas Antinomias, num contexto no qual ele se empenha em mostrar porque seu idealismo transcendental garante o “realismo empírico” da experiência³⁰. Neste

²⁶Kant faz questão de assinalar que ele não irá tratar detalhadamente destas questões porque elas “ultrapassam completamente os limites de uma filosofia transcendental e pressupõem princípios empíricos” (A171/B213), e que, “uma vez que não temos perante nós nada que possamos usar exceto os puros conceitos fundamentais de toda a experiência possível, nos quais não deve haver nada de empírico, nós não podemos antecipar a ciência natural geral” (id.ibid.).

²⁷Cf. (A171/B212).

²⁸Cf. (A172–173/B214–215).

²⁹Cf. seção (5.1).

³⁰O que significa, em seus próprios termos, permitir que “os objetos da intuição externa sejam reais também exatamente como eles são intuídos no espaço, junto com suas alterações no tempo, exatamente como o sentido interno os representa” (A491/B520).

contexto, ao tratar da aplicação do termo “real” às aparências, ele afirma o seguinte: “Chamar uma aparência de uma coisa real anterior à percepção ou significa que na continuação da experiência devemos encontrar tal percepção, ou não quer dizer absolutamente nada” (A493/B521).

5.2.1.2 As antecipações e a objetividade das “qualidades secundárias”

Dentre as várias interpretações já propostas para o idealismo transcendental, uma que sempre gozou de um status privilegiado, e continua até hoje ganhando adeptos, é a que vê nesta posição a simples radicalização de uma das teses mais características da filosofia e da ciência modernas, a saber, a tese da subjetividade das chamadas “qualidades secundárias”. O *locus classicus* para essa interpretação na obra de Kant é uma passagem dos *Prolegômenos*, que tive oportunidade de citar parcialmente no primeiro capítulo³¹, e que é apresentada num contexto de esclarecimento dos resultados acerca da possibilidade da matemática pura — o que a torna indiretamente importante para compreender o próprio argumento da Estética Transcendental em favor da *idealidade** do espaço e do tempo, que estabelece seu status como meras formas de nossa sensibilidade. Comparando sua posição com a de Locke, Kant afirma o seguinte nesta passagem:

Que, sem prejuízo da existência real das coisas externas, se possa afirmar, de muitos de seus predicados, que eles pertenceriam não a estas coisas em si mesmas, mas às suas aparências, e não teriam existência própria fora de nossa representação, é algo já universalmente aceito e concedido muito antes de Locke, mas principalmente depois de sua época. A esses predicados pertencem o calor, a cor, o sabor, etc. Mas se, além disso incluo, por motivos importantes, também as demais qualidades dos corpos, denominadas primárias, a extensão, o lugar, o espaço em geral, com tudo que lhes é inerente (impenetrabilidade ou materialidade, forma, etc.) entre as meras aparências, não vejo aí a mínima razão para não o admitir; tampouco pode ser chamado de idealista aquele que pretende ver as cores não como propriedades inerentes ao objeto em si mesmo, mas como modificações do sentido da visão. Minha doutrina também não pode ser denominada idealista somente por eu achar que muitas outras, ou, mesmo, todas as propriedades que constituem a intuição de um corpo pertencem apenas às aparências, pois a existência da coisa que aparece não é por isso suprimida, como acontece no idealismo real, mas mostra apenas que não podemos conhecê-la pelos sentidos, como é em si mesma. (KANT, 1984, p. 31)

Não é preciso muito esforço para perceber o quanto esta passagem favorece a interpretação à qual me referi acima, ao afirmar que as próprias qualidades primárias não pertencem às coisas em si mesmas, mas apenas às suas “aparências”, o que implica que

³¹Cf. p. 26.

elas também “não teriam existência própria fora de nossa representação”, assim como já diziam Locke e seus pares acerca das qualidades secundárias³².

Há, contudo, duas razões importantes para não se aceitar tão prontamente esta interpretação — a qual, por brevidade, proponho chamar de “subjetivista radical”. Ambas, como terei oportunidade de assinalar, fundamentam-se textualmente, muito embora pareçam paradoxais entre si. A primeira razão, que à primeira vista aproxima ainda mais a posição de Kant da de seus predecessores modernos, deriva da análise de uma distinção recorrente na *Crítica*, principalmente na Estética, que se dá entre, por um lado, a *objetividade** das representações (subjetivas (*sic.*)) do espaço e do tempo, e, por outro, a *total subjetividade** das “qualidades secundárias”. A afirmação inicial da conclusão (b) da análise do conceito de espaço ilustra claramente este ponto: “além do espaço, contudo”, nos diz Kant neste contexto, “não há nenhuma *outra* representação *subjetiva* relacionada a algo externo que possa ser chamada *a priori* de *objetiva*”³³. O segundo ponto que lança sérias dúvidas sobre a correção da interpretação subjetivista radical é expresso justamente pelo argumento das Antecipações da Percepção, que acabamos de analisar. Neste último contexto, como vimos, contra todas as expectativas geradas tanto pela leitura dos *Prolegômenos*, quanto pela passagem da Estética supracitada, Kant parece defender que até

³²Em seu estudo acerca do tópico “Aparência e Realidade”, Peter Hacker resume do seguinte modo a posição de Locke a respeito da distinção entre as qualidades primárias e secundárias:

As qualidades primárias, enfatizou Locke, podem ser chamadas de *qualidades reais* porque elas *realmente existem* nos corpos (II-viii-17). Mas cor, calor ou frio, som, odor e sabor não são objetos mais reais do que a dor. Eles são, propriamente falando, idéias causadas ‘em nós’ pela ação corpuscular sobre nossos órgãos sensíveis. [...]

Assim como Boyle, Locke sustentou que predicados de qualidades sensíveis de cor, odor, sabor, som, calor ou frio significam, propriamente falando, sensações ou idéias em nós, que são aplicadas apenas metonimicamente aos objetos que causam essas sensações. (HACKER, 1987, p. 30)

Margaret Wilson, entretanto, discorda dessa que ela descreve como sendo a “caracterização tradicional” da distinção lockeana, e critica a tese de que as qualidades secundárias em Locke seriam *apenas* “‘poderes’ que um corpo possui de produzir certos efeitos em outras entidades *em virtude de suas qualidades primárias*” (WILSON, 1999, p. 196), argumentando, além disso, contra a concepção que costuma acompanhar essa caracterização, segundo a qual “a base real para a visão de Locke acerca da distinção entre qualidades primárias e secundárias” seria a “suposição científica ‘moderna’ de que apenas uns poucos tipos de qualidades [i.e., as primárias] figura na explicação científica correta dos fenômenos” (WILSON, 1999, p. 197). Na verdade, segundo essa autora, Locke teria se apercebido das “*limitações* das capacidades explanatórias do mecanicismo boyleano, tanto do ponto de vista filosófico quanto científico” (WILSON, 1999, p. 197), sendo por isso mesmo obrigado a defender a necessidade de uma “superadição” das propriedades secundárias por parte de uma ação de Deus (WILSON, 1999, p. 198).

Embora eu esteja mais inclinado a concordar com a análise de Wilson, penso que esse ponto não é decisivo para os propósitos da comparação entre as posições de Locke e Kant que irei propor a seguir, bastando para tanto a tese absolutamente incontroversa de que, para o primeiro, há um sentido no qual as qualidades secundárias são menos “reais” ou menos “objetivas” que as primárias.

³³(A28/B43); ênfases adicionadas.

mesmo a percepção das “qualidades secundárias”, atestada pela sensação, pode ser considerada *objetiva*, e num sentido análogo àquele pelo qual espaço e tempo foram ditos objetivos na Estética, a saber, na medida em que podemos “antecipar”, e de modo *a priori*, algo desta percepção (i.e., sua “magnitude intensiva”).

Dada a manutenção dessas três teses aparentemente paradoxais entre si — a saber, (i) a da omni-compreensiva *subjetividade** das representações (i.e., tanto das “primárias” quanto das “secundárias”) defendida nos *Prolegômenos*; (ii) a da atribuição, feita na Estética, de uma objetividade *peculiar* ao espaço e ao tempo; e (iii) a da *objetividade** das próprias qualidades secundárias, expressa no argumento das Antecipações — o desafio é buscar uma leitura que possibilite a compatibilização desses resultados. Tal leitura seria importante também para obter uma compreensão mais clara da natureza do aspecto *subjetivista** da posição de Kant, e do modo como esse aspecto se conecta com o argumento em prol da *objetividade** da experiência em geral.

Não tentarei aqui dar cabo dessa tarefa; minha pretensão na verdade está muito aquém disso, e limita-se apenas à apresentação de um passo que me parece crucial nesse sentido, a saber, o de aceitar, como parece bastante sensato, que os interesses de Kant mudam profundamente ao se passar de um contexto a outro desses que mencionei, o que o leva a *enfatizar* coisas diferentes em cada um deles. Assim, para seguir a ordem argumentativa, podemos começar refletindo acerca de seus objetivos na Estética; neste caso, obviamente, o que lhe importa estabelecer é justamente a peculiaridade do espaço e do tempo como *formas de nossa sensibilidade*, i.e., como formas de uma capacidade cognitiva que permite, *antes de qualquer determinação conceitual*³⁴, um conhecimento objetivo (*a priori*) acerca das aparências — o que é condição para o estabelecimento da própria correção do idealismo transcendental. Já no caso das Antecipações, e mesmo da Analítica dos Princípios como um todo, esse importante resultado é simplesmente pressuposto por Kant, cabendo-lhe agora estabelecer, *dentro* da moldura do idealismo transcendental, quais são as (demais) condições para a *objetividade** de nossa experiência em geral — i.e., suas condições *conceituais*.

O caso dos *Prolegômenos* é um pouco mais complicado. Antes de qualquer coisa, penso que é necessário um cuidado especial na leitura da passagem supracitada, que atente para o modo ardiloso através do qual Kant estabelece seu paralelo com Locke e os demais proponentes da tese da subjetividade das qualidades secundárias. O que ele afirma

³⁴Nunca é demais lembrar que não se deve exagerar a anterioridade ou independência dessas formas da sensibilidade em relação às do entendimento (ou vice-versa). Trata-se sempre, como tive oportunidade de assinalar acima citando Kant (cf. n. 20), de uma consideração que *abstrai* do papel da faculdade intelectual para salientar o que é próprio da sensibilidade na constituição da experiência.

naquele contexto é que estas qualidades pertencem às “aparências”. Nominalmente, talvez Locke e os demais pudessem concordar com esta afirmação; contudo, para eles “aparência” sempre conotava *ilusão* — os sentidos nos iludem, mas o entendimento posteriormente os corrige, e mostra quais são as reais propriedades das coisas, que seriam suas qualidades primárias. Logo, a condição pela qual ninguém consideraria a posição daqueles autores “idealista”, é justamente aquela que é *negada* por Kant ao adicionar espaço e tempo ao rol das coisas que “não teriam existência própria fora de nossa representação”, motivo pelo qual “aparências” indicam algo muito diferente na sua pena do que na pena de Locke.

Para deixar mais visível o caráter “ardiloso” da afirmação dos *Prolegômenos*, penso que vale a pena explorar as afirmações imediatamente posteriores àquela da conclusão (b) da análise do conceito de espaço que apresentei acima (A28/B43). Embora esta última passagem conste em ambas as edições da *Crítica*, o parágrafo subsequente é substituído na segunda. O interessante é que em ambos os casos o que segue parece contradizer de maneira ainda mais frontal o movimento apresentado na passagem dos *Prolegômenos* citada acima, na qual Kant aproxima a “subjetividade” dos dois tipos de “qualidades” — as “primárias” e as “secundárias”. Assim, em (A) lemos o seguinte: “Portanto esta condição subjetiva de todas as aparências externas [i.e., o espaço] não pode ser comparada com nenhuma outra”. E o que segue, como exemplos de condições subjetivas que (N. B.) *não* devem ser comparadas ao espaço, são justamente qualidades secundárias tais como (i) “o sabor agradável do vinho”, acerca do qual Kant afirma que “não pertence às determinações objetivas do vinho, e assim de um objeto mesmo considerado como aparência”, ou ainda (ii) “cores”, que “não são qualidades objetivas dos corpos a cuja intuição se anexam, mas apenas modificações do sentido da visão, que é afetado por luz de certa maneira”. Já em (B) Kant assinala de outro modo a diferença entre essas duas qualidades, afirmando que “não se podem derivar proposições sintéticas *a priori* de tais representações [i.e., as “qualidades secundárias”] como se podem derivar do espaço”. Por fim, ao retomar o texto comum a ambas as edições, Kant ainda esclarece que “o objetivo desta observação é apenas impedir alguém de pensar em ilustrar a referida idealidade do espaço com exemplos completamente inadequados [*sic.*], uma vez que coisas como cores, gosto, etc., são consideradas corretamente apenas como meras alterações do sujeito”.

Ora, mas não foi exatamente com esses exemplos, aqui ditos “completamente inadequados”, que Kant ilustrou a natureza de seu idealismo acerca do espaço e do tempo, na passagem dos *Prolegômenos* citada acima? Como compreender essa incongruência das afirmações de Kant? Suspeito que, na verdade, os exemplos usados nos *Prolegômenos* devem ter parecido completamente adequados, mas para um *outro objetivo*, que é o de

convencer um público familiarizado com o discurso lockeano acerca da subjetividade das qualidades secundárias a dar um primeiro passo em direção a uma nova concepção acerca das relações entre “subjetividade” e “objetividade” — primeiro passo este que, a exemplo da escada de Wittgenstein no *Tractatus*, ao fim e ao cabo obrigaria esses leitores a abandonarem a motivação inicial para aceitar a distinção em pauta, que é o tradicional objetivo filosófico (realista transcendental) de garantir a objetividade de nossas “experiências subjetivas” ancorando-as a uma instância última independente do sujeito.

Mas vale salientar que esta obviamente não é uma questão tão simples de ser resolvida. Rae Langton dissolve a aparente contradição entre a tese (i) constante passagem dos *Prolegômenos* citada acima, e a tese (ii), da atribuição de uma objetividade peculiar ao espaço e tempo, de uma maneira diametralmente oposta à que acabei de esboçar, na medida em que *aproxima* a posição de Locke à de Kant, distinguindo, no caso de ambos os autores, entre duas maneiras de se compreender a própria “distinção lockeana” entre qualidades primárias e secundárias. Assim, segundo essa autora:

A primeira distinção a ser encontrada em Locke é (1) a distinção entre o manifesto e o científico: qualidades secundárias são as qualidades manifestas, enquanto as qualidades primárias são aquelas atribuídas aos corpos pela ciência. A segunda distinção a ser encontrada em Locke assemelha-se à Distinção que atribuí a Kant, a saber, (2) a distinção entre o relacional e o intrínseco: qualidades secundárias são propriedades relacionais (em particular, poderes), e qualidades primárias são propriedades intrínsecas. (LANGTON, 2001, p. 156)

Dada essa distinção, Langton propõe dissolver a aparente incongruência entre as teses (i) e (ii) de Kant da seguinte forma:

De acordo com o realismo científico de Kant, as propriedades dos objetos fenomênicos são exclusivamente *primárias* [nossa tese (ii)]. Isso faz perfeito sentido se mantivermos a primeira distinção entre qualidades primárias / secundárias em mente. Ele quer dizer que eles possuem propriedades exclusivamente atributíveis pela *ciência*. Objetos fenomênicos possuem propriedades espaciais, e, o que é mais importante, dinâmicas. Eles possuem todo tipo de propriedades que não podemos ver, e que a ciência pode descobrir. Mas a imagem manifesta não se aplica ao mundo fenomênico: objetos não possuem cores e sabores. Portanto há um sentido no qual todas as propriedades dos objetos fenomênicos são primárias.

De acordo com a comparação de Kant de sua filosofia com a de Locke, nos *Prolegômenos*, as propriedades dos objetos fenomênicos são exclusivamente *secundárias* [nossa tese (i)]. Isso faz perfeito sentido se mantivermos a segunda distinção em mente. Ele quer dizer que elas são todas *relacionais*. As propriedades dos objetos que até então foram consideradas primárias — isso quer dizer, propriedades dos objetos que foram

até então tomadas como intrínsecas — estão no mesmo pé que as secundárias: elas são relacionais. Portanto há um sentido no qual todas as propriedades dos objetos fenomênicos são secundárias. (LANGTON, 2001, p. 156)

Já me pronunciei anteriormente acerca dos problemas que me parecem envolvidos nessa leitura “realista científica” de Kant proposta por Langton, assinalando especialmente a influência do modelo empírico da relação sujeito-objeto, com a conseqüente atribuição de uma teoria causal da percepção³⁵, e por isso não irei retomar esse assunto aqui com detalhes. Apenas para lembrar de alguns pontos importantes dessa análise, penso que vale a pena fazer uma breve referência a outros dois casos de intérpretes que sustentam uma leitura muito similar à de Langton. O primeiro caso é o de Margaret Wilson. As duas passagens seguintes dão uma idéia clara do conteúdo de sua leitura, especialmente a segunda, que é apresentada no contexto de tratamento do argumento das Antecipações, e na qual fica escancarada a atribuição de uma teoria causal a Kant:

No decorrer da primeira *Crítica* Kant parece distinguir consistentemente os objetos da experiência ou aparências (*Erscheinungen*) das sensações (*Empfindungen*). Sensações são os meros resultados subjetivos dos efeitos do “real nas aparências” sobre nossos órgãos peculiares dos sentidos. As qualidades secundárias são assimiladas por Kant às sensações. De acordo com essa complicada teoria, então, corpos no espaço são transcendentemente ideais porque o espaço é apenas a forma de nossa sensibilidade, mas suas qualidades primárias são empiricamente reais. Suas cores percebidas, odores, sabores, e assim por diante não são nem mesmo *empiricamente* reais [*sic.*] (WILSON, 1984, p. 165)

De acordo com Kant, causas físicas (como são compreendidas pelo cientista, tais com a gravitação) afetam nossos sentidos, dando origem às sensações que, embora não se assemelhem ao objeto, retém mesmo assim alguma correspondência com o último, devido à proporcionalidade de causa e efeito. (WILSON, 1984, pp. 167–168)

No capítulo 4, indiquei o abandono da “tese causal” — expressa na carta a Herz pela afirmação de que “Se a representação contém somente o modo como *sujeito é afetado pelo objeto*, então é fácil perceber como aquele é conforme a este como um efeito é conforme à sua causa [...]”³⁶ — e citei uma passagem de (A92/B124-125) na qual Kant é bastante explícito ao afirmar que, se a relação entre objeto e representação for “apenas empírica” — como seria o caso da relação causal — então não seria possível o acordo *a priori* requerido para solucionar o “problema da objetividade” *em sua versão crítica*³⁷. Dada essa análise,

³⁵Cf. seção 2.2.3.

³⁶(KANT, 1985a, p. 142).

³⁷Cf. p. 118.

parece-me que estou justificado em afirmar que *não há nada mais distante* da posição de Kant do que a descrição apresentada por Wilson na segunda passagem citada acima.

O mesmo se aplica à análise de Elisabeth Potter, a qual, ao comentar o texto de Wilson do qual acabei de extrair algumas passagens, também é bastante explícita na atribuição de uma teoria causal a Kant, como atesta a seguinte afirmação:

Algumas observações de Kant tornam clara sua crença de que as qualidades secundárias se reduzem a sensações. [...]. Assim, embora ele tenha aceitado uma explicação causal das sensações de cores nas quais elas são causadas pela luz, ou por uma interação entre a luz e nossos olhos, Kant toma o termo “cor” como referindo-se à sensação, não à luz ou a qualquer propriedade no corpo. (POTTER, 1984, p. 179)

Se Potter estivesse correta em sua atribuição de uma teoria causal a Kant, então seria bastante sensato concluir, como ela faz na seqüência, que

Kant diria que a sentença “Maçãs são vermelhas” é verdadeira porque as propriedades intrínsecas das maçãs as fazem parecer vermelhas para a maior parte das pessoas, a maior parte do tempo; contudo, maçãs nos parecem vermelhas, não por acaso (*by chance*), mas por causa de uma propriedade intrínseca que as maçãs possuem. E é apenas este fato que nos impede de dizer que na concepção de Kant cores são um brilho falso e imaginário (*a false, imaginary glare*). Em meu juízo, ele está errado acerca da referência dos termos ‘cor’, ‘sabor’, ‘som’, e assim por diante. É falso dizer que “cor não é uma propriedade intrínseca dos corpos”, mas porque Kant aceita uma explicação causal da percepção oferecida pela ciência racionalista, ele pode seguir Locke e tomar ‘cor’ como referindo-se a alguma propriedade física dos corpos. (POTTER, 1984, p. 181)

Parece-me, no entanto, que Potter está *errada* em sua atribuição de uma teoria causal, e, por conseguinte, me parece que Kant *não* diria que a sentença “Maçãs são vermelhas” é verdadeira porque as propriedades intrínsecas das maçãs as fazem parecerem vermelhas para a maior parte das pessoas, a maior parte do tempo; aliás, em primeiro lugar, cabe salientar que Kant não está interessado, de modo algum, em responder a questão acerca de porque qualquer sentença *particular é verdadeira*, mas antes em determinar quais são as condições para que *qualquer* sentença (ou melhor, qualquer “cognição”) *se candidate* a ser verdadeira (*ou falsa*); assim, dada a “definição nominal de verdade”, que é “assumida e pressuposta” por Kant, — segundo a qual verdade “é o acordo da cognição com seu objeto” (A57–58/B82) — podemos facilmente concluir que Kant diria que a sentença “Maçãs são vermelhas” é verdadeira se e somente se maçãs são de fato vermelhas. Agora, à questão sobre o que possibilita que estejamos de acordo acerca desse fato, dada a análise precedente, penso que Kant responderia dizendo que isso é possível porque somos capazes

de instituir padrões *a priori*, intersubjetivamente válidos, para a atribuição (*objetiva*, obviamente) de “qualidades secundárias”, tais como cores, aos objetos, partindo de nossas “sensações”, que, N. B., *não são*, de modo algum, o referente de termos como “cor”, como quer Potter, mas antes jogam o papel metodológico de possibilitar um certo discurso *técnico*, no nível *abstrato* da análise das condições da experiência, i.e., num nível no qual, por definição, essas condições ainda não foram obtidas.

Como já assinalai, essas sugestões não passam de um primeiro passo em relação a uma leitura que me parece mais adequada em relação à posição kantiana. Se essa leitura estiver correta, ela deve possibilitar a extração de uma importante lição acerca da natureza do “subjetivismo” kantiano. Como vimos no final do capítulo anterior, Kant contrapõe ao seu *subjetivismo** — este que é resultante do *idealismo* transcendental — o *realismo* transcendental dos que o precederam, e seria justamente por considerarem que há algo de *totalmente independente do sujeito*, as “qualidades primárias”, que estes últimos teriam acabado atribuindo às demais propriedades dos objetos um caráter ilusório, enganador. Já para Kant, “ser subjetivo”, i.e., ser constituído por sujeitos, é ter a *objetividade** dependente da capacidade desses sujeitos de instituírem padrões — o que envolve capacidades derivadas tanto de nossa posse de sensibilidade quanto de entendimento — e isso é condição para a *objetividade** de *qualquer* cognição. De fato, como tentei mostrar ao final do capítulo anterior, do ponto de vista kantiano, se dependêssemos de algo *não-subjetivo*, ou seja, um padrão de objetividade independente da atividade normativa dos sujeitos, aí sim é que estaríamos fadados a aceitar um *idealismo empírico* acerca de nossa cognição.

5.2.2 Causalidade, sucessão e objetividade: o papel da segunda analogia

É comum atribuir à seção das Analogias da Experiência uma atenção especial na análise da *Crítica da Razão Pura*. Antes de mais nada, tal atitude parece legitimada pelo próprio Kant, o qual afirma, por exemplo, em seus *Prolegômenos*, que “o leitor deve estar atento *sobretudo* ao modo de demonstração dos princípios que surgem sob o nome de analogias da experiência”³⁸. Não obstante essa indicação explícita de que as analogias merecem atenção especial, parece-me que em geral os comentadores o fazem pelos motivos errados. Este é o caso especialmente na análise da segunda analogia, responsável por

³⁸(KANT, 1984, p. 46; §26; ênfase adicionada). O motivo apresentado por Kant para o privilégio das analogias é o fato de que seria no tratamento desses princípios que se poderia “minar pela base a dúvida de Hume” (KANT, 1984, p. 46; §27). Como se sabe, e como Kant atesta explicitamente na Introdução dos *Prolegômenos*, esta última tarefa também era considerada especialmente relevante, uma vez que teria sido justamente o ataque operado por Hume ao “conceito metafísico” de “*conexão entre causa e efeito*” (KANT, 1984, p. 8) que teria interrompido pela primeira vez seu “sono dogmático” (KANT, 1984, p. 10).

elucidar a aplicação da categoria de *causalidade* às aparências. O problema, neste caso, é que a referência à causalidade sugere imediatamente aos intérpretes, principalmente os contemporâneos, a idéia de que caberia à analogia em pauta fornecer algum argumento para justificar a legitimidade de *relações causais empíricas*, ou de *leis causais empíricas*³⁹.

³⁹Talvez o caso mais conhecido de um intérprete que sustente essa leitura seja o de Peter Strawson. Segundo esse autor, o argumento de Kant nas Analogias teria sido voltado ao objetivo de “provar que certos princípios de causalidade valem para quaisquer objetos ou eventos objetivos dos quais nós podemos ter qualquer conhecimento empírico através da percepção” (STRAWSON, 1968, p. 136). Isso seria feito mostrando-se que as noções de uma ordem determinada (necessária) ou indeterminada (indiferente) de percepções deveriam “servir de ponte ligando as noções de mudança objetiva e co-existência objetiva a certos princípios gerais a respeito das relações causais entre os objetos de percepção” (STRAWSON, 1968, p. 137). Tendo atribuído essa opinião a Kant, Strawson passará a criticá-lo, argumentando que de fato há tais conexões — i.e., conexões entre o tratamento da causalidade, e as noções de mudança objetiva e co-existência objetiva — mas que elas “parecem não ter tanto a ver com as transações ou dependências causais relacionando objetos de percepção subjetiva um ao outro”, como *presumivelmente* teria defendido Kant, mas antes “com as dependências causais das percepções subjetivas elas mesmas de (*upon*) seus objetos” (STRAWSON, 1968, p. 136). Segundo ele:

Que um efeito não pode preceder sua causa no tempo Kant poderia talvez reconhecer como uma verdade conceitual que não requer nenhum modo especial de prova. Que qualquer experiência concebida como uma percepção de algum item objetivo é por isso mesmo concebida como causalmente dependente de (um efeito de) a existência daquele item é uma verdade contida no próprio conceito de percepção sensível de objetos cuja existência é independente de nossa consciência deles. [...] A ordem necessária das percepções em um caso, e sua indiferença de ordem no outro, se reduz, parece, meramente a essa necessidade lógica e a essa indiferença lógica. A causalidade figura, de fato, no argumento; mas de nenhum outro modo que não o indicado. (STRAWSON, 1968, p. 136)

Dada essa concepção, Strawson apresenta sua (infame) crítica contra o “*non sequitur* de entorpecedora (*numbing*) grosseria” (STRAWSON, 1968, p. 137) que Kant teria cometido ao conceber como equivalentes (i) a necessidade da “ordem de percepções”, e (ii) a necessidade da própria “transição ou mudança” de um estado A para um estado B — o que é o mesmo, segundo ele, que conceber esta transição “como estando subsumida [...] a uma lei de determinação causal” (STRAWSON, 1968, p. 138). Strawson resume o argumento (problemático e falacioso) de Kant na seguinte passagem:

Brevemente, qualquer sucessão de percepções é uma percepção de mudança objetiva apenas se a ordem daquelas percepções é necessária; mas a ordem das percepções pode ser necessária apenas se a mudança é necessária, i.e., causalmente determinada. Qualquer mudança objetiva que é um objeto de experiência possível para nós, i.e., um objeto de percepção possível, é causalmente determinado. Logo, a Lei da Causalidade Universal é válida para toda experiência possível. (STRAWSON, 1968, p. 138)

Uma leitura bastante similar a esta de Strawson é defendida por A. C. Ewing. Segundo esse autor, “Kant fornece não menos do que seis provas separadas” da categoria de causalidade (EWING, 1924, p. 73). A mais problemática delas seria a de B244–61, na qual Kant teria tentando provar que, assim como

as partes precedentes do tempo determinam as partes subseqüentes, e dado que os fenômenos devem conformar-se às condições do tempo, os fenômenos precedentes devem do mesmo modo determinar os subseqüentes no que toca à sua posição no tempo, o que envolve causalidade, *compreendida como determinação necessária completa* [...] (EWING, 1924, pp. 73–74; itálicos adicionados)

Somando-se essa sugestão à crença, no mais das vezes irrefletida e tácita, de que o apelo de Kant à afecção deve ser tratado nos mesmos moldes em que a causalidade entra em cena em uma teoria causal da percepção, não é de estranhar que alguns comentadores cheguem mesmo a defender que é no tratamento da *categoria* de causalidade que se deve buscar uma resposta ao “problema da afecção”⁴⁰.

Contra essa concepção, na presente seção eu gostaria de oferecer uma análise do argumento da segunda analogia na qual pretendo salientar a diferença que há entre o papel propriamente *transcendental* da (categoria de) causalidade na explicação kantiana da experiência, de um eventual papel *empírico* dessa noção. Para tanto, primeiramente (5.2.2.1) fornecerei uma contextualização e uma apresentação geral do argumento das

Em sua crítica, Ewing argumenta que essa idéia de que partes precedentes do tempo determinam suas partes subseqüentes, etc., está “obviamente envolvida na natureza do tempo, mas de modo igualmente óbvio ela não é equivalente a dizer que cada fenômeno deve ser causalmente determinado por outro fenômeno” (EWING, 1924, p. 74), ou ainda, que “a determinação dos períodos subseqüentes pelos precedentes do tempo [...] é muito diferente da determinação causal e não carrega consigo determinação causal para os fenômenos” (EWING, 1924, p. 75).

Embora não caiba tratar desse ponto aqui, é interessante pelo menos indicar o fato de que, a meu ver, o mesmo erro que é cometido pelos comentadores de Kant em relação aos seus objetivos nas Analogias, costuma também ser cometido em relação aos objetivos de Hume em seu tratamento da “conexão entre causa e efeito”. Em ambos os casos, parece-me, não há nada no tratamento desses dois autores que diga respeito à legitimidade (ou ilegitimidade) das *relações causais empíricas*. Espero deixar esse ponto mais claro na seqüência, pelo menos no que toca ao argumento de Kant.

⁴⁰Num artigo intitulado “Kant and the Problem of Affection” (PICHÉ, Não publicado), Claude Piché fornece um tratamento do problema da afecção com o qual concordo em grande parte — a não ser pela defesa, a meu ver desnecessária e injustificada, da legitimidade de um possível uso da *categoria de causalidade* na explicação do papel da afecção (devido a algumas características peculiares dessa categoria, tais como seu caráter dinâmico, e a completa heterogeneidade dos *relata* conectados pela relação de causalidade). Piché resume sua posição na seguinte passagem, com a qual conclui o artigo em pauta:

A contribuição deste artigo é que eu tentei dar um sentido à coisa nela mesma, como o “fundamento transcendental” das aparências. Ao invés de simplesmente considerar a coisa nela mesma como um conceito necessário, como na opinião de Allison, meu propósito foi demonstrar que para Kant a efetividade da coisa nela mesma como causa das aparências deve ser necessariamente posta (*posited*). A coisa nela mesma não é apenas uma condição epistêmica que devemos “pensar”, é uma suposição crítico-metafísica que deve ser feita e assim tornar-se parte do *conhecimento* filosófico: o filósofo crítico sabe que há algo além das aparências. Mas neste caso, não há nada de dogmático sobre uma tal suposição, uma vez que ela é exigida pela explicação transcendental do próprio conhecimento. Eu tentei argumentar que há um uso filosófico legítimo da categoria de causalidade que conecta a afecção à coisa nela mesma, na medida em que as restrições implicadas por tal conceito (i.e., heterogeneidade e indeterminação do correlato) são respeitadas, mesmo neste nível superior (*higher level*) de argumentação. As restrições normativas de tal discurso transcendental não podem ser empíricas, nem podem ser produto de pura invenção. (PICHÉ, Não publicado, p. 16)

Mario Caimi sustenta uma posição um pouco distinta a esse respeito, mas a meu ver igualmente problemática, argumentando que “devemos admitir como uma descrição da afecção uma relação análoga à causalidade” (CAIMI, 1996, p. 31 n.). Volto a tratar dessa sugestão de Caimi na seqüência (cf. p. 195).

analogias, salientando sobretudo sua natureza de princípios dinâmicos; posteriormente, (5.2.2.2) analisarei o texto da segunda analogia, visando compreender o papel da aplicação da categoria de causalidade para distinguir entre uma ordem subjetiva e objetiva de sucessão das aparências. Por fim (5.2.2.3), resumirei os resultados dessa análise.

5.2.2.1 Contextualização e apresentação geral das analogias

Visando compreender o argumento das analogias, será importante atentar primeiramente à sua natureza de princípios *dinâmicos*, os quais Kant contrapõe aos princípios *matemáticos*. Acerca destes últimos, Kant diz que possuem “um alcance incondicionalmente necessário”⁴¹, uma vez que possibilitam uma síntese que se dirige à *intuição*, e esta, *qua* representação própria da sensibilidade (cuja forma nos é dada *a priori*), pode ser determinada completamente *a priori*. Mas justamente na medida em que tratam apenas da intuição, os princípios matemáticos não fornecem condições *suficientes* para a (possibilidade da) objetividade da experiência, uma vez que não tratam da *existência efetiva de objetos* — o que em última instância, para nós humanos, só é possível se houver atestação empírica, *a posteriori*, da matéria das aparências, através da afecção⁴². Por isso Kant precisa ainda introduzir em sua análise referência a regras para uma síntese dirigida à existência das aparências, e esse será justamente o papel dos princípios dinâmicos.

Essa caracterização inicial dos princípios dinâmicos aparentemente gera uma dificuldade — afinal, cabe perguntar, como seria possível estabelecer um papel necessário e *a priori* para esses princípios, se a única maneira pela qual podemos atestar a existência de aparências, como Kant ressalta várias vezes, é através de nossa sensibilidade, e, portanto, *a posteriori*? Para tanto deveria haver algo de necessário a respeito da própria existência das aparências, o que parece absurdo; mas na verdade, tudo o que Kant requer é que possamos saber *a priori* algo acerca da *possibilidade* de sua existência: o fato de que qual-

⁴¹(B 199).

⁴²Esse ponto é defendido claramente por Kant na seguinte passagem da Doutrina do Método:

De toda a intuição nenhuma é dada *a priori* exceto a mera forma das aparências, espaço e tempo [...] A matéria das aparências, contudo, através da qual as *coisas* no espaço e no tempo nos são dadas, só pode ser representada na percepção, e, deste modo, *a posteriori*. O único conceito que representa o conteúdo empírico das aparências *a priori* é o conceito de uma *coisa* em geral, e a cognição sintética *a priori* disto nunca pode gerar *a priori* mais do que a mera regra de síntese daquilo que a percepção pode nos dar *a posteriori*, mas nunca a intuição do objeto real, uma vez que esta deve necessariamente ser empírica. (A720/B748)

quer aparência que possa vir a tornar-se objeto de nossa experiência está condicionada pela forma de nossa intuição, e, portanto, faz parte deste todo unitário no qual podemos determinar *a priori* todas as relações possíveis. Desse modo, o que se pode investigar legitimamente, do ponto de vista transcendental, a respeito da existência das aparências, é como estas devem necessariamente estar inter-relacionadas, determinando mútua e reciprocamente suas posições no espaço e no tempo⁴³. E é por isso que não se põe em jogo a necessidade e a aprioridade dos princípios dinâmicos, apesar de elas serem ditas — ao contrário do que ocorre no caso da necessidade e aprioridade dos princípios matemáticos — “indiretas”, i.e., condicionadas ao “pensamento empírico numa experiência”⁴⁴.

Essa caracterização preliminar dos princípios dinâmicos permite que compreendamos, numa primeira aproximação, a função das analogias como sendo a de estabelecer *a priori*, não *que* uma aparência particular existe, mas antes que *se* uma aparência *x* existe, então uma outra aparência *y* deve se relacionar de um modo (temporal) *m* com *x*.

Esta parece ser a posição de Kant, por exemplo, quando afirma o seguinte:

Como [a existência das aparências] não é suscetível de construção, esses princípios [dinâmicos] só poderão referir-se à relação de existência, e ser princípios simplesmente *regulativos*. Não se pode, nesse caso, pensar nem em axiomas nem em antecipações [como no caso dos princípios matemáticos]; mas, quando uma percepção nos é dada numa relação de tempo com outra (embora indeterminada), não se poderá dizer *a priori qual é a outra percepção e qual é a sua grandeza*, mas tão-só como está necessariamente ligada à primeira, quanto à existência, neste *modo* do tempo. (A179/B222)

Uma vez que há três “modos do tempo” nos quais se podem estabelecer relações (temporais) entre as aparências — a saber, *permanência*, *sucessão* e *simultaneidade*⁴⁵ — cada um deles dará origem a uma diferente regra de síntese (temporal) do múltiplo sensível. Através dessas três regras, que “precedem toda a experiência e tornam-na possível”, poder-se-á obter, segundo Kant, “todas as relações de tempo das aparências, segundo as quais a existência de cada uma delas pode ser determinada em relação à unidade de todo o tempo”⁴⁶. A aplicabilidade dessas regras, por sua vez, depende da satisfação daquelas condições sensíveis estabelecidas no Esquematismo para cada categoria correspondente — que são, respectivamente, as de *substância*, *causalidade* e *comunidade*.

⁴³Apesar de essas relações poderem ser tanto espaciais quanto temporais, é apenas este último modo de representação que Kant levará em conta na apresentação do argumento das analogias, devido à sua recorrente tese de que o tempo é a forma à qual *todos* as aparências — i.e., tanto os do sentido interno quanto os do sentido externo — devem necessariamente se adequar.

⁴⁴Cf. (B199–200).

⁴⁵Cf. (A177/B219).

⁴⁶Cf. id. *ibid.*

Essa breve análise deve auxiliar a compreender o conteúdo do princípio *geral* das analogias, que é formulado por Kant do seguinte modo:

- Em (A): No que toca à sua existência, todas as aparências ficam *a priori* sob regras da determinação de sua relação uma com a outra em *um* tempo⁴⁷.
- Em (B): *A experiência só é possível pela representação de uma ligação necessária das percepções*⁴⁸.

Seguindo o argumento da Prova acrescentada à edição (B), pode-se apresentar o *rationale* desse princípio nos quatro passos seguintes:

1. nossa apreensão das aparências se dá sempre no tempo, uma vez que este fornece tanto a forma do sentido interno quanto do externo, i.e., de toda a sensibilidade;
2. ora, o mero fato de minha sensibilidade apreender certas representações em diferentes momentos do tempo nada implica com respeito à necessidade de esta ordem ser *objetiva*, i.e., ligada aos próprios objetos;
3. além disso, não é possível perceber o próprio tempo, como se fosse, por assim dizer, uma régua na qual pudéssemos observar imediatamente a posição temporal de cada aparência;
4. logo, o único modo possível de se obter uma experiência ou conhecimento empírico objetivo, que forneça uma consciência de ligações temporais *necessárias* entre as representações, seria provando que existem certos *conceitos* que ligam as aparências necessariamente, e *a priori* (quanto à sua temporalidade).

O passo crucial desse argumento — e também o mais difícil de se compreender — é (2), no qual Kant estabelece a distinção entre o que ele chama de uma ordem “objetiva” e uma ordem “subjetiva” das representações. Esta, por sinal, não é uma dificuldade exclusiva das analogias, mas perpassa virtualmente a totalidade do argumento de Kant na *Crítica* — vale lembrar que foi justamente devido a essa dificuldade geral que sugeri o emprego das denominações *subjetividade**, *objetividade**, etc. Para auxiliar na compreensão dessa distinção, gostaria de citar uma passagem da análise de Gerd Buchdahl, na qual ele apresenta uma objeção que, segundo ele, “surge espontaneamente”⁴⁹ ao se tratar desse

⁴⁷(A176).

⁴⁸(B218).

⁴⁹(BUCHDAHL, 1969, p. 643).

ponto, seguida de sua resposta, a qual penso ser esclarecedora não apenas no que toca à compreensão do procedimento de Kant nas analogias, mas também para indicar um aspecto metodológico importante de sua posição como um todo. A passagem em questão é a seguinte:

Gostaríamos de dizer que a ordem das percepções, e.g., um padrão de verde, seguido por um padrão de azul, seguido por um padrão de amarelo, certamente ocorre na ordem em que é ‘passivamente recebido’ por nós [e não, como quer Kant, que essa ordem é ‘meramente acidental’]. Claro, ela pode ser ‘acidental’, por exemplo no sentido que ninguém a tinha visado (*intended it*); ou em outro sentido, de que não há lei empírica determinando a ordem. Ou ainda, pode-se dizer, mesmo que essa ordem pudesse ser outra do que nos *parece*, talvez por causa de um defeito psicológico de nossa parte, ou uma ilusão ótica, tais ilusões certamente não poderiam ser corrigidas por nenhuma manipulação formal, tal como a que é representada pela noção da *unidade* da síntese das percepções.

A resposta deve ser a de que o objetor compreendeu de forma completamente errada a natureza do problema de Kant; [...] Kant está interessado apenas em investigar o que está envolvido quando se afirma que a ordem experienciada das percepções é objetiva, e o que está envolvido ao expressar isso através da *asserção* do juízo (*judgment-claim*): ‘Esses padrões de cor seguem-se *de fato* em tal e tal ordem’, sempre entendido que a situação objetiva sobre a qual fazemos essa asserção (*claim*) é ‘mera aparência’. Mas no que toca a qualquer coisa tomada como aparência, nada *pode* ser ou foi dito até o momento sobre qualquer ordem. Apenas a noção de ‘combinação de acordo com conceitos’ fará isso, e [essa noção] ainda não foi introduzida.

Dizer que estamos lidando com uma ‘aparência’ é dizer que as ‘percepções’ que ‘ingressam na consciência’ não carregam consigo nenhuma ordem temporal objetiva. Claro, coisas-nelas-mesmas poderiam fazê-lo; mas o argumento de Kant foi de que nós não podemos ter concepção cognitiva destas [coisas], como objetos de experiência possível. De modo que o conceito de objeto, representando a asserção (*claim*) de uma ordem objetiva, ainda está por ser construído. E [...] para Kant é um conceito que ‘*determina necessariamente*’ a ordem das percepções. Esse é o paradigma lógico que irá ‘explicar’ ou ‘definir’ a noção de objetividade. (BUCHDAHL, 1969, pp. 643–644)

O que me parece crucial nessas considerações de Buchdahl é o cuidado de separar pontualmente a situação apresentada por Kant no ponto de partida de seu argumento — esta na qual ele se refere a uma “ordem (meramente) acidental” das representações — de qualquer questão *empírica* acerca da percepção efetiva de uma seqüência de eventos no mundo. O que Buchdahl tenta deixar claro é que, ao fazer referência às “aparências”, Kant está se movendo no plano abstrato da reflexão transcendental, no qual se trata de estabelecer as condições de possibilidade para a objetividade da percepção *em geral* — e não das condições para se distinguir, numa situação empírica efetiva de percepção, entre

seqüências objetivas de eventos e seqüências que são meras “aparências”, num sentido em que esse termo conotaria “ilusão” (empírica).

Penso que Buchdahl expressa muito adequadamente esse ponto quando, ao final dessa passagem, descreve a tarefa de Kant como sendo a de *construir* a noção de uma “ordem objetiva”. É justamente porque essa noção ainda está em processo de “construção”, nessa etapa do argumento, que Kant terá de se expressar através da terminologia da “ordem meramente acidental” das percepções. Ao fazer isso, é como se ele estivesse *dando um passo atrás* em sua explicação, tematizando aquilo que, em uma situação efetiva de experiência perceptual, será desde sempre *pressuposto* — a saber, os critérios para sua “objetividade”, “veracidade”, “não ilusoriedade”, etc. É justamente este o movimento que Kant assinala tecnicamente ao enunciar que estará tratando *apenas* das “aparências”, criando assim o espaço lógico requerido para introduzir em sua explicação a referência ao papel dos *conceitos*, como sendo os elementos responsáveis pela “determinação necessária” das relações (temporais) entre elas.

Resta a Kant explicitar *quais são* esses conceitos, e de que modo eles permitirão a determinação *a priori* das relações temporais entre as aparências. Para resgatar essa promissória surgem as três analogias da experiência, cada uma delas responsável por regular um dos três modos do tempo anteriormente mencionados, determinando assim os três tipos de relações temporais possíveis. Vale aqui lembrar que, uma vez que sabemos de antemão que toda a nossa experiência deve necessariamente se dar no tempo, se for possível mostrar que existe uma relação necessária entre as “percepções”, em cada um destes modos do tempo, obter-se-á uma prova da possibilidade da experiência *objetiva**, e, *ipso facto*, a demonstração da validade do princípio geral das analogias.

Essa apresentação geral do argumento das analogias certamente é bastante incipiente, mas espero poder fornecer mais elementos para esclarecer sua natureza apresentando com mais detalhe o argumento da segunda analogia, na qual Kant apresentará o papel da categoria da causalidade como o fundamento da distinção entre uma ordem *subjetiva** de sucessão das representações, e a ordem *objetiva** (necessária) de sucessão das aparências.

5.2.2.2 Análise do argumento da segunda analogia

Kant enuncia o problema inicial da segunda analogia na seguinte passagem:

A apreensão do múltiplo da aparência é sempre sucessiva. As representações das partes sucedem-se umas às outras. Se elas também sucedem no objeto é um segundo ponto para reflexão, que não está contido no primeiro. (A189/B234).

O argumento da segunda analogia pretende fornecer uma resposta para o “segundo ponto” referido nessa passagem, i.e., uma justificação para a atribuição de uma relação *objetiva** de sucessão às próprias aparências — o que equivale, segundo Kant, a uma relação que não reflita meramente a ordem (temporal) de *nossa apreensão*, conforme certas representações nos cheguem antes ou depois à consciência — isso que ele considera uma “ordenação subjetiva” (i.e., *subjetiva**) — mas antes a uma relação *necessária* de sucessão.

Kant apresenta essa diferença — entre uma relação *subjetiva** e uma relação *objetiva** de sucessão — por meio da comparação entre dois casos: (i) o da apreensão sucessiva das partes de uma casa enquanto um sujeito a rodeia, e (ii) o da percepção de um barco se aproximando num rio. Em ambos os casos, dirá Kant, o que ocorre *subjetivamente** é o mesmo: uma sucessão de representações na mente do sujeito. Entretanto, no primeiro caso a sucessão ocorreria *apenas* nas representações do sujeito — uma vez que, supostamente, não é necessário que sua apreensão das partes dessa casa tenha ocorrido na ordem *x, y, z*, antes que na ordem *z, y, x*, para que sua experiência seja caracterizada legitimamente como a apreensão desta casa. Em outras palavras, ordem da apreensão é neste caso irrelevante. Algo distinto ocorreria no segundo caso, o da apreensão do barco se aproximando, uma vez que se o sujeito não tivesse percebido antes o barco distante, depois o barco próximo, o conteúdo de sua percepção teria sido outro — ao invés de explicitá-lo dizendo “percebi um barco se aproximando” ele teria dito, por exemplo, “percebi um barco se afastando”.

Para compreender o ponto da comparação entre esses dois casos penso que é importante, antes de qualquer outra coisa, atentar para seu papel de “análogos empíricos” — para fazer uso de uma expressão de Buchdahl — empregados no argumento transcendental de Kant. Buchdahl esclarece esse ponto na seguinte passagem, destinada a explicar de que modo “o conceito causal é injetado na estrutura transcendental”:

[...] devemos ter em mente que Kant emprega certos análogos empíricos para explicar seus pontos transcendentais; pontos estes que [...], como qualquer outro detalhe transcendental, não são caracterizáveis na linguagem ordinária. Considere-se dois estados sucessivos de uma coisa, A e B. O que precisamos fazer agora [para compreender como funciona o argumento da segunda analogia] é fornecer uma análise da seqüência empírica contingente A–B na linha da análise geral da ‘experiência possível’ [...]. Tomemos então A, B primeiro como meras ‘percepções’, indicando esse fato pelo uso de apóstrofes, assim: A’, B’. [...] Agora podemos talvez querer descrever a situação dizendo, como Kant às vezes faz, que A’ e B’ ocorrem sucessivamente. Mas essa forma de expressão já é perigosa, e só se impõe a Kant porque ele *precisa*, é claro, usar uma imagem empírica (aqui: psicológica) para preparar o caminho de sua explicação. Pois em certo sentido, ele agora está nos dizendo muito ao sugerir que isso acon-

tece efetivamente (mesmo que apenas ‘internamente’); uma vez que até o momento não obtivemos um conceito correspondente ao que ‘acontece efetivamente’. Devemos lembrar que a ‘forma espaço-temporal’ expressa apenas o fato de que A’, B’ *são capazes de serem ordenados* [ênfase adicionada]. A ordenação efetiva, como Kant explica detalhadamente na dedução transcendental, e repete nas analogias, envolve um processo de ‘síntese’ de A’, B’. Colocar A’, B’ em *alguma ordem ou outra*, sem falar em ordená-las de acordo com algum conceito específico de ordem temporal, pressupõe colocá-las juntas em combinação, como uma unidade ou todo. Mas como eu poderia expressar o fato de que, antes da injeção da unidade dessa síntese, ou de seus conceitos correspondentes, não havia ainda uma ‘ordem objetiva’? Claramente, sugere-se por si mesmo, descrevendo a síntese como até então ‘puramente subjetiva’ [...], [e a ordem das percepções A’, B’ como] até então, ‘puramente acidental’. (BUCHDAHL, 1992, p. 200).

Mais uma vez, o que Buchdahl está assinalando nessa passagem é a necessidade de compreender os exemplos de Kant como tendo a função de dispositivos analógicos, metafóricos, empregados no plano abstrato da reflexão transcendental, no qual, como disse anteriormente, faz-se necessário *dar um passo atrás* em relação a uma situação efetiva de percepção (aqui: a de uma sucessão qualquer de eventos), e tematizar as condições para *construir* a noção de uma ordenação *objetiva** das aparências⁵⁰.

Mas sabendo que a natureza dos exemplos de Kant é analógica (no sentido requerido por Buchdahl), e sabendo qual é o papel (geral) da adição de um conceito no argumento das analogias — este de “fornecer a *linguagem* necessária em termos da qual podemos afirmar que algum estado de coisas é objetivo” — ainda não sabemos como exatamente o conceito de *causalidade*, que é o que aqui nos interessa analisar, cumprirá esse papel na segunda analogia. Buchdahl resume sua posição a esse respeito do seguinte modo:

O problema da Segunda analogia é apenas dizer que conceito irá converter a *seqüência de percepções* acidental em uma que é ‘externamente’ determinada; na *percepção de uma seqüência*, como Kant engenhosamente se expressa; pois apenas isso irá satisfazer nossa noção de um

⁵⁰É interessante ainda assinalar que, segundo Buchdahl, se os exemplos de Kant não fossem tomados desse modo — i.e., metaforicamente — então eles seriam completamente “*question-begging*”, pois

Como poderíamos nós descobrir empiricamente se uma sucessão é ‘subjetiva’ ou ‘objetiva’ no sentido desses termos requerido por Kant? E se não podemos descobrir isso empiricamente, muito menos poderíamos nós *descobrir* isso simplesmente pela ‘adição de um conceito’! Assim, o máximo que Kant pode estar sustentando é que a adição do conceito fornece a *linguagem* necessária em termos da qual podemos afirmar que algum estado de coisas é objetivo. (BUCHDAHL, 1992, p. 201).

‘objeto’ — que é o que nós buscamos. Nós não temos disponível para tanto a imagem de um ‘relógio objetivo de tempo’; apenas um conceito lógico irá satisfazer esse requisito. E a afirmação de Kant é simplesmente que o conceito em questão é o de causalidade. Pois esse conceito diz, brevemente, que cada um dos estados do barco, por exemplo, B’, será ‘colocado objetivamente’ em uma seqüência, se nós adicionarmos um conceito que diz: B’ segue-se de uma outra posição, digamos, x’ (que pode *mas não precisa ser A’*), de acordo com uma regra universal. O conceito, por assim dizer, ‘liga’ (*‘ties down’*) a ordem das percepções de um determinado modo, como é requerido pelo argumento geral das analogias. A ordem ‘subjéctiva’ ou ‘acidental’ das posições do barco, A’, B’, é portanto convertida em uma [ordem] ‘objetiva’, na medida em que ‘pensamos’ ou concebemos sua ordem de um tal modo que [fica assim determinado como necessário qual delas deve ser colocada antes, e qual delas depois, e que elas não podem ser colocadas na relação inversa]⁵¹. (BUCHDAHL, 1969, p. 649)

O ponto crucial nessa passagem é este da necessidade de um sujeito *pensar* ou *conceber* a ordem de uma seqüência de eventos guiado pelo conceito de causalidade — o qual exige, basicamente, que se determine como necessário que um evento *x* qualquer *preceda* um (outro) evento B’, e que estes dois eventos estejam, de algum modo, *conectados*. Não fosse assim, i.e., não fosse essa participação ativa do sujeito ao conectar a seqüência de eventos em pauta, e *concebê-la* do modo que é requerido pela categoria da causalidade, então essa seqüência simplesmente não seria considerada uma “ocorrência” — que é a denominação escolhida para fazer referência a uma seqüência de eventos *conectados entre si*, antes que uma *mera* percepção sucessiva de dois eventos em si mesmos isolados.

Para compreender melhor esse ponto, cabe retomar a análise do texto de Kant, começando pela seguinte passagem, na qual ele introduz a necessidade da regra da causalidade para a ordenação objetiva de uma sucessão de representações:

[...] devo derivar a *seqüência subjéctiva* da apreensão a partir da *seqüência objetiva* das aparências, pois de outro modo a primeira ficaria completamente indeterminada e nenhuma aparência poderia ser distinguida de qualquer outra. [...] Essa conexão deve consistir na ordem do múltiplo da aparência de acordo com a qual a apreensão de uma coisa (aquilo que acontece) segue a de outra (que a precede) *de acordo com uma regra*. Apenas assim eu posso estar justificado ao dizer da aparência ela mesma, e não meramente da minha apreensão, que uma seqüência deve ser encontrada nela, o que é o mesmo que dizer que não posso arranjar a apreensão de outro modo a não ser exatamente nessa seqüência. De acordo com tal regra [a da causalidade], deve estar naquilo que em geral precede uma ocorrência a condição para uma regra [*sic.*], de acordo com a qual essa ocorrência sempre e necessariamente se segue; inversamente, contudo, eu não eu posso voltar atrás partindo da ocorrência e

⁵¹O que está entre colchetes é um trecho da *Crítica* citado pelo próprio Buchdahl, o qual parte da tradução de Kemp Smith. Logo em seguida cito essa passagem com maior extensão.

determinar (através da apreensão) aquilo que precede. Pois nenhuma aparência volta atrás do ponto posterior no tempo para o precedente, mas é apenas relacionada a *algum ponto precedente ou outro* [...]. Portanto, uma vez que há algo que se segue, eu devo necessariamente relacioná-lo a algo outro em geral que o precede, e sobre o qual se segue de acordo com uma regra, i.e., necessariamente, de modo que a ocorrência, como condicionada, gera uma indicação segura de alguma condição, mas é a última que determina a ocorrência. (A193–194/B238–239).

Dada a análise precedente — sobretudo o lembrete de Buchdahl acerca do papel metodológico da distinção kantiana entre uma ordem *subjetiva** (a da mera apreensão) e uma *objetiva** (a das próprias aparências) — penso que a primeira alínea dessa passagem não deve fornecer maiores dificuldades de compreensão. Tudo o que Kant aí assinala é a necessidade de ordenar minha (mera) “apreensão” de uma seqüência de eventos de acordo com uma regra, para desse modo tornar essa apreensão *objetiva**. É na segunda alínea que ele irá especificar o conteúdo dessa regra, e é esse ponto que devemos agora analisar.

Antes de mais nada, tentemos uma paráfrase da primeira frase de Kant nessa segunda alínea. O que ele parece estar afirmando é, primeiramente, que a condição para a aplicação da regra em pauta está em algo — um *x qualquer* — que precede uma ocorrência *y*, e, secundamente, que essa regra possibilita um conhecimento necessário de que sempre que a condição *x* estiver dada, a ocorrência *y* deverá sucedê-la. Essa paráfrase deixa mais claro que a necessidade à qual Kant está se referindo não é da própria *sucessão das aparências*, mas antes uma necessidade (condicional) do nosso *conhecimento* desta sucessão. Assim, em suma, o que ele parece estar nos dizendo é que, se o sujeito não *pressupusesse* que uma aparência *x* qualquer (como a do barco distante) precedesse uma aparência *y* qualquer (como a do barco próximo) segundo uma regra, então não seria possível distinguir a experiência dessa sucessão de um mero “jogo de representações” (que é como Kant descreve a sucessão *subjetiva** de representações no parágrafo seguinte). Uma consideração similar aplica-se à afirmação subsequente de que “eu não eu posso voltar atrás partindo da ocorrência e determinar (através da apreensão) aquilo que precede”. Neste caso, não se trata de defender a necessária irreversibilidade da própria sucessão das aparências, mas antes, e simplesmente, de assinalar que a regra da causalidade não possibilita *a priori* que o sujeito parta da aparência *y* e determine o *x* que a precede — uma vez que não é *este* o conteúdo da regra de causalidade, mas sim o seu oposto.

No que toca ao “caráter pressuposicional” da necessidade da regra de causalidade, cabe salientar que ele é explicitamente defendido por Kant na seqüência do argumento, por exemplo, no seguinte trecho:

Se, portanto, experienciamos, que algo acontece, então sempre *pressupomos* que alguma outra coisa o precede, à qual [esse algo] segue de acordo com uma regra. [...] Portanto, eu sempre torno minha síntese subjetiva (da apreensão) objetiva com respeito a uma regra de acordo com a qual as aparências em sua seqüência, i.e., tal como elas ocorrem, são determinadas pelo estado precedente, e unicamente sob essa *pressuposição* é a experiência de algo que acontece possível. (A195/B240; ênfases adicionadas)

Vale também assinalar a íntima ligação que há entre esse caráter pressuposicional, e a própria natureza dinâmica das analogias. Como vimos anteriormente, o papel dos princípios dinâmicos é tornar necessária uma relação temporal entre duas (ou mais) aparências, das quais pelo menos uma deve ser empiricamente atestável. Essa função, por sua vez, é conseqüência da tese (idealista transcendental) de Kant de que não há um tempo absoluto, no qual as aparências estejam relacionadas por si mesmas; dada essa tese, a única maneira de se garantir a *objetividade** (necessidade) de tais relações deverá residir em um ato do sujeito, que deve instituir um padrão para a determinação recíproca (dinâmica) das posições temporais das aparências. O tempo, portanto, segundo essa análise, deve ser compreendido como sendo ele próprio o resultado da aplicação de princípios dinâmicos às aparências, i.e., da determinação de inter-relações entre elas, através do emprego de certas regras (padrões) que são *subjetivos**, no sentido já assinalado anteriormente de que devem ser instituídos normativamente como tais por sujeitos, ao invés de refletirem qualquer tipo de ordenação das “coisas como são em si mesmas”.

No que toca especificamente à regra de causalidade — esta que afirma que a aparência precedente determina a aparência subsequente — devemos concluir que ela também serve para explicitar a natureza sucessiva do próprio tempo. Mas uma vez que a aplicação dessa regra (bem como ocorre com as demais categorias dinâmicas) depende da atestação empírica, *a posteriori*, de uma existência, o mesmo deverá ser dito do próprio tempo, cuja condição última de possibilidade residirá no estabelecimento *empírico* de relações (de permanência, sucessão, e simultaneidade) entre aparências. Essa posição é defendida explicitamente por Kant, por exemplo, na seguinte passagem:

Ora, se é lei necessária de nossa sensibilidade, ou seja, *condição formal* de todas as percepções, que o tempo precedente necessariamente determina o subsequente (na medida em que não posso alcançar o tempo subsequente exceto passando pelo precedente), então é também uma *lei indispensável da representação empírica* da série temporal que as aparências do tempo passado determinem toda a existência no tempo subsequente, e que estas aparências, como ocorrências, não tomem lugar exceto na medida em que aquelas determinam sua existência no tempo, i.e., estabeleçam-na de acordo com uma regra. Pois *apenas nas*

aparências podemos conhecer empiricamente esta continuidade na conexão dos tempos. (A199/B244).

Essa conclusão não deve parecer inusitada para quem levar em consideração a tese, inúmeras vezes defendida por Kant na *Crítica*, de que todo e qualquer conhecimento, seja ele puro ou empírico, só terá sua *objetividade**, ou “realidade objetiva” garantidos na medida em que puder ser referido à experiência, e, portanto, às aparências dadas à nossa sensibilidade. Se este princípio é absolutamente geral, então porque não deveria valer para o próprio conhecimento *a priori* de relações temporais?

Penso que com a análise proposta até aqui já temos em mãos os materiais necessários para extrair algumas conclusões importantes acerca do procedimento de Kant nas analogias. Farei isso brevemente na próxima seção.

5.2.2.3 Considerações finais

Há dois pontos que me interessa sobremaneira salientar como sendo conseqüências da análise precedente. O primeiro é que Kant em nenhum momento defende que precisamos ter certeza acerca da “veracidade”, ou “objetividade” (no sentido “empírico”, “ordinário”, “cotidiano” dessas expressões⁵²) de qualquer experiência particular para aplicar um princípio dinâmico como este da causalidade. O que ele defende é que esses são princípios *regulativos* e *gerais* de nossa experiência, os quais necessariamente devemos *pressupor* para organizá-la temporalmente. Mas isso é absolutamente compatível com a possibilidade de, posteriormente, sermos levados a crer, por exemplo, que alucinamos a respeito da percepção do barco se aproximando. Mesmo num tal caso, a necessidade e aprioridade da aplicação do princípio da causalidade continuariam inabaladas, uma vez que teremos de recorrer a esse mesmo princípio para *corrigir* a ordenação de nossa experiência, e afirmar que a relação de tempo entre os eventos que *pensamos* ter percebido não era, na verdade, objetiva, nem necessária, nem seguia uma regra, mas antes era “puramente subjetiva” — agora sim, no sentido *ordinário, cotidiano* dessa expressão, e não no sentido *técnico* empregado por Kant para referir-se (abstratamente) aos elementos que condicionam e são por isso mesmo logicamente anteriores à constituição da *linguagem* (ordinária, cotidiana) para tratar da percepção de eventos sucessivos. O princípio da causalidade

⁵²É claro que dificilmente os *termos* “veracidade”, “objetividade”, etc., seriam empregados “ordinária” ou “cotidianamente”; mas daí não se segue que a *questão* ou *dúvida* expressa por esses termos não seja ela própria ordinária e cotidiana. Não é necessário, de maneira nenhuma, “filosofar” ou “teorizar” a respeito da percepção para chegar a esse tipo de pergunta. O que gostaria de salientar aqui, por conseguinte, é que não é este último tipo de dúvida (sejam quais forem os termos que utilizemos para nos referir a ela), que interessa a Kant em seu argumento.

mostra-se, portanto, absolutamente fundamental para a organização da experiência, e é por isso mesmo anterior e independente da obtenção (ou, N.B., da *falta de obtenção*) de qualquer certeza empírica acerca da objetividade de uma percepção particular.

Conectado com esse primeiro ponto está um segundo, de que a *necessidade* à qual Kant faz referência em seu argumento não é a da efetividade de uma *relação causal* (empírica) entre dois eventos. Não é necessário, absolutamente falando, que o evento do barco distante ocorra antes do evento do barco próximo para que experienciemos essa ocorrência — isso seria, de fato, um “*non sequitur* de entorpecedora (*numbing*) grosseria”⁵³. O que é necessário é nossa *pressuposição* de que esses dois eventos estejam conectados como uma sucessão, e essa é uma necessidade derivada de nosso modo de organização *formal, a priori* da experiência, que nada implica quanto à relação (causal) *material, a posteriori* entre as aparências. Novamente, se descobríssemos, numa observação posterior, por uma análise psicológica, ou o que quer que seja, que estávamos errados, e que a série na verdade era barco próximo / barco distante, então diríamos que a correta relação temporal entre os eventos era outra. Ou se, num caso mais extremo, descobríssemos que não havia barco nenhum à nossa frente, pois estávamos alucinando, então concluiríamos, necessariamente (dado este mesmo pressuposto), que a ordenação dos “eventos” (que não passariam de meras representações “subjetivas”, no sentido ordinário, não-técnico) é indiferente — e, justamente por isso, indistinguível de um sonho.

Em suma, o que penso que essa análise permite esclarecer é que a causalidade, *qua* categoria, e, por conseguinte, *qua* regra que cumpre uma função propriamente *transcendental* na explicação kantiana da experiência — esta de possibilitar a distinção entre uma sucessão necessária (*objetiva**) e uma sucessão indiferente (*subjetiva**) de representações — está muito distante de fornecer qualquer tipo de garantia *empírica* de contato com objetos independentemente existentes, e, nesta medida, de possibilitar uma distinção (empírica) entre sonho e realidade. Cabe salientar também que se não é *qua* categoria que a causalidade permite esse contato e essa distinção, muito menos sentido faria pensar que essas funções poderiam ser cumpridas pela causalidade enquanto *relação empírica*.

Embora não seja possível tratar detalhadamente desse assunto aqui, gostaria pelo menos de indicar neste contexto algo que para Buchdahl constitui um elemento crucial para compreender não apenas a posição kantiana acerca do papel da causalidade, mas a função de qualquer categoria para constituição da *objetividade** da experiência — a saber, a diferença que há entre a contribuição do *entendimento* e da *razão* nessa tarefa. Buchdahl esclarece esse ponto ao tratar do papel da razão na “filosofia da ciência” de Kant,

⁵³Esta é a acusação feita por Strawson — cf. (STRAWSON, 1968, p. 137)

conectando-o especificamente com o caso da segunda analogia, na seguinte passagem:

O foco na causação (via a ‘Segunda analogia’) obscureceu para muitos a existência em Kant de *dois* componentes [...] em seu argumento cujo alvo é assegurar a ‘possibilidade’ da ciência natural em geral. [...] Essa abordagem dual acerca dos fundamentos da ciência e o paralelismo que a acompanha entre entendimento e razão, levanta certos problemas raramente notados por aqueles que se concentram naquelas partes do trabalho de Kant (especialmente a Estética e a Analítica Transcendental da *CRP*) que lidam com os princípios categoriais gerais do entendimento (às vezes denominados “leis gerais da natureza” [...]). Essa omissão deve-se à suposição apressada de que a putativa ‘demonstração’ dessas leis gerais equivaleria para Kant a fornecer uma base justificacional para a ciência *simpliciter*. De fato ela não fornece [...] nada mais do que uma base para uma linguagem pública, a qual serve para relatar, em condições favoráveis, a existência de evidência contingente particular e instancial para regularidades científicas, cuja natureza *legalóide* é ‘validada’ para Kant apenas subsequente pela “razão em seu uso hipotético” [...]. Esta ‘razão’ fornece a moldura metodológica para encaixar hipóteses explanatórias que visam explicar um grupo de leis empíricas [...] (BUCHDAHL, 1992, p. 170)

Essa consideração de Buchdahl é relevante para nossa presente discussão sobretudo porque abre espaço para mais um argumento — o qual não tentarei desenvolver aqui — para mostrar que não é *qua* relação (causal) *empírica* que a “afecção” deverá fornecer qualquer garantia de contato com a matéria das aparências. Afinal, se Buchdahl está certo em sua análise, então para Kant só faria sentido falar em *relações causais empíricas* se há leis empíricas, e só há leis empíricas se há teorias científicas (geradas pela razão em sua atividade sistematizadora da natureza). Mas para haver leis empíricas é necessário antes passar por *todos* os passos anteriores do argumento transcendental de Kant, incluindo o da segunda analogia, e, muito antes disso, a tese *realista** apresentada no início da Estética de que a sensação nos dá um contato com a matéria das aparências. Logo, se a “afecção” devesse ser compreendida como uma relação causal, então o argumento de Kant seria patentemente circular.

Este é um ponto crucial para compreender o quanto a posição de Kant é distinta de uma teoria causal da percepção, a qual caracteriza-se justamente por atribuir à causalidade, *qua* relação empírica (responsável pela produção de “experiências subjetivas”) o papel de elemento justificacional da objetividade da percepção.

5.2.3 Efetividade, sensação e objetividade: o papel do segundo postulado

Na seção dos Postulados do Pensamento Empírico, Kant elucida a aplicação das categorias de *modalidade* à experiência, especificando, respectivamente, as condições para que uma cognição seja dita *possível*, *efetiva*⁵⁴, ou *necessária*, conforme os seguintes princípios:

1. O que quer que concorde com as condições formais da experiência (de acordo com intuição e conceitos) é *possível*.
2. Aquilo que se conecta com as condições materiais da experiência (da sensação) é *efetivo*.
3. Aquilo cuja conexão com o efetivo é determinada de acordo com as condições gerais da experiência é (existe) *necessariamente*⁵⁵.

Dado o objetivo geral de compreender o *rationale* de Kant para o *realismo** de sua posição, a presente análise será limitada apenas ao segundo dos princípios apresentados acima — este que regula a aplicação da categoria de *efetividade* à experiência. A razão para esta escolha, mais uma vez, está no fato de que, como vimos anteriormente, o *realismo** em questão é feito depender da possibilidade se sermos *afetados* pelas coisas que nos são dadas na sensibilidade, estabelecendo assim um contato imediato com as “condições materiais da experiência”, atestadas pela *sensação*. Ora, uma vez que caberá a este segundo princípio esclarecer como se dá a adequação de nossas cognições a essas condições materiais, parece sensato esperar da análise do mesmo algum esclarecimento acerca do ponto *realista**.

Essa caracterização inicial do segundo postulado aparentemente aproxima muito sua função daquela das antecipações — as quais, como vimos, também regulam a aplicação das categorias (neste caso, as de *qualidade*, dentre as quais figura a de *realidade*), à *sensação*, e, em última instância, “àquilo que corresponde à sensação nas aparências”, i.e., sua *matéria*. Dada esta semelhança *prima facie*, faz-se necessário determinar até onde ela se justifica, e qual é exatamente a diferença entre o papel desses dois princípios. Este é um dos resultados que pretendo obter com a análise subsequente, e será importante para possibilitar uma melhor compreensão dos múltiplos aspectos que parecem estar envolvidos

⁵⁴A tradução de “*Wirklichkeit*” por “*efetividade*” visa marcar a distinção técnica que há no original entre esta última categoria, e aquela tratada nas Antecipações, a saber, “*Realität*” (“realidade”). Essa distinção deverá ficar mais clara na seqüência.

⁵⁵A218/B266.

na explicação do papel da sensação para a objetividade da experiência. Passemos então à análise do argumento.

5.2.3.1 Análise do argumento

Um primeiro ponto geral acerca das categorias modais que precisamos levar em conta, antes de analisar o princípio específico do segundo postulado, é o seu caráter “peculiar”. Kant trata dessa peculiaridade na seguinte passagem, que é imediatamente posterior à apresentação dos princípios acima expostos:

As categorias de modalidade possuem esta peculiaridade: como determinações do objeto elas não aumentam em nada o conceito ao qual são atribuídas, mas antes expressam apenas a relação [deste objeto] com a faculdade de cognição. Se o conceito de uma coisa já está inteiramente completo, eu posso ainda perguntar sobre este objeto se ele é meramente possível, ou também efetivo, ou, se for este último, se é também necessário. Nenhuma determinação ulterior no objeto ele mesmo é deste modo pensada; antes, apenas se pergunta: como o objeto ele mesmo (junto com todas as suas determinações) se relaciona ao entendimento e seu uso empírico, ao poder empírico de julgar, e à razão (em sua aplicação à experiência)? (A219/B266)⁵⁶

Essa passagem apresenta dois tipos de considerações acerca da natureza peculiar das categorias modais, das quais tratarei separadamente na seqüência: a primeira delas é *negativa* — as categorias modais “não aumentam em nada o conceito ao qual são atribuídas [como determinações do objeto]”; a segunda é *positiva* — “mas antes expressam apenas a relação [deste objeto] com a faculdade de cognição”.

Proponho analisar, primeiramente, o que significa, e o que se contrapõe a, “aumentar” ou “determinar” um conceito (de uma coisa ou objeto). Uma vez que esse ponto é extensamente tratado na literatura, penso que para os presentes propósitos será suficientemente esclarecedor apresentar algumas contribuições importantes de intérpretes que trataram dessa questão. Para começar, gostaria de chamar atenção a uma passagem da análise de Torretti, na qual este último ilustra a posição racionalista acerca da modalidade *contra* a qual Kant está argumentando nos *postulados*, tomando por base a posição de Baumgarten. Segundo Torretti:

⁵⁶Essa peculiaridade pode ser retrçada até a observação 4 anexada ao argumento da chamada “Dedução Metafísica”, na qual Kant apresenta o que ele chama de “função especial” da modalidade dos juízos em geral, a saber, que ela “é distintiva porque não contribui em nada para o conteúdo do juízo (pois além da quantidade, qualidade e relação não há nada mais que constitua o conteúdo de um juízo), mas antes concerne apenas ao valor da cópula em relação com o pensamento em geral” (A76/B100).

Baumgarten distingue em cada ente suas determinações externas (com respeito a outro ente) e internas; as determinações internas se dividem em *primeiras* ou *essenciais*, que são o fundamento das outras, e *derivadas*; o complexo das determinações essenciais de um ente possível é sua *possibilidade interna* ou *essência*; as determinações internas fundadas na essência se chamam *afecções*. Com esses conceitos, que dependem exclusivamente das relações lógicas de predicção, não contradição e fundamentação, Baumgarten define: ‘*Existência* é o complexo das afecções possíveis de algo, isto é, o complemento da essência ou possibilidade interna, na medida em que esta é considerada apenas como complexo de determinações’ [*Metaphysica*, §§55]. Segundo essa definição, basta assegurar-se de que a essência de um ente não envolva contradição, nem em si mesma, nem em suas conseqüências próximas ou remotas, para que possamos — e mesmo devamos — afirmar que esse ente existe. A existência equivale, pois, à possibilidade conjunta das determinações essenciais de um ente e todas as que delas derivam. Existência é sinônimo de possibilidade completa — uma vez que a possibilidade que consiste na não contradição da essência, sem levar em conta suas conseqüências, é visivelmente incompleta. (TORRETTI, 1980, pp. 37-38)

O que gostaria de salientar nessa passagem é a definição da *existência* proposta por Baumgarten, que parte “exclusivamente das relações lógicas”, tornando-a “sinônimo de possibilidade completa”. Penso que este é um bom ponto de partida para compreender o conteúdo da posição racionalista contra a qual Kant está argumentando⁵⁷. Resta agora tentar compreender qual é exatamente a diferença entre esta última posição e a do próprio Kant. Para tanto gostaria de chamar atenção a uma passagem do livro de Sebastian Gardner, na qual ele explora de maneira bastante condensada o contraponto entre a concepção kantiana acerca da modalidade, e a doutrina racionalista tradicional, exemplificando esta última por referência a Leibniz. Segundo Gardner:

Leibniz, sustenta que o pensamento puro, independentemente da experiência, está apto a determinar o que é possível e o que é necessário. Para Kant, por contraste, os conceitos de possibilidade e necessidade, na medida em que seu uso não é meramente lógico, relaciona-se exclusivamente ao mundo da experiência (A219/B266–7). Conseqüentemente ‘a possibilidade das coisas’ não pode ser estabelecida a partir de ‘conceitos tomados em e por si mesmos’ (A223/B270–1). Kant também expressa o ponto distinguindo a possibilidade ‘lógica’ da ‘transcendental’ (ou ‘real’):

⁵⁷Seigfried apresenta de modo bastante similar o conteúdo dessa doutrina racionalista acerca da *efetividade* ou *existência*, e resume sua análise na seguinte passagem:

Adicionar, por assim dizer, existência e efetividade a algo que é uma coisa ou propriedade meramente possível, aumenta e completa sua realidade de tal modo que isso vem a ser algo que é completamente real, i.e., uma coisa ou propriedade, que efetivamente existe nela mesma. (SEIGFRIED, 1982, p. 118)

‘a possibilidade lógica do *conceito*’ i.e., aquilo que não é contraditório, não implica a ‘possibilidade transcendental das *coisas*’, i.e., que um objeto corresponda ao conceito (A244/B302). Leibniz, na opinião de Kant, falha em compreender essa distinção, e seu corolário de que a ‘possibilidade de uma coisa não pode nunca ser provada meramente a partir do fato de que seu conceito não seja auto-contraditório’ mas requer intuição (B308) (GARDNER, 1999, p. 198)

O que é especialmente relevante nesse contraponto apresentado por Gardner é a indicação da defesa, por parte de Kant, da necessidade de extrapolar a esfera do “pensamento puro”, ou da “possibilidade lógica” — que é a única esfera na qual se move a posição racionalista para explicar a modalidade — e introduzir nessa explicação considerações acerca da possibilidade da experiência efetiva — em especial, neste caso, a necessidade de intuição⁵⁸.

A terceira e última contribuição que eu gostaria de apresentar, visando auxiliar na compreensão do aspecto *negativo* do caráter “peculiar” das categorias modais em Kant, parte da análise de um artigo de Hans Seigfried, no qual ele argumenta que, contra a doutrina racionalista acerca da efetividade ou existência, Kant teria seguido a concepção de Suarez, o qual teria assinalado, em suas *Disputationes metaphisicae*, que

certamente não se segue do fato de que algo é completamente determinado como real, ou como um certo tipo de coisa (*res*), que ele também existe [...]. E isso é assim porque ser não é um predicado, ou uma determinação, de uma coisa, [...] que determine meramente qual é a espécie (*kind*) dessa *coisa*, sua *quiditas*, coisidade, realidade. Pois mesmo a determinação *predicamental* completa não pode fornecer a uma coisa efetividade ou existência. (SEIGFRIED, 1982, pp. 118–119)

O que essa passagem acrescenta em relação às demais é uma informação um pouco mais precisa acerca da natureza da determinação conceitual de uma coisa, a saber, que se trata de um procedimento para estabelecer sua espécie, “coisidade”, e, nesse sentido técnico, sua “realidade” (de *res*) — em uma palavra, sua essência. Essa é uma informação importante para compreender porque Kant afirma que as categorias modais não “aumentam” ou “determinam” o conceito de um objeto, como seria o caso na análise racionalista. Seigfried explora mais claramente esse ponto na seguinte passagem:

Obviamente, ao pôr (*positing*) a coisa ela mesma através do entendimento e sua síntese somente, a coisa se torna determinada apenas através dos conceitos puros do entendimento, i.e., das categorias (exceto pelas

⁵⁸Esse mesmo ponto, assinalado por Gardner ao final da passagem citada, é também indicado por Caimi, para o qual “a grande inovação de Kant, no que diz respeito à filosofia leibniz-wolffiana” consistiria no “reconhecimento da necessidade da intuição como fator de conhecimento” (CAIMI, 2001–2002, p. 191).

categorias da modalidade, obviamente). Por exemplo, ao pôr algo na coisa como substância ou sujeito, todos os outros “elementos” ou “realidades” na coisa são tornados predicados, atributos, ou determinações que, através de sínteses subseqüentes, precisam ser adicionados ao sujeito de tal modo que juntos eles constituam *o que* a coisa é em sua totalidade. Mas claramente tal síntese categorial sozinha, na medida em que meramente põe junto tudo que pertence à coisidade ou realidade de uma coisa, não pode nunca tornar uma coisa pertencente direta ou indiretamente ao contexto da experiência, como efetivamente existente na natureza, ou “fora dos conceitos” — a não ser, é claro, que tal existência seja simplesmente pressuposta. De acordo com a lei da (não-)contradição apenas, ela [essa “síntese categorial sozinha”] meramente põe relações na coisa ela mesma, a saber, aquelas entre o sujeito e seus predicados. E como uma tal posição sintética e *a priori* da coisa ela mesma, i.e., sem referência à intuição, percepção e sensação, e às condições universais da experiência em geral, ela não pode mostrar nada sobre a possibilidade “real”, a existência efetiva, ou a existência necessária da coisa ela mesma. (SEIGFRIED, 1982, p. 121)

O que Seigfried está assinalando nessa passagem é que, para Kant, empregar uma categoria modal exige mais do que simplesmente acrescentar mais uma nota conceitual (a da existência, por exemplo) à essência ou “coisidade” da coisa — não se trata simplesmente de dizer, por exemplo, que essa coisa é $(x + y + z + existente)$; ao contrário, como Kant afirma na seqüência da passagem que vínhamos analisando (A219/B266), trata-se antes de *partir* de um “conceito de uma coisa [que] já está inteiramente completo”, e fazer *algo mais* — a saber, expressar “a relação [do objeto] com a faculdade de cognição”. É essa relação que deverá, para fazer uso da feliz expressão de Seigfried na passagem acima, “tornar uma coisa pertencente direta ou indiretamente ao contexto da experiência, como efetivamente existente na natureza, ou ‘fora dos conceitos’”.

Visando compreender melhor em que consiste esse processo de relacionar o objeto à faculdade de cognição — o ponto *positivo* da caracterização das categorias modais assinalado acima — será útil atentar a uma passagem que aparece na conclusão da seção dos Postulados, na qual Kant defende como sendo uma marca distintiva dos princípios modais o fato de que eles não são “objetivamente sintéticos”, como os demais princípios, mas antes (e apenas) “subjetivamente sintéticos”, uma vez que eles simplesmente

adicionam ao conceito de uma coisa (o real), sobre o qual eles de outro modo nada dizem, o poder cognitivo do qual ele surge e sobre o qual ele assenta, de modo que, [i] se ele [i.e., o conceito de uma coisa] está meramente conectado no entendimento com as condições formais da experiência, seu objeto é dito possível; [ii] se em sua conexão com a percepção (sensação, como a matéria dos sentidos), e através disso é determinado por meio do entendimento, então o objeto é efetivo; e [iii] se ele é determinado através da conexão das percepções de acordo

com conceitos, então o objeto é chamado necessário. Os princípios da modalidade portanto não asserem de um conceito nada além da ação da faculdade cognitiva através da qual ele é gerado. (A233–234/B286–287)⁵⁹

Nessa passagem Kant nos apresenta três maneiras possíveis de “adicionar ao conceito de uma coisa [...] o poder cognitivo do qual ele surge e no qual assenta” — i.e., três tipos de “sínteses subjetivas”, para usar os termos com os quais ele próprio havia descrito o funcionamento dos princípios modais anteriormente. O segundo tipo síntese — esta que marquei com o número [ii] — é o que surge da aplicação da categoria de efetividade, em conformidade com a regra dada pelo princípio do segundo postulado. Acerca dessa síntese, tudo o que Kant nos diz nessa passagem é que nela o conceito de uma coisa ou objeto deve ser determinado pelo entendimento através de sua “conexão com a percepção (sensação, como a matéria dos sentidos)”; em outras palavras, tudo o que está sendo requerido para determinar a efetividade de um objeto é a atestação, possibilitada pela percepção, de que esse objeto (ou melhor, sua matéria)⁶⁰ é dado na sensibilidade.

Esse é justamente o ponto apresentado por Kant ao tratar do segundo postulado, acerca do qual ele afirma o seguinte:

O postulado para conhecer a *efetividade* das coisas requer *percepção*, e assim, sensação da qual o sujeito está consciente — não percepção imediata do objeto ele mesmo cuja existência deve ser conhecida, mas ainda assim sua conexão com alguma percepção efetiva de acordo com as analogias da experiência, que exibem toda conexão real em uma experiência em geral.

No *mero conceito* de uma coisa nenhuma característica de sua existência pode ser encontrada. Pois mesmo se esse conceito é tão completo que nada mais é requerido para o pensamento de uma coisa com todas as suas determinações internas, ainda assim a existência não tem nada a ver com tudo isso, mas apenas com a questão sobre se uma tal coisa nos é dada de tal modo que a percepção da mesma poderia em qualquer caso preceder o conceito. (A225/B272)

Perceba-se como, na segunda alínea da passagem supracitada, Kant contrapõe-se frontalmente àquela concepção racionalista exemplificada por Torretti ao apresentar a definição de Baumgarten da “existência” — existência, nos diz Kant, “*não tem nada a*

⁵⁹Compare-se o conteúdo dessa passagem com a seqüência daquela em que Kant tratava da peculiaridade das categorias modais, na qual ele ainda nos informava que “Se o conceito de uma coisa já está inteiramente completo, eu posso ainda perguntar sobre este objeto se ele é meramente possível, ou também efetivo, ou, se for este último, se é também necessário”, o que equivale a perguntar “como o objeto ele mesmo (junto com todas as suas determinações) se relaciona ao entendimento e seu uso empírico, ao poder empírico de julgar, e à razão (em sua aplicação à experiência)?” (cf. A219/B266).

⁶⁰Essa é uma ressalva importante, pois pode-se a partir dela compreender melhor a função de cada uma das categorias modais, como sendo a de conectar um aspecto específico de um objeto, com uma faculdade específica.

ver” com “o pensamento de uma coisa com todas as suas determinações internas”. Ela tem a ver antes com (i.e., requer) “percepção”, e, mais especificamente, “sensação”⁶¹, que é uma condição *extra-conceitual* — mais especificamente, uma condição que “poderia em qualquer caso preceder o conceito”, como afirma Kant nessa passagem — atestável apenas pela sensibilidade, na medida em que somos efetivamente afetados pelas coisas⁶².

Neste ponto talvez alguém quisesse perguntar: mas como exatamente se dá essa relação, como sabemos que ela é efetiva, qual é a garantia que temos para tanto? Entretanto, Kant simplesmente não oferece nenhuma resposta a essas perguntas, e é justamente nessa ausência de resposta — ou, o que é ainda mais relevante, na impropriedade dessas perguntas — que penso que podemos compreender uma característica fundamental da posição kantiana, e que a distingue daquela da epistemologia tradicional: não há, no argumento de Kant, apelo a nenhuma marca interna às próprias representações visando garantir sua “veracidade”. O limite da explicação transcendental, no caso do postulado que estamos analisando, está na indicação de que só se pode dizer que uma percepção é *efetiva*, se ela nos for dada na sensibilidade. Como sabemos se ela é dada ou não na sensibilidade, ou se não estamos sendo iludidos por nossos sentidos ou mesmo alucinando, são questões que só podem ser decididas em cada caso particular, e, por conseguinte, *empiricamente*, e por isso mesmo não cabem numa análise *a priori*, como esta de Kant.

Sustentação ulterior a esse ponto pode ser dada se atentarmos ao conteúdo da Nota 3 acrescentada à seção da Refutação do Idealismo — seção esta que, vale lembrar, é intercalada por Kant na segunda edição da *Crítica*, justamente no ponto em que terminava o tratamento do segundo postulado. Nessa nota Kant afirma o seguinte:

Do fato de que a existência de objetos externos seja requerida para a possibilidade de uma consciência determinada de nosso eu não se segue que toda representação intuitiva das coisas externas inclua ao mesmo tempo sua existência, pois *isso pode muito bem ser o mero efeito de nossa imaginação* (tanto em sonhos quanto em ilusões); mas isso é possível apenas através da reprodução de percepções externas anteriores, as quais, como foi demonstrado, são possíveis apenas através da efetividade de objetos externos. Aqui teve de ser provado apenas que a experiência interna *em geral* é possível apenas através da experiência externa *em geral*. *Se*

⁶¹Kant define “sensação” como uma *espécie* do gênero da “percepção” (que por sua vez é uma espécie do gênero “representação”), na seguinte passagem: “Sob [o gênero representação] fica a representação com consciência (*perceptio*). Uma *percepção* que se refere ao sujeito como uma modificação de seu estado é uma *sensação* (*sensatio*) [...]” (A320/B376).

⁶²Não me interessará tratar aqui da qualificação feita por Kant na seqüência dessa passagem, segundo a qual não é necessário, para aplicar a categoria de efetividade, uma “percepção imediata do objeto ele mesmo”, bastando apenas “sua conexão com alguma percepção efetiva de acordo com as analogias da experiência”. O que é relevante é que, mesmo no caso desse emprego estendido da categoria em pauta, sua aplicação depende da conexão com uma “percepção efetiva”.

esta ou aquela experiência não é mera imaginação deve ser verificado de acordo com suas determinações particulares e através de sua coerência com os critérios para toda experiência efetiva. (B278–279; ênfases adicionadas)

Deixando de lado aqui tudo o que diz respeito à prova da necessidade dos objetos externos *no espaço* para a experiência interna — que é propriamente a função do argumento da refutação do idealismo⁶³ — interessa-me apenas salientar o fato de que, nessa passagem, Kant afirma explicitamente que sua explicação transcendental não fornece nenhum critério para determinar se “esta ou aquela experiência não é mera imaginação”, mas antes, e simplesmente, fornece os critérios para a possibilidade da objetividade da experiência (interna e externa) *em geral*. Mais uma vez, portanto, deve-se concluir que não há, no argumento do postulado da efetividade, qualquer tipo de justificação para o contato por meio da afecção com os objetos — a tese *realista** de Kant — mas antes, e simplesmente, que a possibilidade desse contato é *pressuposta* pelo argumento.

Para finalizar essa análise, gostaria de indicar brevemente a diferença entre a função desse segundo postulado, e a função das antecipações, ao conectar as categorias (respectivamente, de *efetividade* e de *realidade*), às condições materiais da experiência. O ponto na verdade é bastante simples, e já fora antecipado pelo próprio Kant ao caracterizar o funcionamento dos postulados como sendo o de *partir* de um “conceito de uma coisa [que] já está inteiramente completo”, e então expressar “a relação [do objeto] com a faculdade de cognição” (determinando assim se esse objeto é possível, efetivo, ou necessário)⁶⁴. Ora,

⁶³A respeito desse ponto, concordo com a opinião de Torretti, para o qual o objetivo da refutação do idealismo é “demonstrar a existência efetiva dos objetos *empíricos* externos”, e desse modo “cimentar o realismo empírico contra os ataques do idealismo empírico problemático ou dogmático” — motivo pelo qual, ainda segundo Torretti, “as expressões *externo, fora de nós*” denotariam neste contexto apenas a “realidade exterior *no espaço*, e não uma realidade independente da experiência, e, portanto, alheia ao espaço” (TORRETTI, 1980, p. 509). A importância dessas observações é que elas permitem clarificar alguns pontos que de outra maneira permaneceriam bastante obscuros no argumento da refutação, se compreendêssemos seu objetivo como querem os “intérpretes realistas da posição de Kant” de quem nos fala Torretti na seqüência, os quais teriam acreditado poder encontrar nesse argumento “a ansiada prova de que existem coisas em si, independentes do processo da experiência” (TORRETTI, 1980, p. 511). Na esteira do que vim defendendo até aqui, penso que o único contexto no qual se pode dizer que Kant trata dessa “existência independente de coisas em si” é quando apela ao papel da afecção — mas neste caso, como venho tentando mostrar, não há em seu argumento nenhum tipo de “prova” como aquela exigida pelos seus “intérpretes realistas”. E se estou certo nisso, então talvez devamos concluir que *não é* o argumento da refutação do idealismo que *poderia* fazer às vezes de “prova (da existência) do mundo externo”, para a qual Moore dá um *exemplo* ao erguer suas mãos (FARIA, 1992, p. 185) — não obstante o fato de ser este o *locus* para acabar com o “escândalo da filosofia”, *pace* Moore — mas antes, e simplesmente, o apelo *realista** de Kant à afecção. E no que toca a este apelo, penso que ele está muito mais próximo de expressar a mesma *atitude realista* à qual Samuel Johnson teria fornecido uma “prova” (no sentido de ter feito uma “apresentação ostensiva de um paradigma de certeza empírica *como paradigma*” (FARIA, 1992, p. 205)) ao chutar uma pedra. Espero poder esclarecer essas observações no final deste estudo, cf. seção 6.4, n. 49.

⁶⁴Cf. (A219/B266).

assim como ocorre com qualquer outra determinação categorial, a aplicação da categoria de *realidade* não consiste senão em mais uma determinação do *conceito de um objeto*; por conseguinte, ainda que no plano da construção desse conceito eu diga que seu objeto é *real* — i.e., que este é o conceito de um objeto que “preenche um momento do tempo”, para usar a expressão do Esquematismo — não fica por isso determinado que tal conceito seja efetivamente instanciado no mundo. Para tanto, faz-se necessário ainda “conectar tal conceito com a sensibilidade”, i.e., atestar sua presença efetiva por meio da sensação (feitas as ressalvas anteriores acerca da falibilidade desse processo).

5.3 Considerações finais

Para finalizar este capítulo, cabe reapresentar as três principais hipóteses interpretativas às quais disse que iria fornecer sustentação com a análise proposta até aqui. São elas as seguintes: (i) a de que não há, na argumentação apresentada por Kant na Analítica, nenhuma *justificação* para tese *realista** de que temos um contato, por meio da afecção, com uma matéria existente independentemente de nós; (ii) a de que esse ponto *realista** deve ser claramente distinguido de qualquer argumento em prol da *objetividade** da experiência; e, por fim, (iii) a tese de que a explicação kantiana da experiência é essencialmente distinta, em seus objetivos e resultados, dos objetivos e resultados que são comumente associados à epistemologia tradicional.

Todas essas teses, como também assinali anteriormente, são intimamente conectadas entre si. O motivo pelo qual penso ter cumprido com o objetivo proposto — este de fornecer sustentação ao conjunto dessas três teses — é que, como vimos, ao tratar das condições para a objetividade da experiência — tanto no plano mais geral em que introduz a necessidade de um correlato para as aparências (o “objeto transcendental = X ”), quanto no plano mais específico da elucidação da aplicação das categorias (estas de *realidade*, *causalidade*, e *efetividade*) — Kant em momento algum tenta *justificar* a tese *realista** mencionada (de que temos um contato por meio da afecção com uma matéria independente de nós mesmos), mas antes parece simplesmente tê-la *pressuposto*.

Além desse resultado essencialmente *negativo*, também espero com a análise deste capítulo ter fornecido mais elementos para compreender um ponto recorrente na argumentação apresentada neste estudo, que é o da conexão entre o peculiar “subjetivismo” ou “idealismo” da posição kantiana (i.e., o *subjetivismo** ou *idealismo**), e as condições de possibilidade para a *objetividade** da experiência. Basicamente, minha sugestão foi a de que esse *subjetivismo** ou *idealismo** tem a ver com o papel central do *sujeito* como instância

última (i.e., origem) de normatividade de certos procedimentos de “objetificação”, i.e., da instituição de certos *padrões de objetividade* da experiência.

É precisamente neste sentido, me parece, que Kant pretende defender uma posição *idealista** ou *subjettivista**, *contra* uma posição “realista transcendental”, a qual, por sua vez, deixaria às próprias “coisas em si” o papel de origem normativa dos padrões de objetividade, e, nesta medida, não poderia recorrer senão ao mero “acordo empírico” entre “representação” e “objeto”, que como tal consiste num procedimento sempre sujeito a falhas (motivo pelo qual redundaria, ao fim e ao cabo, num “idealismo empírico”).

6 *O papel da afecção*

Até o presente momento a análise acerca do papel da afecção na explicação kantiana da experiência foi apresentada sobretudo negativamente. Para concluir esse estudo gostaria de resumir os resultados negativos obtidos aqui, apresentando sinopticamente o caminho que levou até eles (6.1). Visando corroborar esses resultados, apresentarei algumas considerações de Mario Caimi acerca do papel estratégico da afecção na estrutura argumentativa da *Estética Transcendental*, as quais me permitirão também retomar o tratamento de uma objeção de Jacobi, deixada de lado ao final do primeiro capítulo (6.2). Na seqüência (6.3), com o intuito de preencher algumas das lacunas deixadas por essa análise negativa, apresentarei a interpretação de Gerd Buchdahl a respeito da posição kantiana em geral (6.3.1), e, posteriormente, sua proposta de solução para o problema da afecção, que deriva de tal interpretação (6.3.2). Ao final deste capítulo extrairei algumas conclusões (6.4).

6.1 Sinopse dos resultados

No capítulo 1, seção 1.1, partindo da análise das observações II e III anexadas ao §13 dos *Prolegômenos*, apresentei as reações de Kant a dois diferentes tipos de “acusações de idealismo” avançadas contra sua posição. A primeira acusação, que pode ser descrita como sendo de “solipsismo”, é a que atribui a Kant a tese que ele mesmo explicita como sendo característica do “idealismo efetivo”, a saber, a de que “não existe outro ser senão o pensante [sendo que] as demais coisas, que acreditamos perceber na intuição, seriam apenas representações nos seres pensantes, às quais não corresponderia, de fato, nenhum objeto fora deles”¹. A segunda, que pode ser descrita como sendo de “ilusionismo”, é a que afirma que a doutrina kantiana da “idealidade do espaço e do tempo transforma todas as coisas do mundo sensível em mera ilusão”².

¹(KANT, 1984, p. 31).

²(KANT, 1984, p. 32).

Contra a primeira acusação Kant protesta, afirmando que seu idealismo “não diz respeito à existência das coisas (mas a dúvida acerca disso constitui na verdade o idealismo no sentido tradicional)”³. O *rationale* apresentado para esse protesto consiste na indicação do papel da noção de *afecção* em sua teoria — este de expressar o fato de que mantemos um contato com “coisas como objetos de nossos sentidos, existentes fora de nós”, acerca das quais “nada sabemos do que elas possam ser em si mesmas, mas conhecemos apenas suas aparências, i.e., as representações que produzem em nós ao afetarem nossos sentidos”⁴. No que toca à segunda acusação, a de “ilusionismo”, Kant inverte o jogo proposto por seu objeter, e afirma que, ao contrário do que lhe acusam, *apenas* o idealismo transcendental poderia garantir a *objetividade** da experiência, e, desse modo, “a diferença entre verdade e sonho”⁵. Isso porque, segundo ele, apenas se limitarmos nossa cognição ao âmbito das “aparências”, que são os objetos *considerados em sua relação com o sujeito* (especialmente, neste contexto, com as formas de sua sensibilidade, espaço e tempo), tornar-se-ia possível o conhecimento *a priori* (da forma) desses objetos⁶.

O principal resultado da análise dessa primeira seção foi a indicação de que cabe à *afecção*, segundo as formulações explícitas do próprio Kant, expressar uma certa espécie de “realismo” — o que chamei de *realismo** — de sua posição, e, por conseguinte, impedir que o idealismo transcendental colapse num idealismo do tipo berkeleiano (i.e., “solipsista”); além disso, pretendi ter dado um primeiro passo na direção de mostrar que a defesa desse *realismo** é distinta da defesa da *objetividade** da experiência, e que esta pressupõe aquela; por fim, assinalo que Kant não oferece nenhum argumento, ao menos no contexto analisado, para justificar o apelo à *afecção*, o que nos deixou com um difícil problema exegético em mãos.

Na segunda seção desse primeiro capítulo (1.2), visando dar uma forma inicial a esse problema, apresentei as objeções de Friedrich Heinrich Jacobi, ao qual tradicionalmente atribui-se a primeira formulação do “problema da *afecção*”, que será retomada pela maioria dos críticos de Kant. O cerne dessas objeções de Jacobi consiste na afirmação de que o idealismo transcendental seria uma posição inconsistente, por ter de sustentar conjuntamente: (i) a tese “realista” de que temos acesso a um “objeto externo”, através da *afecção*, e (ii) a tese “idealista” (ou “subjetivista”, ou “solipsista”) de que todos os objetos de nossa cognição não passam de meras aparências, e, portanto, representações em nossa mente. Contra essa acusação, argumentei que Kant pode sustentar ambas as teses sem

³(KANT, 1984, p. 34).

⁴(KANT, 1984, p. 31).

⁵(KANT, 1984, p. 32).

⁶Essa conclusão é resumida em (KANT, 1984, p. 33).

inconsistência, uma vez que, antes de mais nada, em cada uma delas a referência da noção de “objeto” é distinta — na primeira trata-se do que chamei, ecoando uma afirmação do prefácio da *Crítica*⁷, de “objeto_{cnm}”, e na segunda do “objeto_{ap}”.

Além de apontar para a distinção entre esses dois sentidos da noção de “objeto”, também indiquei suas respectivas funções no contexto da defesa de Kant contra as acusações apresentadas em 1.1. Nesse sentido, sugeri que é a noção de objeto_{cnm} que entra em cena no argumento em prol do *realismo**, i.e., do contato afetivo com uma “existência externa”, e que, pelo contrário, no que toca ao argumento em prol da *objetividade** da experiência, a noção em jogo é a de objeto_{ap} — mais especificamente, é este o “objeto” que Kant apresenta como sendo o resultado da limitação da cognição humana apenas às aparências, efetuada pelo idealismo transcendental.

Um resultado importante que pretendo ter obtido da análise desse primeiro capítulo foi a indicação de que há uma complexa relação entre estes três aspectos gerais e fundamentais da posição de Kant — a saber, os aspectos (i) *realista**, (ii) *idealista** (ou *subjetivista**) e (iii) *objetivista**; resumidamente: (iii) é conseqüência de (ii), e (ii) pressupõe (i). É por não atentarem a essa diferença, me parece, que não apenas Jacobi, mas também grande parte dos críticos da posição de Kant falham, tomando descontextualizadamente suas teses *idealistas** a respeito de objeto_{ap}, e apresentando-as como incompatíveis com sua atitude *realista** em relação ao objeto_{cnm}. A tarefa deixada por cumprir fora a de esclarecer a natureza de cada um desses aspectos, e de suas inter-relações, sempre tendo em vista o objetivo final de dissolver o problema da afecção.

Nos dois capítulos seguintes, apontei para algumas falhas de interpretações que visam fornecer uma resposta direta (cap. 2) ou indireta (cap. 3) para esse problema. Deixando de lado as peculiaridades de cada uma das três interpretações analisadas, interessa-me aqui apenas salientar um ponto geral que elas compartilham. Trata-se do desprezo, ou até mesmo do temor em relação ao aspecto *idealista** (ou *subjetivista**) da posição de Kant — aspecto este que é expresso pela atribuição de um papel central ao *sujeito* para a constituição de uma cognição objetiva. Defendi que um dos principais motivos para esse temor teria sido a aceitação tácita de um determinado *modelo* da relação sujeito-objeto, o qual enfatiza um aspecto (absolutamente trivial) da situação perceptual *empírica* — a saber, o da “separabilidade” ou “independência” entre esses dois *relata*. Ao transportarem esse modelo para a análise *filosófica* (i.e., “transcendental”) da experiência, tais autores fogem completamente ao espírito da “revolução copernicana” de Kant, e é justamente

⁷ “[...] o objeto (*Object*) deve ser tomado em *um duplo significado*, a saber, como aparência [“objeto_{ap}”] e como coisa nela mesma [“objeto_{cnm}”]” (Bxxvii; grifo de Kant).

por isso que eles se aproximam perigosamente, cada um à sua maneira, de defender uma posição “realista transcendental” acerca da experiência cognitiva humana, especialmente no que toca ao papel da afecção nessa explicação.

A lição central que pretendo ter extraído da análise dessas interpretações é a de que, para fugir das dificuldades impostas pelo problema da afecção, faz-se necessário um esforço ainda maior de compreensão dos resultados da revolução copernicana na análise filosófica da experiência, o que requer, antes de qualquer outra coisa, que nos libertemos de vez da influência do modelo empírico da relação sujeito-objeto. Minha proposta final (e especulativa) para auxiliar nessa tarefa foi a de tentar inverter o jogo do “subjetivismo”, como é comumente compreendido, e pensar no movimento de trazer os “objetos” para “dentro” da mente, próprio de Kant e dos demais autores modernos, do mesmo modo que os externalistas contemporâneos pretendem expandir a mente para o mundo “fora” dela — em ambos os casos, o objetivo final me parece o mesmo: *unir* “sujeito” e “objeto” no ponto de partida da análise, evitando a necessidade de “intermediários”.

No capítulo 4, o meu principal objetivo foi fornecer, de um modo menos especulativo e mais próximo à letra de Kant, alguns elementos para auxiliar na compreensão desse novo modelo da cognição humana oriundo de sua proposta de “revolução copernicana”. Fiz isso através de uma aproximação indireta, estabelecendo um contraponto entre a posição contida na carta de Kant a Marcus Herz, de 1772 — na qual é feita a primeira referência ao que ficou conhecido como o “problema crítico” — e a posição presente na própria *Crítica da Razão Pura*, de 1781. Procurei mostrar que o interesse de Kant em 1772 restringe-se ao problema da determinação do fundamento para a objetividade das representações *intelectuais*, e apresentei dois motivos para essa restrição — ambos os quais são abandonados em 1781 — a saber, (i) a confiança inquestionada na *causalidade* como garantia da relação entre as representações *sensíveis* e seus objetos; e (ii) um resquício não muito bem acomodado de racionalismo, expresso na suposição de que a faculdade intelectual poderia fornecer um acesso cognitivo às coisas “como elas são”.

A lição que pretendo ter extraído dessa análise é que na carta a Herz Kant ainda estava preso a um modelo “realista transcendental” da relação entre as representações — tanto as sensíveis, dada a tese (i), quanto as intelectuais, dada a tese (ii) — e seus objetos. Argumentei que ambos os pontos (i e ii) só passam a ser postos em questão quando Kant esclarece o objetivo da filosofia transcendental como sendo o de estabelecer condições necessárias e *a priori* para a cognição de objetos — esclarecimento este que depende essencialmente da aplicação do modelo *idealista**, *subjetivista**, no qual “sujeito” e “objeto” conectam-se internamente, cabendo a este último (*qua* objeto_{cnm}) a função

(*realista**) de fornecer uma *matéria* para o sujeito, e ao primeiro a função (*idealista**) de dar uma *forma* a essa matéria, para desse modo “construir” o objeto (*qua* objeto_{ap}).

Por fim, no capítulo 5, procurei esclarecer com a análise de casos mais concretos em que consiste exatamente essa função *idealista** do sujeito na constituição do “objeto” — e, por conseguinte, da *objetividade** — da experiência, sobretudo visando compreender de que modo entra em cena nesse processo o ponto *realista** expresso pela tese da afecção. A conclusão geral dessa análise foi a de que não há, na argumentação de Kant na Analítica — tanto no plano mais geral em que introduz a necessidade de um correlato para as aparências (o “objeto transcendental = *X*”), quanto no plano mais específico da elucidação da aplicação das categorias (as de *realidade*, *causalidade*, e *efetividade*) às aparências — nenhuma tentativa de *justificar* o ponto *realista**, mas antes pelo contrário, ele é simplesmente *pressuposto* por sua explicação.

No restante desse capítulo gostaria de, primeiramente, corroborar esse resultado essencialmente negativo acerca do papel da afecção, conectando-o com o tratamento da noção de “receptividade” em Kant (6.2); posteriormente, procurarei complementar essa análise, visando compreender especialmente o que há de peculiar ao procedimento argumentativo de Kant que lhe permite pressupor o ponto *realista** em pauta (6.3).

6.2 Afecção como o “momento zero” da *Crítica*

Num artigo em que trata da estrutura argumentativa da Estética Transcendental, Mario Caimi apresenta algumas considerações acerca do modo como a noção de afecção é introduzida no argumento da *Crítica*, as quais penso virem ao encontro da análise avançada até o presente momento. A passagem na qual ele trata desse ponto é a seguinte:

Pode-se dizer de todo o desenvolvimento da Estética Transcendental que ele se origina num tipo de *Big Bang*, num momento zero, um ponto de partida para além do qual não é possível alcançar. Esse ponto — isto é, a afecção — escapa a toda explicação. Ele é gravado no início do primeiro parágrafo da Estética, e daí para frente nenhuma retomada é feita. Toda a seqüência de pensamentos parte desse inexplicado primeiro momento em diante; a argumentação consiste então em clarificar o conceito vago e obscuro (*dim*) de representação. O momento, no qual o conceito de representação é fornecido, pode ser chamado de inicial de duas maneiras: por um lado, a afecção dá início ao conhecimento todas as vezes (*ever afresh*), ao fornecer a matéria para as funções do sujeito trabalharem. Por outro lado — e esta é nossa tese — a afecção dá início de uma vez por todas à seqüência de pensamentos de Kant na Estética e mesmo na *Crítica* inteira, na medida em que introduz um tipo de milagre: a representação sensível. Kant não pode se permitir um modo de

explicar essa representação sensível; mas ele depende do reconhecimento da mesma como um ponto de partida para o seu pensamento.

Esse ponto de partida é descrito no primeiro parágrafo da *Estética Transcendental*. As primeiras palavras nesse parágrafo referem ao fato de que a referência imediata (isso quer dizer: intuitiva) do conhecimento ao seu objeto permanece inexplicada e ao mesmo tempo elas mostram que uma explicação dessa referência seria irrelevante para o desenvolvimento que segue na *Crítica*: não importando os modos e meios pelos quais nosso conhecimento se relaciona a objetos, o que importa é que nós possuímos uma representação tal que se relaciona a objetos, a intuição. A intuição ocorre em nós sempre que aquele inexplicável contato com o objeto (a afecção) acontece; um evento que já comparamos ao do *Big Bang* na Astronomia. (CAIMI, 1996, pp. 29–30)

As observações apresentadas por Caimi nessa passagem concordam com os resultados da análise avançada até aqui em pelo menos dois pontos importantes. Em primeiro lugar, elas indicam a completa ausência de justificção ou explicação para a introdução da noção de afecção no argumento de Kant, não obstante o papel central que ela aí cumpre — este que Caimi descreve como sendo o de introduzir o “milagre” da representação sensível, e o “inexplicável contato com o objeto”. Além disso, elas também chamam atenção para um fato que assinalo em vários momentos: o de que uma tal explicação (para a introdução da noção de afecção) parece ser “irrelevante” para Kant, e que seu argumento simplesmente *pressupõe* a possibilidade de um contato afectivo com os objetos.

Caimi retoma esses resultados ao final de seu artigo, numa passagem na qual assinala um outro ponto que eu gostaria de frisar, uma vez que ele está intimamente conectado com o tratamento apresentado até aqui, a saber, o de que “a correta apreciação do *início* do texto [da *Estética*] nos permite notar a importância da *passividade* como uma propriedade da intuição finita”. Segundo Caimi:

É devido a esta passividade que a *Estética* oferece um tipo particular de realismo. Está além de nossos interesses aqui decidir qual poderia ser a origem da afecção; mas dentro da *Estética* objetos transcendentais são abertamente pressupostos, a afecção originando-se deles. Nesse sentido, é feito um movimento na *Estética* que não aparece novamente na *Crítica da Razão Pura*: o conhecimento é aqui confrontado com o Outro, com o absolutamente extra-mental ou extra-subjetivo. Nas palavras de Kant: a sensibilidade “é desse modo especial afetada por objetos que são neles mesmos dela desconhecidos e totalmente distintos daquelas aparências” [*Prolegômenos*, §36, Acad. ed. IV, 318] (CAIMI, 1996, p. 45)

Nessa passagem Caimi conecta o papel da afecção — este de confrontar o conhecimento “com o Outro, com o absolutamente extra-mental ou extra-subjetivo” — com o “tipo particular de realismo” que surge na *Estética*, e assinala a importância de se prestar

atenção à caracterização da *passividade* que está na base desse realismo. Esse ponto é interessante, antes de qualquer outra coisa, porque seu tratamento permite retomar uma objeção de Jacobi que foi deixada de lado ao final do primeiro capítulo — a saber, a de que não está disponível, para o defensor do idealismo transcendental, o apelo ao simples *fato* de que ele se encontra em posse de certas “afecções da sensibilidade”, uma vez que “sentir-se ou ser passivo é apenas metade de um estado, *que não pode ser pensado apenas de acordo com essa metade*”⁸.

Vale lembrar que essa objeção foi avançada por Jacobi no contexto em que afirmava não ser possível “entrar no sistema” de Kant *sem* a pressuposição da afecção, pois abandonar essa pressuposição implicaria, segundo ele, negar uma condição essencial para o próprio sentido de qualquer fala em “sensibilidade”. Meu argumento naquele capítulo consistiu em mostrar, *contra* Jacobi, que Kant *não está obrigado* a abandonar essa pressuposição, devido ao caráter peculiar de seu *idealismo**, e que, portanto, há pelo menos um espaço para a *possibilidade* de uma tal fala. Mas eu não forneci nenhum argumento tentando mostrar qual é exatamente a natureza dessa “pressuposição” kantiana. Em particular, eu não forneci nenhum argumento, nem favorável nem contrário, à tese de que *se* Kant pretendesse apelar a um “simples fato” (o da posse de afecções) então ele estaria obrigado a definir as noções de “sensibilidade”, “passividade”, etc., a partir de “metade de um estado, *que não pode ser pensado apenas de acordo com essa metade*”.

Na passagem supracitada, Caimi chama atenção para um elemento importante que, segundo ele, deveria ser levado em conta na caracterização da *passividade*, a saber, o fato de que ela é “uma propriedade da intuição finita”. Essa caracterização parece fornecer uma boa alternativa em relação à idéia de um “simples fato”, criticada por Jacobi. Entretanto, penso que ela não é suficiente para fugirmos das dificuldades envolvidas na compreensão da noção de “passividade” em Kant. Afinal, essa caracterização abre espaço para um outro tipo de objeção, que pode ser ilustrada por meio da seguinte afirmação de Bonaccini:

[...] a intuição “sensível” não é definida senão em relação à nossa “finitude”; e a impossibilidade de conhecermos as coisas em si mesmas — e a exageradamente confiante certeza de que *jamais* as conheceremos — está por isso intrinsecamente enraizada em nossa finitude. Ora, o que é que define a nossa finitude? *A dependência da sensibilidade*. E o que define a sensibilidade como uma dependência, como uma limitação, enfim, como uma característica típica da finitude, não é sempre a oposição à possibilidade (na aparência meramente lógica), de um ser perfeito e absolutamente necessário, dotado de um intelecto intuitivo e arquetípico? É necessário admitir coisas em si mesmas, ao que parece, porque nossa

⁸(SASSEN, 2000, cf. p. 175).

finitude as “reserva” para o olho divino, capaz de conhecer o desconhecido e o invisível aos nossos olhos. (BONACCINI, 2003, pp. 332–333)

Se aceitarmos a tese defendida por Bonaccini nessa passagem — a saber, a de que a passividade é *definida* por “oposição à possibilidade [...] de um ser perfeito e absolutamente necessário” — então, parece-me, segue-se, ou pelo menos é muito provável que se siga, o tipo de problema apresentado por ele na seqüência, a saber:

porque pensar que *se* Deus existisse, Ele *teria* um intelecto intuitivo? Melhor: *por que só um intelecto “intuitivo” seria capaz de conhecer as coisas em si*, e não o nosso (“discursivo”), a não ser sob a suposição, depreciativa do sensível — herança clássica recebida talvez através de Leibniz —, que os sentidos são algo *menor*, que os sentidos não fornecem um conhecimento das coisas tal como elas são? E como é que um intelecto capaz de conhecer as coisas em si não poderia ser afetado pelo sensível, senão mediante a suposição de que só o intelecto divino estaria à altura desse conhecimento, e que Ele, enquanto criador do sensível, não poderia ser afetado pelo sensível? (BONACCINI, 2003, pp. 333–334)

Cabe salientar aqui, ainda que o faça apenas de passagem, que não me parece necessário aceitar que essa descrição de Bonaccini apanhe corretamente a função (N. B.) *metodológica* do contraponto entre a faculdade cognitiva humana e um “intelecto intuitivo” como o divino, e, por isso mesmo, não me parece necessário aceitar sua conseqüência — especialmente a idéia de que Kant trabalharia com essa “herança clássica”, “depreciativa do sensível”. Mas esse de fato não é o ponto que mais me interessa aqui. Interessa-me apenas chamar atenção para uma suposição que me parece estar por trás tanto da objeção de Jacobi, quanto desta de Bonaccini — a saber, a de que, seja qual for a definição ou caracterização da passividade, ela deverá dar conta de explicar como se dá a conexão entre dois *relata externos, completamente isolados, e independentes um do outro*.

Essa suposição fica mais clara no caso de Jacobi, o qual exige, como vimos, uma explicação que não se limite a “meio estado” — i.e., que não se restrinja a esta metade do estado que está “em mim”, mas que ligue esta metade com a outra metade que está “lá fora”. No caso de Bonaccini, as coisas não são tão simples, mas gostaria de apresentar dois fatores que a meu ver sugerem fortemente sua aceitação dessa suposição. O primeiro está implícito na pergunta final apresentada na passagem acima, a saber, “como é que um intelecto capaz de conhecer as coisas em si não poderia ser afetado pelo sensível [...]”? Meu ponto aqui é que, dada a definição kantiana desse “intelecto”, a própria pergunta de Bonaccini não parece fazer sentido neste contexto; afinal, como vimos na análise da carta a Herz, o modo como Kant descreve (N.B., contrafactualmente) a ligação desse “intelecto

divino” com seus objetos é tal que, ao “intui-los” ele os *produziria*. Pace Bonaccini⁹, não há nada na definição da “intuição” — ou, se me for permitido, da “intuitibilidade” — que implique “passividade”. O que define essa noção (a de intuição), na verdade, é o caráter *imediato* da ligação — por oposição a uma ligação *mediata*, tal como a que nos possibilitam os conceitos. É justamente por defini-la desse modo que Kant pode usar *univocamente* a qualificação “intuitivo”, tanto para caracterizar o *nosso* modo de acesso (sensível) aos objetos, quanto o modo de acesso (intelectual) divino. Por conseguinte, a oposição pretendida por Kant não é entre uma faculdade cognitiva que ao intuir o objeto é “afetada” de um jeito, e uma que é “afetada” de *outro jeito*; trata-se antes da distinção entre uma faculdade que ao intuir o objeto é “afetada” por ele, e outra que ao intui-lo o produz. Em ambos os casos, contudo, há algo de *último*, e mesmo de *inexplicável* acerca dessa ligação “imediata” (intuitiva) com os objetos¹⁰, e, o que é mais importante, não há como estabelecer um contraponto — no sentido de uma dicotomia perfeita, simétrica — entre essas duas “faculdades cognitivas”. Logo, seria no mínimo problemática uma estratégia que pretendesse utilizar uma para explicar ou mesmo definir a outra.

Problemática ou não, meu ponto aqui diz respeito à motivação para a pergunta final de Bonaccini. O que estou sugerindo é que essa questão *só faz sentido* se partirmos de uma determinada concepção, um determinado modelo, acerca da relação entre “sujeito” — seja ele Deus ou o homem — e “objeto” — nesse caso, especificamente “o sensível” — modelo este no qual, como disse acima, esses dois *relata* são tomados como “entidades” isoladas e independentes uma da outra. Minha convicção a esse respeito, adiantando alguns resultados, é de que a completa inteligibilidade da posição kantiana acerca do caráter imediato da ligação intuitiva exige que abandonemos esse modelo *em ambos os*

⁹Cf. (BONACCINI, 2003, p. 180).

¹⁰Precisamente no sentido em que Caimi afirma isso em relação à (nossa) afecção. Esse mesmo ponto também é sustentado por Gardner, o qual afirma que:

A estrutura básica de nossa cognição deve ser tomada do ponto de vista da investigação transcendental como uma questão contingente última e não suscetível de explicação ulterior. Para salientar o ponto, Kant enuncia que podemos supor que a sensibilidade e o entendimento surgem de uma raiz comum, mas que, se isso é assim, é incognoscível (A15/B29). Além disso, ele afirma que formas de intuição outras que a humana são logicamente possíveis (A27/B43, B72): a intuição humana, Kant está prestes a argumentar, é definida espaço-temporalmente, mas nós podemos formar uma idéia de um modo de sensibilidade (*sensing*) que empregue algo mais ao invés de espaço e tempo; embora não possamos formar uma idéia com conteúdo ou definida acerca do que isso poderia ser, não há justificativa para declarar que espécies de intuição sensível não-humanas sejam impossíveis. (GARDNER, 1999, p. 70)

casos em pauta — i.e., tanto o da nossa “afecção” pelos objetos, quanto o da “produção” dos objetos por parte de Deus.

Mas antes de tratar desse ponto, gostaria de apresentar um segundo fator, este mais explícito, o qual me parece indicar que Bonaccini aceita o aludido modelo. Trata-se de sua atribuição de uma teoria causal da percepção a Kant. Essa atribuição é feita claramente num contexto em que Bonaccini argumenta que, para escapar do “círculo da afecção empírica”, não bastaria *pensar* as coisas em si, e nem “admitir como uma pressuposição ou implicação a sua existência”:

Pois se existência tem a ver com a “realidade” das coisas na medida em que nos afetam, para que as sensações possam se transformar em intuições, *a afecção tem a ver com uma ação da influência que só pode ser causal* e não é meramente pensada — se o fosse [i.e., se fosse “meramente pensada”], eis o problema, as representações sempre poderiam ser meramente subjetivas. (BONACCINI, 2003, p. 362; itálicos suprimidos)

Nessa passagem fica clara a disjunção proposta por Bonaccini: ou bem as coisas nos “influenciam causalmente”, produzindo nossas sensações, e, neste caso, *presumivelmente*¹¹ haveria um modo de fugir do “círculo solipsista”, ou bem elas são “meramente pensadas”, e neste último caso, não poderíamos fugir do círculo. Aqui, mais uma vez, parece-me que os termos no qual o problema é colocado são estranhos à posição kantiana, e, por conseguinte, *ambos* os termos da disjunção deveriam ser negados.

Para tentar esclarecer esse ponto, seja-me permitido, mais uma vez, colocá-lo à guisa de hipótese, nos seguintes termos: aceitemos, primeiramente, a tese de que o modelo “copernicano” (*idealista**, *subjetivista**) de Kant *une* sujeito e objeto no ponto de partida da análise — colocando isso graficamente, imagine-se ambos como sendo meros “pontos inextensos”, o “objeto” (vale lembrar, *qua* “objeto_{cm}”) constituindo o aspecto “material”, e o “sujeito” (*qua* “apercepção transcendental”, neste nível abstrato de análise) constituindo o aspecto “formal” da “aparência” (i.e., o “objeto_{ap}”). Sendo *dois aspectos* de uma mesma “entidade” — a “aparência” — obviamente “sujeito” e “objeto” aqui não podem

¹¹Cabe aqui salientar que não estou atribuindo ao próprio Bonaccini a tese de que uma análise causal seria eficaz para fugir do solipsismo; pelo contrário, esse autor afirma explicitamente que uma teoria causal é tão problemática quanto as demais “situações-limite que o pensamento kantiano deve encarar e vencer em função da tese do conhecimento limitado aos fenômenos e da incognoscibilidade das coisas em si mesmas” — a saber, o “perigo do solipsismo” e o “perigo do ceticismo” (BONACCINI, 2003, p. 158). O que estou querendo indicar aqui é simplesmente a suposição da equivalência, proposta na passagem acima, entre “afecção” e uma “influência que só pode ser causal”. É justamente porque supõe esta equivalência, que Bonaccini poderá defender que o apelo à afecção acarreta o perigo “dogmático” da teoria causal (id. *ibid.*). Mas o que estou tentando sugerir aqui é que devemos abandonar essa suposição, que ela não apanha corretamente as intenções de Kant, e, por conseguinte, que é possível sustentar a tese da afecção, sem cair nos problemas de uma teoria causal.

constituir-se eles próprios como “entidades” isoladas e independentes. Por conseguinte, *seja qual for* a definição da “passividade” do sujeito, ela *não pode* ser dada em termos de uma relação entre dois *relata* isolados e independentes.

O que resta então a Kant, dados esses requisitos, para definir a “passividade”? Para responder a essa questão, gostaria de chamar atenção a uma passagem da análise de Buchdahl, na qual ele trata da “nova explicação” proposta por Kant para a noção de “aparência”, em substituição à concepção tradicionalmente ligada a termos como “idéia”, etc. A passagem na qual Buchdahl trata desse ponto é relativamente extensa, mas penso que vale a pena citá-la para esclarecer nossa presente discussão. Segundo esse autor:

Associações lingüísticas básicas que acompanham as noções do ‘dado’ e da ‘aparência’ são agora [na explicação de Kant] articuladas de uma nova maneira. Assim, a noção de algo ser ‘dado’ para um observador sugere que [este algo] venha ‘de fora’. Por outro lado, a noção de ‘aparência’ que subsiste como tal dentro da moldura de nossa experiência, implica — assim como a ‘idéia’ de Berkeley — uma subsistência completamente subjetiva e privada. Esse é o ‘paradoxo’ que Kant resolve tomando um ponto de vista metafísico alternativo, reconhecendo *dentro* da ‘aparência’ tanto o aspecto de ‘subjetividade’ quanto o do que é outro-que-eu (*other-than-self*) — incorporando ambos os aspectos no caráter do ‘dado’ (aparência).

Como resultado, o que é ‘dado’ não é mais *identificável* com o que é passivamente ‘recebido’; este é apenas um dos seus elementos componentes, i.e., aquele que corresponde aos ‘conteúdos’ das sensações específicas. [...] Segue-se que ‘receber’ aqui tem um uso completamente Pickwickiano, denotando o fato de que o conteúdo *não pode ser antecipado* à experiência, e é por isso mesmo *a posteriori*. [...] O uso Pickwickiano dessa noção de *a posteriori* é evidente uma vez que não inclui nenhuma referência a nada normalmente descrito como ‘vindo de fora’, e ‘no tempo’ — diferentemente das idéias de sensação de Locke.[...]

Descrever algo como uma aparência é assim o mesmo que *dizer* que o elemento *a posteriori* como tal não possui o quadro (*frame*) espaço temporal, o qual, pelo contrário, como um aspecto do ‘dado’, será uma contribuição *a priori*. Essa é a primeira mudança essencial introduzida na concepção Locke-Berkeley da ‘idéia’ tomada como aquilo que é ‘recebido’, o que Kant descreve ao dizer que eles tratam a idéia como coisa-nela-mesma.

Segue-se disso que o caráter do ‘dado’ como ‘objetivo’, i.e., como outro-que-eu, terá que ser do mesmo modo interpretado como uma contribuição feita *a priori*. O caráter do objeto como sendo ‘outro-que-eu’ será desse modo localizado, não naquilo que é recebido, mas naquilo que é espontaneamente contribuído pelo sujeito cognitivo no contexto do juízo. Podemos descrever isso dizendo que o ‘eu’ (*self*) aqui é tomado como o assento do *a priori*, e do que é outro-que-eu: a objetividade sendo localizada *dentro* da moldura da experiência possível, ao invés de residir em um reino que transcende a experiência (como o objeto externo transcende a ‘mente’ de Locke), como algo ao qual as ‘idéias’ *fully-fledged*

se conformam. Contudo, se esse modelo do sujeito (*self*) é empregado, então precisamos fazer uma nova divisão dicotômica dentro da noção de sujeito (*self*), como ‘consciência empírica’ e como ‘apercepção transcendental’. E a natureza subjetiva da primeira não será mais do que um modelo para as tarefas lógicas da última. Desse modo, o elemento *a posteriori*, se deve formar um componente da aparência dada na consciência, precisa ser ‘tomado’ (*‘grasped’*) (em uma síntese) de acordo com certos conceitos lógicos (*a priori*) (as categorias) cuja função é fornecer uma concepção da objetividade externa. (BUCHDAHL, 1969, pp. 629–630)

Há inúmeras sugestões interessantes nessa passagem de Buchdahl, mas gostaria aqui de ficar apenas com duas. A primeira é mais geral, e aparece implicitamente nessa passagem: trata-se da tese de que o caráter “receptivo” da sensibilidade é definido por contraposição não ao “intelecto intuitivo” de Deus, como sugeria Bonaccini, mas antes por oposição à própria “atividade” (i.e., *espontaneidade*) inerente ao “sujeito” *qua* apercepção transcendental, e, por conseguinte, *qua* origem *a priori* da “objetividade” da “aparência”¹². A segunda sugestão é explícita: trata-se da tese de que o “‘dado’ não é mais *identificável* com o que é passivamente ‘recebido’”; segundo essa leitura de Buchdahl, o que é “dado” é a *própria* “aparência”, que, como tal, é desde sempre constituída por *dois aspectos* — um aspecto “outro-que-eu”, este sim, “passivamente recebido”, e um aspecto “subjetivo”, i.e., *subjetivo**, imposto *a priori* pelo “sujeito”.

Não tentarei extrair todas as conseqüências dessa leitura aqui¹³. Uma delas, pelo menos, merece ser salientada, pois resolve um problema levantado pelo próprio Bonaccini ao tratar da definição kantiana de “intuição”, na passagem à qual me referi anteriormente¹⁴. Nesse contexto ele afirma o seguinte:

A sensibilidade [...] enquanto receptividade é definida pelo fato de receber as impressões como representações, isto é, como intuições [...]. Objetos são dados enquanto são intuídos imediatamente *na* sensibilidade, enquanto afetam os sentidos e provocam representações. No entanto, Kant diz: “O efeito de um objeto sobre nossa faculdade de representação, enquanto somos afetados por ele, é a sensação”. Entende-se que a sensação é então um certo tipo de representação, se temos a capacidade de sermos afetados por objetos e recebermos representações. Mas, *se*: a) só temos intuições na medida em que objetos nos são dados; b) objetos só podem ser dados enquanto nos afetam de algum modo; c) a receptividade que define nossa sensibilidade humana consiste em *receber* representações quando somos afetados por objetos; e d) o efeito de

¹²Essa mesma sugestão é apresentada por Torretti, de modo mais explícito, quando afirma da própria “espontaneidade da imaginação” que esta, “frente às pautas de ordenação” fornecidas pelo espaço e tempo, *qua* formas de nossa sensibilidade, “não seria ativa mas sim passiva; mas sua passividade — como dizia Leibniz de todas as formas de passividade do espírito — não é senão o limite de sua atividade” (TORRETTI, 1980, p. 179).

¹³Isso será feito na próxima seção, na qual apresentarei mais detalhadamente a posição de Buchdahl.

¹⁴Cf. n. 9.

um objeto enquanto afeta nossa faculdade representativa é a sensação; *então*: 1) ou a sensação e a intuição são a mesma coisa; 2) ou, se não o são, o efeito do objeto sobre nós não pode ser imediato (porque intuições deveriam ser imediatas e *a priori*, mas parecem pressupor sensações!). (BONACCINI, 2003, p. 180)

Um pouco depois de apresentar esse problema, Bonaccini mesmo aponta para uma solução, mas o faz num tom aparentemente bastante incrédulo. Segundo ele:

[...] com ou sem razão, o que Kant quer dizer é que *recebemos a afecção dos objetos* que provocam sensações em nós, “modificações” dos sentidos, *através (vermittelt) da intuição*: toda sensação já ocorre(ria) no “âmbito” da intuição. (BONACCINI, 2003, p. 181).

Perceba-se que, descontada a incredulidade, essa resposta corre exatamente nas linhas propostas pela leitura de Buchdahl, apresentada anteriormente. Mais uma vez, parece-me que um dos principais motivos para essa incredulidade por parte de Bonaccini é a suposição do modelo da relação cognitiva mencionado acima — suposição esta que explicaria a dificuldade envolvida na compreensão do novo e complexo quadro conceitual apresentado por Kant depois de sua “revolução copernicana”, especialmente, neste contexto, sua nova definição de “aparência” e de “passividade”.

É interessante notar que mesmo Caimi, o qual afirma explicitamente que não irá tratar da pergunta acerca de “qual poderia ser a origem da afecção”, e após ter defendido que esse seria um ponto cuja introdução é em certa medida “milagrosa” e “inexplicável”, sucumbe numa certa altura de sua análise a essa mesma tentação que venho combatendo — a de explicar a afecção a partir do modelo “pré-copernicano”, “realista transcendental”, da relação sujeito-objeto. Pode-se perceber a influência desse modelo — cuja conseqüência, no caso de Caimi, é a da concepção da afecção por *analogia* com a relação de causalidade — na seguinte nota:

Têm-se geralmente observado que uma relação *causal* entre as coisas nelas mesmas e a sensibilidade não pode ser admitida sobre bases críticas; desse modo a afecção primal não pode ser propriamente descrita como causalidade (embora haja algumas sugestões de Kant acerca desse tópico, referindo-se à “influência física” como o único modo de se conceber uma relação metafísica entre as substâncias). Na medida em que essa relação envolve algo conhecido (a saber, nossa representação sensível) junto com algo que está para além dos limites do conhecimento possível, estamos aqui nos confrontando com o caso descrito nos *Prolegômenos*, de um conhecimento situado nos próprios limites da razão (*Prolegômenos*, §57, ed. Acad. IV, 354); nessa medida devemos admitir como uma descrição da afecção uma relação análoga à causalidade. (CAIMI, 1996, p. 31 n.)

Antes de qualquer outra coisa, cabe salientar que há um ponto nessa passagem que me parece deveras interessante: trata-se da idéia de que a relação de afecção é um caso de “um conhecimento situado nos próprios limites da razão”. Mas há dois outros pontos com os quais discordo, ao menos do modo como aí são apresentados, sem maiores qualificações. O primeiro é este de se pensar na afecção como “uma relação análoga à causalidade”. Contra essa idéia, já forneci razões ao tratar da segunda analogia (cf. seção 5.2.2), e não irei retomá-las aqui. O segundo é o ponto mais geral que eu já vinha assinalando em relação à análise de Jacobi e Bonaccini, a saber, o de que a relação de afecção se daria entre dois *relata* completamente isolados um do outro. De fato, nessa passagem Caimi sugere uma concepção a meu ver ainda mais problemática, do ponto de vista dos requisitos da posição kantiana, do que a dos dois primeiros, na medida em que afirma explicitamente que um desses *relata* — a saber, as coisas nelas mesmas — estaria “para além dos limites do conhecimento possível”; apresentarei minhas razões para rejeitar essa última tese ao final deste capítulo.

O que gostaria de fazer na seqüência, ao analisar a posição de Gerd Buchdahl, é complementar a explicação avançada até aqui, especialmente no que diz respeito à ligação entre a afecção, e sua contrapartida, que é, nos termos de Caimi, o “realismo particular” expresso na Estética. Minha convicção é a de que, ao se tratar desse ponto, pode-se também apreciar melhor em que medida exatamente a introdução da noção de afecção é “milagrosa” e “inexplicável”, e porque uma análise “causalista” — ou, mais geralmente, uma análise fundamentada num modelo “realista transcendental” como o anteriormente descrito — não é capaz de apanhar as reais intenções de Kant com seu apelo à afecção.

6.3 Afecção e “realismo redutivo”: a interpretação de Buchdahl

Buchdahl defende como sendo uma condição essencial para compreensão da posição de Kant na *Crítica* atentar para o caráter dinâmico de seu procedimento argumentativo, especialmente no que toca à “espantosa multiplicidade de ‘pontos de vista’ ou ‘interpretações’ do conceito kantiano de objeto”¹⁵. Sua proposta para tanto consiste em substituir o que ele descreve como uma visão “sincrônica” desse argumento — i.e., uma na qual se concebem “as diferentes interpretações do ‘objeto’ kantiano como vários tipos diferentes e quase independentes de entidades (e.g., aparências, coisas-nelas-mesmas, coisas em geral, etc.)” — por uma visão “diacrônica”, na qual se concebem essas interpretações como

¹⁵Cf. (BUCHDAHL, 1992, p. 6).

consistindo de “vários ‘estágios’ num processo realizacional”¹⁶.

Buchdahl resume o conteúdo dessa proposta na seguinte passagem:

O que importa aqui é sobretudo que devemos nos tornar conscientes do lado ‘dinâmico’ da abordagem ontológica kantiana. Isso quer dizer, ao invés de pensar meramente em termos de diferentes e simultaneamente existentes tipos kantianos de ‘objetos’ — e muito menos de diferentes e simultâneos tipos ontológicos de ser, tais como o domínio das aparências, das coisas-nelas-mesmas, etc. — eu proponho encarar a situação como se uma coisa estivesse passando através de diferentes estágios de desenvolvimento, de tal modo que nós avançamos de um estágio [...] a outro em virtude da ‘ação’ de certas ‘funções ativadoras’; ou, alternativamente, nos movemos na direção inversa, via a suspensão ou eliminação destas funções, retornando desse modo ao ponto de partida dos estágios individuais de desenvolvimento. (No contexto kantiano, é claro, essas funções são as diferentes condições transcendentais, mediadas via sensibilidade, entendimento, imaginação, etc.) (BUCHDAHL, 1992, p. 106).

Na seqüência gostaria de apresentar resumidamente cada um dos passos ou “estágios” desse aludido “processo realizacional” (6.3.1), para posteriormente mostrar como essa interpretação visa fornecer uma solução ao problema da afecção (6.3.2). Antes de passar a essa análise, cabe adiantar que a posição de Buchdahl não é nada simples, e se penso que vale a pena apresentá-la é porque ela reproduz e explicita as complexidades que já estão pelo menos implícitas no próprio argumento de Kant, evitando dessa forma as simplificações desencaminhadoras causadas por outras análises de sua posição. No mínimo dos mínimos, dado o caráter “*sui generis*”¹⁷ da interpretação proposta por Buchdahl, espero com a análise subsequente fornecer uma oportunidade para o leitor *refletir*, a partir de um ponto de vista *completamente novo*¹⁸, sobre o procedimento argumentativo de Kant, e testar suas próprias convicções contra esse novo pano de fundo.

¹⁶Cf. (BUCHDAHL, 1992, id. *ibid.*). A idéia de um “processo realizacional” tem sua origem na fenomenologia husserliana, e o principal *rationale* apresentado por Buchdahl para empregar esse modelo fenomenológico à interpretação de Kant está na possibilidade de “tornar explícito o que podemos ver como tendo estado implícito já na abordagem kantiana” (BUCHDAHL, 1992, p. 8). Retomo esse assunto adiante, cf. pp. 201–203.

¹⁷Essa é a qualificação utilizada, a meu ver muito apropriadamente, por Bonaccini para descrever a posição de Buchdahl — cf. (BONACCINI, 2003, p. 240). Não obstante, confira-se a nota abaixo.

¹⁸Bonaccini coloca essa interpretação de Buchdahl na mesma categoria da — segundo ele problemática — “teoria dos dois aspectos” (BONACCINI, 2003, cf. e.g., p. 225). A mim parece haver algo de problemático nessa identificação. Num certo sentido, ela parece óbvia, na medida em que certamente Buchdahl estaria de acordo com a “distinção básica de dois sentidos para o uso do conceito de coisa em si” que, segundo Bonaccini (*id. ibid.*) definiria a “teoria dos dois aspectos” — a saber, o sentido empírico e o sentido transcendental. Mesmo pressupondo que essa seja uma boa definição da “teoria dos dois aspectos” (será essa teoria tão pobre assim? talvez sim...), o ponto ao qual eu gostaria de chamar atenção aqui, e que só poderá se justificar com a análise que vem a seguir, é que esse não é *nem mesmo o início da “estória”* contada por Buchdahl; se me coubesse dar um nome a essa estória, diria antes que ela é a “teoria dos *múltiplos* aspectos”. Mas isso tudo só deve ficar claro na seqüência.

6.3.1 O processo de redução-realização e o caráter dinâmico da abordagem kantiana

O ponto de partida do “processo realizacional”, como este é apresentado por Buchdahl, consiste no que ele descreve como sendo a “atitude natural” que todos nós temos em relação ao “mundo vivido” (sigla: “ T_w ”), anteriormente a qualquer tipo de reflexão — seja ela filosófica, científica, religiosa, etc.¹⁹ A reflexão propriamente filosófica toma início quando nos movemos dessa atitude inicial para a de “pôr o mundo em questão”, perguntando pela sua possibilidade, ou pela possibilidade de nosso conhecimento do mesmo — o que obviamente implica uma sujeição de tal mundo ou de tal experiência do mundo a certas *condições*²⁰. Nisso consistirá o segundo estágio do “processo realizacional”, ao qual Buchdahl fará referência através do emprego da sigla “[T_w]”, o que simboliza a atitude de “pôr o mundo (i.e., T_w) entre parênteses”.

Buchdahl faz questão de salientar na seqüência que “[T_w] é apenas a primeira de um número de ‘interpretações’ [...] daquele mesmo mundo T_w com o qual começamos”²¹. Para chegar às demais “interpretações” desse (mesmo) mundo deve-se passar ao que ele denomina de estágio “redutivo”. Buchdahl ilustra esse estágio assim:

Referindo a [T_w], *imaginemos* um estágio de reflexão no qual nenhuma explicação da ontologia existe ou já foi fornecido, correspondendo à locução kantiana de que uma certa interpretação do objeto T_w , ou antes, [T_w], não é possível. Em um tal caso, eu direi que [T_w] foi sujeito a uma ‘redução’. Por exemplo, supondo aqui a explicação kantiana da possibilidade (ontologia) dos objetos empíricos, e pressupondo que esses podem ser “dados” no contexto da sensibilidade, então se abstraírmos de, ou “suspendermos” esse contexto (juntamente com os modos do espaço e tempo), nós efetuamos uma ‘redução’. (BUCHDAHL, 1992, p. 42).

A “interpretação” de T_w gerada nesse estágio de “redução” é chamada “ T_g ” — trata-se do “objeto em um sentido bastante geral”²², acerca do qual Buchdahl dirá adiante que é “precisamente aquilo que o termo “coisa em geral” (*Ding überhaupt*) expressa”²³. Embora neste contexto Buchdahl pareça sustentar que a noção de T_g é propriamente o resultado do processo de redução, há uma qualificação que ele faz na seqüência, na qual aponta para a sutil diferença entre esta noção e a de “objeto transcendental” (“ T_o ”). Assim,

¹⁹Vale lembrar que não está aqui em questão a possibilidade de se manter, de fato, uma tal atitude puramente “natural” e completamente “irrefletida” em relação ao mundo. Aqui, assim como nos demais momentos da análise de Buchdahl — e, se ele está certo, do próprio Kant — trata-se simplesmente de um isolamento ou abstração de tais estágios para fins de análise.

²⁰Cf. (BUCHDAHL, 1992, p. 41).

²¹Cf. (BUCHDAHL, 1992, p. 42).

²²Cf. (BUCHDAHL, 1992, id. *ibid.*).

²³Cf. (BUCHDAHL, 1992, p. 107).

segundo ele, “no caso particular do ‘objeto em geral’ (T_g), sua ‘ontologia’ será vista como até então completamente ‘indeterminada’ ”²⁴; já no caso do objeto transcendental (T_o), continua ele, passa-se do “até-então-indeterminado ‘valor ontológico’ de T_g ” para um valor determinado, a saber, zero — i.e., o valor de “nulidade epistemológica” ou “ontológica”, o qual indica o fato de que “a coisa está sendo concebida como até então não tendo adquirido nem o estágio de aparências, nem de algo subsistente nele mesmo”²⁵.

Para se chegar a qualquer um destes estágios ulteriores — i.e., o de “aparências”, “algo subsistente nele mesmo”, etc. — ainda será necessário proceder a uma “realização”, i.e., uma etapa na qual serão feitas asserções acerca de como as coisas “realmente são”. O contexto paradigmático do argumento de Kant no qual ele apresenta tais asserções, e, nessa medida, indica qual é a “constituição” de T_o , seriam as suas “deduções transcendentais”. No que toca especificamente à filosofia *teórica* kantiana, Buchdahl afirma que esse “processo de realização”

corresponde ao caminho, ou ‘movimento’, que vai do objeto como algo significado ‘meramente transcendental’ [...] ao objeto como algo que ‘aparece’ (de T_o a T_a por brevidade); um passo que eu gostaria de descrever como sendo uma ‘realização de T_o a T_a ’ [...]. Pode-se dizer que em um contexto experiencial a sensibilidade, e subseqüentemente também o entendimento, realizam o objeto transcendental como aparência. (BUCHDAHL, 1992, p. 108)²⁶

É neste estágio de realização que entrará em cena a explicação feita “em termos da ativação e operação da sensibilidade e do entendimento, etc.” — i.e., isso que Buchdahl descreve como sendo a ação do “aparato transcendental” de Kant²⁷. É o emprego desse aparato que deverá “realizar” T_o , convertendo-o em “objeto como aparência”, i.e., “ T_a ”. A seguinte passagem, na qual Buchdahl contrasta o tipo de “realização” própria da posição pré-crítica de Kant, com a de sua posição crítica, deve nos auxiliar a compreender como ocorre esse processo:

²⁴Cf. (BUCHDAHL, 1992, id. *ibid.*).

²⁵Cf. (BUCHDAHL, 1992, id. *ibid.*).

²⁶Buchdahl cita uma passagem da *Crítica* em suporte a essa leitura, a qual penso que vale a pena reproduzir diretamente de seu texto, com suas próprias interpolações entre colchetes:

Por essa razão as categorias [em seu estado meramente lógico] não representam nenhum objeto especial, dado apenas para o entendimento, mas servem somente para determinar [nosso ‘realizar’] o objeto transcendental em geral [*von etwas überhaupt*] através daquilo que é dado na sensibilidade, com vistas a desse modo conhecer as aparências empiricamente sob conceitos de objetos (A251). (BUCHDAHL, 1992, pp. 108–109)

²⁷Cf. e.g. (BUCHDAHL, 1992, p. 156).

[...] o pensamento de Kant [acerca do processo de realização] passou por dois estágios; durante o primeiro, o estágio pré-crítico, a realização ocorreria via a condição do entendimento divino, como na *Nova Dilucidatio*. Isso gera uma realização apenas naquilo que Kant descreve depois como o sentido “dogmático”; [i.e.] como uma realização do “mundo sensível tomado ... como uma coisa nela mesma” (A521/B549n.). [...] O aspecto mais importante de uma realização pré-crítica é que ela confina sua explicação da ontologia àquela dos ‘objetos’, e não de nossa ‘experiência de objetos’. Abstraindo, desse modo, do “interesse da razão”, Kant impede a si mesmo de executar o movimento que na ‘filosofia crítica’ será o dos “dois diferentes pontos de vista” a partir dos quais “os mesmos objetos”, i.e., T_w , ou $[T_w]$, podem sempre ser tomados (Bxix). [...] *Per contra*, a posição crítica afirma a possibilidade lógica de duas interpretações alternativas. Enquanto rejeita a possibilidade de uma realização empregando uma “intuição intelectual” (cf. A286/B342) [...], ela sustenta que há em primeiro lugar uma realização efetiva via “intuição sensível”, no contexto cognitivo da “razão teórica”, gerando o objeto qua “aparência” (T_a). Esse processo se dá em dois estágios: (1) a sensibilidade gera o “objeto indeterminado” (A20/B34), “aparência” propriamente dita (aqui simbolizada como T_a^i : a representação meramente intuitiva); (2) o entendimento agindo sobre T_a^i , via uma síntese categorial, gera o “phenomenon” T_a^p (A249). Um segundo tipo de realização efetiva se dá no contexto da “razão prática”, como o objeto pensado qua coisa nela mesma [...]; aqui, como “noumenon”, no “sentido positivo” (B308; *CRPr*, *Ak. ed.*, V, 43) [...] (BUCHDAHL, 1992, pp. 42–43)

O que nos importa guardar na análise dessa passagem é que nela Buchdahl está assinalando a possibilidade de duas realizações alternativas partindo de “[T_w]”, e, nesta medida, a possibilidade de “dois diferentes pontos de vista” a partir dos quais “os mesmos objetos” poderiam ser tomados, na fase crítica de Kant: uma no âmbito da “razão teórica”, outra no âmbito da “razão prática”. A primeira, que é a que aqui nos interessa mais, dá-se por sua vez em duas fases, correspondendo à ação de duas diferentes “funções ativadoras” do “aparato transcendental” — a saber, (i) a da sensibilidade, que gera a “aparência” propriamente dita (i.e., o “objeto indeterminado da intuição”), (ii) a do entendimento, que gera o “phenomenon”, ou seja, o objeto (ou “aparência”) *conceitualmente determinado*.

Uma última informação importante acerca desse processo que eu gostaria de assinalar é a de que, segundo Buchdahl, no caso de Kant o procedimento de realização ou interpretação irá envolver a atenção a *dois aspectos* de T_o , a saber, (i) seu aspecto *material*, e (ii) seu aspecto *formal*. Acerca deste último, o aspecto formal, Buchdahl dirá que ele é

usualmente equivalente às categorias em seu sentido lógico. Como Kant nos diz em A266/B322, o conceito de uma “forma ..., no sentido transcendental” denota uma potencial “função determinante” [*Bestimmung*]. Por exemplo, dentro do contexto da sensibilidade (sensação, intuição), as

categorias podem ser “empregadas empiricamente” (A248/B305), para desse modo “determinar o objeto transcendental”, um modo de expressão equivalente ao que eu chamei de sua ‘realização’; nesse caso: *qua* T_a^p (“phenomenon”), gerando uma explicação da possibilidade de objetos empíricos, como objetos de experiência. (BUCHDAHL, 1992, p.46)

Já no que toca ao aspecto material de T_o , Buchdahl oferece a seguinte consideração:

Mas todo o “determinante” requer um “determinável”. Quando considera este último “no sentido transcendental”, Kant o denomina “matéria” (A266/B322), e eu direi portanto que este (simbolizado como m_o) será o segundo dos atributos lógicos de T_o . A passagem de A251 sugere que em sua versão ‘realizada’, m_o deve corresponder ao que é “dado na sensibilidade”, i.e., a “matéria ... na aparência que corresponde à sensação” (simbolizado como m_a). Por meio da “sensação” nós nos encontramos de posse de “intuições empíricas” (A20/B34), T_a^i : o “objeto indeterminado”; intuição sendo o aspecto “objetivo”, e sensação o “subjetivo” [...] (BUCHDAHL, 1992, pp. 46–47)

Um ponto importante dessa passagem consiste na idéia de que há uma correspondência entre noções pertencentes aos diferentes “estágios” do processo realizacional. Em particular, aqui Buchdahl assinala a correspondência entre m_o — que é o aspecto material do “objeto transcendental” (T_o), e, por conseguinte, uma característica atribuída ao “objeto” no estágio redutivo — e m_a , que é a “versão realizada” de m_o , e, por conseguinte, aquilo que na aparência (T_a) corresponde à sensação (a qual, por sua vez, é o “item subjetivo” que denota o fato de que algo nos é dado na sensibilidade²⁸). Como veremos na seqüência, essa idéia de “correspondência” entre aspectos do “objeto” nos diferentes “estágios realizacionais” jogará um papel central na solução do problema da afecção.

Penso que com a apresentação geral do processo realizacional avançada até aqui já temos em mãos os elementos necessários para passar à análise dessa solução proposta por Buchdahl. Mas antes de passar a essa análise, gostaria de abrir um pequeno parêntese para tratar da motivação mesma da idéia de um “processo realizacional”. Afinal, mesmo que aceitássemos que de fato a posição de Kant é bem apanhada por essa leitura, ainda seria possível perguntar qual é o ponto desse procedimento, i.e., *por que Kant o utiliza?* O próprio Buchdahl toca nesse assunto, ao formular uma pergunta que certamente deve ter vindo à mente do leitor da análise precedente, a saber: “por que primeiro eliminar algo por meio da redução, apenas para restaurar subseqüentemente por meio da realização?”, ou, mais especificamente, “por que mover-se de T_w via T_g e T_o , para T_a , tendo em vista que tanto o ponto de partida quanto o de chegada representam entidades no mundo sensorial?” Sua resposta a essas questões é dada na seguinte passagem:

²⁸Acerca do modo pelo qual esse item subjetivo nos “informa” que algo é dado na sensibilidade, tratamento do segundo Postulado, seção 5.2.3.

Um dos principais alvos de Kant era — como ele salienta repetidamente — explicar a possibilidade — ou melhor: a validade — de juízos e princípios sintéticos *a priori*. E, de acordo com ele, isso só seria possível se tais juízos fossem identificados como pressuposições transcendentais da possibilidade de fatos experienciais: o que em nossa terminologia vem a significar: mostrando que eles funcionam como instrumentos de realização. A significância do processo realizacional consiste precisamente na suposição de que separado deste [processo], qualquer objeto em questão será um ‘completo nada’ (*‘nothing at all’*). Mas agora: podemos estar certos desse fato uma vez que o objeto em questão tenha sido primeiro transposto explicitamente para um estágio de ‘nulidade ontológica’; i.e., tenha sido primeiro sujeito a uma redução. Pois se o mundo pudesse como que ‘preceder’ esse processo de redução seguido de realização — se ele fosse visto como de algum modo ‘pré-dado’, como uma “coisa-nela-mesma” [...], então, em primeiro lugar, não seria necessário proceder a nenhuma realização de nossa parte. Mas então, tal suposição terá seu preço, pois — como Kant uma vez observou — se os objetos são interpretados como coisas nelas mesmas [...] das quais poderíamos derivar suas formas categoriais e princípios, (deixando de lado a questão sobre como o objeto pode vir a ser conhecido por nós), nossos conceitos seriam meramente empíricos, não conceitos *a priori*” (A129 [...]). Isso quer dizer, em um tal caso nossos conceitos categoriais etc. poderiam, por assim dizer, ser aplicados aos objetos “apenas de fora” (“empiricamente”, como coloca Kant), ao invés de serem internos a eles desde o início, e, desse modo, *a priori*. [...]

Desse modo, [o processo realizacional] simplesmente expressa uma certa atitude filosófica para com o mundo; assim como no caso de todos os sistemas metafísicos criativos, também ocorre aqui: o edifício kantiano não se constitui tanto de ‘provas’, mas antes a criação de uma certa abordagem construtiva visando assegurar uma formulação significativa para certas posições filosóficas; no caso de Kant, aquela do status *a priori* do espaço, tempo, e das categorias; das máximas metodológicas da ciência; e, finalmente, de sua filosofia moral e da religião. Em todos estes casos Kant faz uso do que pode-se chamar de um princípio de autonomia filosófica, instanciado pela decisão de sujeitar o mundo a uma preliminar redução, com o conseqüente requisito ‘necessário’ de certos processos realizacionais cujos princípios devem adquirir status *a priori*. (BUCHDAHL, 1992, pp. 109–110)

A completa inteligibilidade dessa passagem certamente exigiria uma análise muito mais aprofundada do que a que pretendo fornecer aqui. De fato, deixando de lado a difícil discussão meta-filosófica que ela invoca, interessa-me simplesmente chamar atenção para um ponto, que é o modo como Buchdahl aí conecta sua concepção do processo realizacional com o lembrete explícito de Kant de que só é possível “explicar a possibilidade [...] de juízos e princípios sintéticos *a priori*” *suspendendo* a suposição — que inevitavelmente e irrefletidamente fazemos no nosso dia-a-dia — de que há um “mundo” de “objetos” constituídos independentemente de nossa contribuição ativa nesse processo.

Como vimos anteriormente²⁹, a sugestão de Kant é de que apenas suspendendo essa suposição — a qual, se mantida no âmbito da análise filosófica da experiência gera uma posição “realista transcendental” — poderiam nossos juízos, nossas categorias, as formas de nossa sensibilidade, etc. adquirir o tipo de garantia *a priori* de “adequação” com os objetos que é requerida para fugir dos problemas do “idealismo empírico”. Ora, mas suspender essa suposição implica nada menos do que *partir do zero* na representação da relação sujeito-objeto — i.e., nos termos de Gardner que analisamos anteriormente, isso implica “construir” a própria relação em pauta, e fazer dela “um objeto primário de elucidação filosófica”³⁰ — o que por um lado requer que trabalhem com uma noção de “objeto” completamente indeterminado, que é ao mesmo tempo um ponto focal para nossa conceitualização e o elemento de alteridade e de fornecimento de uma “matéria” para essa conceitualização, e, por outro lado, com uma noção de “sujeito” como também ele sendo um mero “ponto inextenso” de origem de determinação de tal matéria. E é justamente este movimento argumentativo de Kant que pretende ser apanhado quase que pictorialmente pela reconstrução de Buchdahl em termos de um “processo realizacional”³¹.

²⁹Cf. especialmente cap. 4, seção 4.4.

³⁰(GARDNER, 1999, p. 144); cf. p. 121.

³¹A propósito desse mesmo ponto, Buchdahl fornece um tratamento mais conciso numa outra passagem, a qual penso que vale a pena citar:

Todo o ponto da abordagem transcendental ou realizacional seria negado se fosse permitido um conceito de um mundo pré-dado *separado* de quaisquer condições realizacionais. Processos realizacionais, sendo equivalentes a explicações de possibilidade, são sempre um assunto ‘a priori’; lembre-se das afirmações *pregnants* de Kant segundo as quais “conhecer algo *a priori* é conhecê-lo a partir de sua mera possibilidade” (*MF*, 470); e que nós podemos “conhecer *a priori* das coisas apenas aquilo que nós mesmos nelas colocamos” (Bxviii). Ora, a certeza anexada a procedimentos realizacionais *a priori*, interpretados desse modo, seria impugnada face à possibilidade de realidades, vistas como subsistindo independentemente de tais procedimentos; de onde deriva a necessidade de um passo redutivo preliminar de T_w a T_g . Pelo mesmo motivo, contudo, o passo redutivo expressa a própria forma do *tipo a priori* de ‘jogo’ jogado na abordagem transcendental da *CRP*. E Kant é claro nesse ponto, observando que um jogo alternativo, que tomasse T_w como estando por um objeto independente, pré-existente, tornaria todos os conceitos que formamos de objetos na melhor das hipóteses “meramente empíricos, não *a priori*” (A129; cf. observações similares feitas em B164 e A693/B721 [...]) (BUCHDAHL, 1992, pp. 8–9)

6.3.2 Afecção e “realismo redutivo”

Como já assinalai, um dos principais resultados que Buchdahl pretende obter com sua reconstrução da posição de Kant em termos desse processo realizacional é uma solução para o “desconcertante problema da teoria kantiana da afecção”³² — solução esta que, segundo ele próprio, “é quase certamente uma condição primária para compreender a estrutura de toda a filosofia transcendental de Kant”³³. Para tanto, primeiramente, Buchdahl trata de fundamentar textualmente a idéia de que há uma correspondência entre m_o — o aspecto material do “objeto” no nível *redutivo* — e m_a — o aspecto material do “objeto” no nível *realizacional*. Ele faz isso chamando atenção para uma passagem do Esquematismo, a qual teria “confundido os leitores, levando a várias revisões da parte dos comentadores e tradutores” (tais como Kemp Smith), impedindo-os de “dar sentido ao texto como ele ocorre”³⁴. Buchdahl traduz essa passagem da seguinte maneira:

Aquilo que nos objetos [*qua* aparências] corresponde à sensação, é a matéria transcendental de todos os objetos tomados como coisas nelas mesmas (facticidade [*Sachheit*], realidade [*Realität*]) (A143/B182)

Na análise que segue à apresentação dessa passagem, Buchdahl assinala que, contra a suposição equivocada dos comentadores, “Kant dificilmente poderia ter dito qualquer outra coisa”. Segundo ele, o que Kant estaria assinalando aí é justamente a correspondência entre (i) “ m_a ” — i.e., “Aquilo que nos objetos [*qua* aparências] corresponde à sensação” — que é um aspecto do “objeto” em seu estágio *realizado* (“ T_a ”); e (ii) “ m_o ” — i.e., a “matéria transcendental” — que seria um aspecto do “objeto” no seu estágio *redutivo* (“ T_o ”), denotado pela expressão “coisas nelas mesmas”.

A importância de se atentar para os termos postos em correspondência nessa passagem é que, segundo Buchdahl, ao compreendermos qual é a função de m_o estaremos mais próximos de resolver o problema da afecção. Visando esclarecer esse ponto — o da função de m_o — Buchdahl oferece as seguintes considerações:

Para Kant, um objeto é “dado” via intuição, e “pensado” via conceito categorial (cf. A92/B125f.); i.e., através deste último o múltiplo “dado” é “determinado”, via ‘unidade da síntese’, etc. O aspecto “subjetivo” da intuição, como já foi notado, é a sensação, a qual — *qua* intuição — deve sempre ocorrer espaço-temporalmente (A358). Contudo, não apenas espaço e tempo, mas também o caráter qualitativo do

³²(BUCHDAHL, 1992, p. 47).

³³(BUCHDAHL, 1992, p. 153).

³⁴(BUCHDAHL, 1992, p. 47)

conteúdo “empírico” da intuição (e, portanto, de m_a) “pertencem meramente à constituição subjetiva de nosso modo de sensibilidade, e.g., visão, audição, toque” (A28) [...].

Tentemos remover, então, todos estes aspectos de T_a^i , e, com isso, de m_a ; o que resta não pode, obviamente, ser caracterizado por nenhum predicado lingüístico quantitativo ou qualitativo; isso não representará nada além do fato de que a ‘quididade’ (*thatness*) (facticidade) específica, contingente, da qualidade é o que é; e.g., que é um tom de cor antes que outro. (Onde mesmo isso ‘não pode ser dito’ — para usar uma locução wittgensteiniana — posto que cor já é uma função subjetiva de nossa sensibilidade). Simbolizemos este aspecto de m_a como m_a^* . Ele fica simplesmente pelo fato de que sujeitos cognitivos são “determinados” pelos ‘fatos’ (*facts of the matter*) a ter as intuições particulares que eles têm. Este é o elemento que não é, transcendentalmente falando, ‘subjetivo’; cognitivamente, ele corresponde ao aspecto *a posteriori* (e não *a priori*) da cognição objetiva. Logicamente, ele é anterior a qualquer *ocasião* cognitiva, i.e., à situação obtida antes de qualquer realização. Torna-se assim claro que, para quaisquer propósitos práticos, $m_a^* = m_o$. Por conseguinte, m_o não é nenhuma realidade escondida por trás das cenas; antes, isso apenas diz que sujeitos cognitivos são “determinados” com respeito às intuições empíricas particulares que eles obtêm; isso simplesmente representa o que Kant significa por “*Sachheit*”. (BUCHDAHL, 1992, p. 47)

Nessa passagem, cabe deixar claro, Buchdahl tenta conduzir o leitor a fazer um esforço reflexivo análogo ao que teria levado Kant a introduzir a noção de afecção — bem como a noção correlata de “matéria transcendental”, “*Sachheit*”, ou “ m_o ” — em sua explicação da experiência. O ponto de partida para tanto é a consideração de um objeto (qualquer) “dado” via intuição; citando Kant, Buchdahl nos lembra de que não são apenas as características espaço-temporais desse “objeto” (*qua* “aparência”) que “pertencem meramente à constituição subjetiva de nosso modo de sensibilidade”, mas inclusive seus aspectos *qualitativos*, i.e., cor, som, etc. Tendo isso em mente, dados os requisitos do “processo realizacional” anteriormente descrito, precisamos agora efetuar o “passo redutivo”, no qual iremos “despir” esse objeto de ambos os aspectos em pauta (i.e., tanto os espaço-temporais quanto os “qualitativos”). O que resta desse processo? Buchdahl responde negativamente, como cabe ao caso: resta apenas um algo que “*não pode, obviamente, ser caracterizado por nenhum predicado lingüístico quantitativo ou qualitativo*”.

Essa resposta de Buchdahl pode parecer um mero truísmo, uma tautologia — mas a idéia operativa aqui é a de que é justamente esse tipo de truísmo que precisa ser assinalado com cuidado e explicitamente na análise da posição de Kant, se não quisermos perder de vista o caminho que leva a resultados mais substanciais. Donde resulta igualmente importante prestar atenção à ressalva, apresentada por Buchdahl na seqüência (aludindo ao conhecido dito de Wittgenstein), de que se levarmos às últimas conseqüências a res-

trição imposta à caracterização do “objeto” resultante desse processo de redução — coisa que o próprio Kant, para desespero do leitor, por vezes *esquece de fazer* — então nem mesmo falar em “ser um tom de cor antes que outro” caberia para expressar o ponto, pois “cor” é uma noção que só adquire sentido no âmbito da experiência já constituída, e, por conseguinte, na terminologia de Buchdahl, no “estágio realizacional”.

Mas o que importa ao analisar esse processo não é tanto expressar adequadamente a natureza da *noção* resultante — o que de fato, se a análise de Buchdahl estiver correta, seria simplesmente *impossível*, devido às restrições conceituais e lingüísticas impostas pelo processo de redução — mas antes tomar consciência do caminho que levou à *necessidade* de se introduzir tal noção, e a *função* que se lhe deve atribuir. A resposta a esta última questão é dada por Buchdahl ao final da passagem supracitada: trata-se de indicar “o *fato* de que sujeitos cognitivos são “determinados” pelos ‘fatos’ a ter as intuições particulares que eles têm”, e, nessa medida, expressar o que há de *não*-“subjetivo”, “transcendentalmente falando”, o que “corresponde ao aspecto *a posteriori* (e não *a priori*) da cognição”.

Talvez esse ponto possa ficar mais claro se atentarmos à seguinte passagem, na qual Buchdahl recapitula os resultados obtidos acerca do papel da noção de “*Sachheit*”:

Recapitulando, é claro que todos os aspectos espaço-temporais, tanto quanto os aspectos qualitativos das coisas desaparecem sob redução, e que o que permanece é a “matéria determinável” [m_o], ou *Sachheit*; [...] Isso quer dizer, a expressão “*Sachheit*” refere-se àquele elemento no objeto que subsiste anteriormente à realização, quando ainda se encontra sob estado de redução. Ela denota o fato de que sob realização algo, e.g., vermelho antes que verde, pesado antes que leve, etc., irá manifestar-se, i.e., ‘aparecer’. Em outras palavras, embora o aspecto qualitativo (o caráter de ser verde, vermelho, etc., do objeto — seu ‘como’) seja determinado pela sensibilidade, *que* uma instância particular de verde, ou vermelho, irá se manifestar, antes que uma outra — isto é predeterminado, embora no estágio de redução nos falte a moldura lingüística (*linguistic framework*) em termos do qual expressar este aspecto da experiência. Como Kant observa em B72, a intuição sensível não “origina” o objeto, mas, pelo contrário, “é dependente da existência do objeto”; dependente inclusive de ser “afetada por aquele objeto”; onde o status do “objeto” envolvido deve evidentemente ser o de objeto no sentido transcendental (T_o) [...] [O] aspecto “*Sachheit*” de T_o é um lembrete do fato de que a experiência envolve um ‘encontrar’ (*finding*) tanto quanto um ‘originar’. (BUCHDAHL, 1992, p. 119)

Há dois pontos nessa passagem que me interessa sobremaneira salientar, e que são intimamente conectados entre si. O primeiro é a tese de que no estágio de redução “*nos falta a moldura lingüística*” para expressar o aspecto “*Sachheit*” — i.e., nosso aspecto *realista** — da experiência; o segundo ponto diz respeito à caracterização da função desse

aspecto como sendo “*um lembrete* do fato de que a experiência envolve um ‘encontrar’ tanto quanto um ‘originar’”. É justamente este “lembrete *realista**”, como poderíamos denominá-lo, que constitui o “*Big Bang*” da *Crítica*, e penso que a “falta da moldura lingüística” apontada pela análise de Buchdahl fornece uma razão importante que explica porque esse lembrete *teve* de ser introduzido *como* um “*Big Bang*”.

Visando esclarecer esse ponto, teremos que tratar da natureza desse “peculiar realismo” expresso pela noção de “*Sachheit*”. Buchdahl trata dessa conexão na seguinte passagem:

A noção de “*Sachheit*” [...] tem um peso considerável no problema da caracterização correta da atitude de Kant em relação ao realismo. Como se sabe, a posição oficial de Kant é de um ‘realismo empírico’ em relação aos objetos da experiência; um realismo que deve ser visto como inserido nos limites do ‘idealismo transcendental’. Entretanto, em acréscimo [...] Kant distingue uma outra e mais refinada caracterização do realismo. No seu debate com o tipo de ‘idealismo’ associado com, por exemplo, Berkeley, ele afirma [...] não ter jamais desejado negar “a existência” das coisas, vistas como estando para além do limite transcendental da experiência, e assim existindo ‘anteriormente’ a qualquer ocasião cognitiva [...] (BUCHDAHL, 1992, pp. 120–121)

A esta altura da análise deve estar claro que a “caracterização mais refinada” do realismo indicada por Buchdahl corresponde precisamente ao que vim chamando de *realismo**. A essa posição de Kant, introduzida em acréscimo a seu realismo “empírico”, Buchdahl denominará “realismo redutivo externo” — “redutivo”, explica ele, por oposição à forma “metafísica” de realismo que Kant chama de “realismo transcendental”³⁵, e “externo” por oposição ao “realismo interno” de Putnam³⁶.

Tendo apresentado essa caracterização, e indicado a importante diferença entre essa espécie de realismo e o “realismo empírico” de Kant — o qual estaria “*inserido nos limites do ‘idealismo transcendental’*” — Buchdahl prossegue, e chama atenção para o fato de que tal caracterização parece conflitar com a afirmação de Kant de que “nada pode ser dito “existir” em abstração das condições da experiência”³⁷. Esta aparente incoerência — que nada mais é senão o “problema da afecção” — teria feito a primeira afirmação de Kant ser subestimada pelos seus leitores³⁸. Contra essa atitude, e justificado pela leitura anteriormente apresentada, Buchdahl defende que a afirmação em pauta — segundo a qual Kant nunca teria duvidado “da existência das coisas” — deveria ser

³⁵(BUCHDAHL, 1992, p. 121).

³⁶Cf. n. 38.

³⁷(BUCHDAHL, 1992, p. 121).

³⁸Buchdahl cita como exemplo o caso de Hilary Putnam, o qual teria adotado uma posição de “realismo interno” (i.e., “empírico”), “em termos da negação da existência de qualquer reino ‘numênico’” (id. *ibid.*).

compreendida como dizendo que ele nunca duvidou da “sua *existência anteriormente a qualquer realização*”³⁹— e que, por isso mesmo, sua posição poderia ser dita concernir meramente “à relação de nosso conhecimento”, ou à nossa “capacidade para a cognição das coisas”, e não às “coisas nelas mesmas”⁴⁰.

Retornando ao problema da afecção, a primeira utilidade dessas observações reside na possibilidade de mostrar o absurdo daquilo que Buchdahl denomina de “interpretação etiológica”⁴¹ (i.e., causalista) do papel da afecção. Para começar a tratar desse ponto, ele assinala que há “um enunciado bastante explícito” no qual Kant teria argumentado que a própria *expressão* “afecção por objetos” deveria ser evitada, devido às suas “implicações desencaminhadoras”⁴². Trata-se da carta de Kant a seu pupilo J. S. Beck, de janeiro de 1792, da qual Buchdahl cita o seguinte trecho:

Talvez se possa desde o início evitar definir ‘sensibilidade’ em termos de ‘receptividade’, isso é, o modo das representações no sujeito na medida em que ele é afetado por objetos; talvez você possa localizar isso naquilo que, em uma cognição, concerne meramente à relação da representação ao sujeito, de modo que a forma da sensibilidade, em sua relação com o objeto da intuição, torne cognoscível não mais do que as aparências desse objeto. Que essa coisa subjetiva constitua apenas o modo pelo qual *o sujeito é afetado por representações*, e conseqüentemente nada mais do que a receptividade do sujeito, já está implicado por seu ser meramente a determinação do sujeito. (KANT, 1967, pp. 183–4; itálicos adicionados por Buchdahl)

A importância de se atentar para o conteúdo dessa observação reside na possibilidade de compreender o “sentido neutro” que aí estaria sendo atribuído explicitamente por Kant à expressão “afetado por representações”. Entrementes, a passagem não é ela mesma

³⁹Buchdahl procura esclarecer o sentido no qual deveríamos compreender essa afirmação de Kant na seguinte passagem:

[...] quando Kant insiste [...] que ele nunca negou a “existência das coisas”, i.e., como distinta de sua “aparência”, ele obviamente pretende com isso referir-se às coisas *qua* “coisas em geral” (T_g); mais especificamente, às coisas no seu estado redutivo (T_o); i.e., a expressão “existência” [...] deve ser compreendida no ‘sentido transcendental’ [...] de um modo muito similar à distinção feita no Quarto Paralogismo [...] entre dois usos da expressão “fora de nós”: (1) com referência às “aparências”, que são ditas existirem “fora de nós” no sentido empírico de “aparência externa” [...] e (2) onde o “objeto transcendental”, “a causa de nossas intuições externas”, é dito ser “externo no sentido transcendental” [...] (A272–3). (BUCHDAHL, 1992, p. 122)

⁴⁰(BUCHDAHL, 1992, id. *ibid.*).

⁴¹Cf. e.g., (BUCHDAHL, 1992, p. 161).

⁴²(BUCHDAHL, 1992, p. 125).

muito clara. Entretanto, colocado cruamente, o ponto parece ser o seguinte: primeiro, cabe notar que Kant está *negando* uma certa definição da “sensibilidade”. Qual? Que esta, como uma “receptividade”, tenha a ver com o modo como um objeto *externo e isolado* do sujeito o “afeta”. Isso, vale dizer, não é explícito; contudo, se prestarmos atenção à alternativa fornecida por Kant na seqüência, isso deve ficar mais claro. Afinal, sua referência é àquilo que “em uma cognição, concerne meramente à relação da representação [N. B.] *ao sujeito*” — e não, como se poderia esperar, ao “objeto externo”. Trata-se simplesmente, na expressão subsequente de Buchdahl, de uma referência a “um certo estado fenomenológico do sujeito”, o qual poderia ser melhor apanhado pela expressão “encontrar-se a si mesmo em um certo estado representacional”⁴³ — ou seja, mais especificamente, “encontrar-se num estado representacional *sensível*”, o qual define-se não pela ligação (presumivelmente causal) com um “objeto externo”, mas antes, e simplesmente, pelo fato de ser “meramente a determinação do sujeito”, como afirma Kant ao final da passagem. Mas o que quer dizer isto, ser “meramente a determinação do sujeito”? Dada a análise proposta até aqui, e descartadas as alternativas causalistas, como Kant parece estar requerendo na passagem que estamos analisando, o que resta é simplesmente a necessidade, atestada pelo *sujeito finito*, de “encontrar-se num estado representacional” *pelo qual ele não é responsável*. Não há necessidade de “ir além” deste ponto na explicação.

A primeira conseqüência extraída por Buchdahl dessa análise, contra a “interpretação etiológica”, consiste na tese de que há um erro com a “concepção que coloca a coisa-nela-mesma como origem causal da coisa *qua* aparência, i.e., T_s como causa de T_a ”⁴⁴. O diagnóstico para esse erro é apresentado nos seguintes termos:

Uma coisa que pode ter desencaminhado os críticos aqui é sua freqüente identificação errônea de T_o com T_s , [...] [i.e.], uma confusão do objeto no nível de redução, nosso T_o , que como tal é de fato um tipo de ‘fundamento’ do objeto *qua* aparência [...], com o objeto como algo

⁴³Cf. (BUCHDAHL, 1992, pp. 126–7). Na seqüência Buchdahl faz referência a várias passagens da própria *Crítica* (tais como A77/B102, B153, B155, A494/B522, etc.) nas quais o termo “afecção” estaria sendo usado nesse “sentido fenomenológico, caracterizando o processo experiencial como tal, sem nenhuma referência a qualquer origem causal ‘externa’” — cf. (BUCHDAHL, 1992, pp. 160–61). Buchdahl explica sua intenção ao citar essas passagens da seguinte maneira:

Chamei atenção para essas várias passagens que fazem uso da linguagem da ‘afecção’ com o intuito de sugerir que o uso mais geral desse termo pretende ligá-lo a qualquer componente do aparato transcendental quando num estado de atividade realizacional [...], i.e., quando está operando, e assim funcionando como condição de possibilidade da experiência, e *pari passu* dos objetos da experiência, realizados como entidades empíricas. (BUCHDAHL, 1992, p. 161)

⁴⁴(BUCHDAHL, 1992, p. 158).

realizado; ainda que apenas num sentido contrafactual, como uma coisa-nela-mesma; uma realização que Kant considera possível apenas em um contexto moral, enquanto que em um contexto cognitivo tal realização envolveria uma capacidade de ‘intuição intelectual’, da qual, contudo, apenas Deus é capaz (cf. e.g. B71). (BUCHDAHL, 1992, p. 158)

Dada essa análise, a sugestão de Buchdahl é a de que “ T_s certamente não pode ser a causa da afecção”, e, além disso, “ T_o pode, no máximo, ser tomado como um fundamento, e como parte, de um e o mesmo objeto no estágio de redução, correspondendo ao estágio T_a do *mesmo* objeto no estágio de realização”; donde segue-se a conclusão de que “nenhuma interpretação francamente etiológica da afecção é suficientemente apropriada como uma explicação das intenções de Kant”⁴⁵. A alternativa fornecida por Buchdahl é sua leitura “fenomenológica” da afecção, concisamente apresentada na seguinte passagem:

Dada nossa imagem monística ou ‘Robinson Crusoe’ do ‘objeto’ kantiano, e a rejeição da imagem de uma multiplicidade de objetos agindo um sobre o outro, deverá ficar claro que a afecção deve ser inserida dentro da estrutura ontológica desse objeto singular, tomado em isolamento, sendo parte da caracterização daquilo que eu chamei de ‘realização’ do objeto, i.e., o movimento de sua posição transcendental T_o para sua posição empírica T_a , envolvendo a ativação do aparato transcendental da sensibilidade e entendimento, simultaneamente com a conversão da ‘matéria transcendental’ (*Sachheit*) em matéria empírica, que por sua vez corresponde (como vimos Kant dizer) à sensação. E quando colocado assim, deve ficar claro que nem mesmo ‘*Sachheit*’ [...] pode ser um candidato a funcionar como possível ‘origem causal’ da sensação. (BUCHDAHL, 1992, pp. 159–160)

Penso que com a análise avançada até aqui não serão necessários maiores esclarecimentos acerca do conteúdo dessa proposta de leitura “fenomenológica”⁴⁶ da afecção. O que me parece mais esclarecedor — e com isso gostaria de dar cabo à análise desta seção — é a resposta fornecida por Buchdahl à objeção que ele apresenta na seguinte passagem:

⁴⁵(BUCHDAHL, 1992, p. 159).

⁴⁶Na verdade, talvez um esclarecimento seja bem vindo. Trata-se do próprio sentido do termo “fenomenológica”, empregado por Buchdahl para caracterizar sua leitura. Longe de atribuir a Kant uma “fenomenologia” no sentido tradicional — i.e., o tipo de teoria ou explicação da experiência que pretende partir dos meros “dados” do sujeito para “construir” o “objeto externo” — o que Buchdahl pretende marcar com o uso desse termo é simplesmente o fato de que

Kant não está preocupado com a causação de nenhum objeto e sim com a questão puramente fenomenológica a respeito de como a dadidade (*the givenness*) de qualquer objeto pode adquirir importância cognitiva, ou ontologia positiva — i.e., como sua possibilidade como uma entidade experiencial deve ser definida. E a resposta de Kant é a de que um objeto só pode adquirir importância experiencial se for interpretado como uma afecção de nossa sensibilidade com a representação de um tal objeto. (BUCHDAHL, 1992, p. 163)

Mas agora você ainda poderia querer fazer a questão fatal: Por que a sensibilidade encontra-se a si mesma com tais e tais sensações, ao invés de um conjunto alternativo? Não é porque *Sachheit* [m_o] é o “fundamento da aparência”, como vimos o próprio Kant afirmar em A494/B522 e A538/B566? E ‘fundamento’ aqui não é apenas outro nome para alguma origem causal?

Temo que tal questão esconda uma fatal interpretação incorreta (*misconstruction*), especialmente quando se esquece o fato de que o ‘fundamento’ em questão aqui, a saber, [m_o], é simplesmente o “correlato” (no estágio redutivo) da sensação, i.e., da “matéria da aparência” (A20/B34), no estágio realizacional, T_o e T_a sendo os estágios correlacionados ou correspondentes de uma e a mesma coisa; o ‘estágio redutivo’ aqui expressando não mais do que o caráter lógico da sensação no estágio realizacional. Assim, repetindo: basicamente *Sachheit* simplesmente *expressa* o fato de que a sensibilidade *encontra-se a si mesma* com tais e tais sensações no estágio realizacional, onde esse ‘encontrar-se a si mesma’ é uma questão de fato última (*an ultimate fact of the matter*). ‘Experienciar’ não é inventar, não é uma construção ficcional; fatos, objetos, simplesmente ‘existem’, são dados — como uma questão de fato última; uma última instância ontológica que Kant expressa mantendo que sua dadidade (*their givenness*) não se deve a uma ação causal da parte de uma fonte divina. E essa ‘dadidade’ (*Sachheit*) espelha-se desse modo no nível experiencial ou realizacional como a dadidade igualmente última da sensação em virtude da determinação da sensibilidade. É claro que essa “quididade” (*thatness*) última dos fatos no nível redutivo não pode ser expressa na linguagem; como Wittgenstein coloca no *Tractatus*: “Não *como* o mundo é, é o místico, mas *que* ele é” (6.44), ‘o místico’ sendo aqui o termo de Wittgenstein para aquilo que não pode ser expresso na linguagem, estando localizado no que chamei de ‘estágio de redução’. Pois ele só pode ser expresso no estágio realizacional como o correlato experiencial no nível da experiência; aqui, no contexto da sensibilidade. A experiência apenas reduz-se à (*boils down to*) sensibilidade encontrar-se a si mesma com tais e tais sensações, e assim representações no estágio realizacional — como uma questão de fato última, o correlato da dadidade das coisas, correspondendo ao seu *Sachheit* no nível de redução, que é aquilo ao que a interpretação fenomenológica da afecção reduz-se (*boils down to*).

Assim, nosso resultado é este: o ‘objeto transcendental’, interpretado aqui em seu aspecto material como ‘*Sachheit*’, não é um tipo de ‘causa externa da afecção’, mas apenas expressa o caráter da realidade no nível da redução, apenas ‘apontando’, por assim dizer, para a ocorrência no estágio realizacional de um tal e tal ‘quê’ (*that*) de alguma sensação como algo último; espelhando o caráter último das coisas em geral. Mas não há interações causais envolvidas entre estes dois estágios ‘correspondentes’; tudo não passa de uma apresentação puramente descritiva destes estágios que caracterizam a experiência, e assim a realidade empírica. (BUCHDAHL, 1992, pp. 162–163)

6.4 Conclusões

Para finalizar este estudo cabe, antes de mais nada, tentar deixar mais claro qual é o ponto da apresentação dessa difícil interpretação de Buchdahl. Farei isso partindo da análise de uma observação de Caimi acerca dessa interpretação, a qual me parece fundamentada num equívoco bastante comum e fácil de ser cometido pelo leitor de Buchdahl, e, justamente por isso, fornece um bom ponto de partida para esclarecer meu ponto.

Caimi faz referência à interpretação de Buchdahl na seguinte passagem, que é imediatamente posterior àquela citada acima⁴⁷, na qual introduz sua comparação da afecção com o *Big Bang* da astronomia:

Não temos conhecimento do que está além desse fato primal [da afecção]. É claro que houveram várias tentativas de explorar o outro extremo deste momento inicial por meio da explicação da afecção. O texto de Kant na Estética parece possibilitar um realismo das coisas nelas mesmas, um fato que foi notificado por vários autores que defendem que as coisas nelas mesmas são responsáveis pela afecção (*bring about affection*). Talvez a tentativa mais conhecida nesse sentido seja a teoria de Adickes da dupla afecção. Mais recentemente, Gerd Buchdahl procurou interpretar a origem da afecção como um indeterminado “objeto transcendental”; sua determinação completa (à qual Buchdahl denomina “realização”) seria precisamente o que nós chamamos de “afecção”. Desse modo Buchdahl — numa linha idealista que relembra a de Cohen — descarta (*does away with*) a idéia da coisa nela mesma como uma origem da afecção. Mas mesmo Buchdahl reconhece que a afecção, como quer que seja interpretada, nos confronta com um fato absolutamente primal: “um fato último” no qual toda a reflexão filosófica da *Crítica* se origina: a dadi-
dade (*givenness*) dos fatos. (CAIMI, 2001–2002, pp. 30–31)

A primeira dificuldade que me parece envolvida nessa passagem consiste na afirmação de que a “afecção” seria chamada por Buchdahl de “realização”, a qual, por sua vez, seria equivalente à “determinação completa” do “objeto transcendental”. Afinal, como espero ter deixado claro na análise precedente, a afecção constitui apenas *um aspecto* do “estágio realizacional”, na medida em que é responsável pelo fornecimento da “matéria” necessária para “realizar” T_o , transformando-o em T_a ; se faz sentido pensar na realização como equivalente a uma “determinação completa” do “objeto transcendental”, então deve-se ter em mente que isso exige igualmente o concurso do entendimento, e suas categorias, bem como das formas *a priori* da sensibilidade — em suma, ela exige o concurso do *sujeito*, munido de todo o seu “aparato transcendental”.

⁴⁷Cf. p. 187.

Mas essa não é a principal dificuldade dessa passagem. O que me parece mais problemático é a afirmação subsequente, segundo a qual Buchdahl teria descartado “a idéia da coisa nela mesma como uma origem da afecção”. Essa de fato parece ser uma leitura comum da posição de Buchdahl, e é compartilhada também por Bonaccini, como atesta a seguinte passagem de sua análise:

Muitos intérpretes — sobretudo os do neokantismo — têm tentado minimizar o papel do conceito de coisa em si ou negar diretamente que as coisas em si afetem nosso ânimo [...]. Mas os primeiros parecem ignorar o essencial da tese de Kant — sem a tese da incognoscibilidade não há idealismo transcendental —, e os segundos, como Beck (em 1796) e Buchdahl (em 1991), por exemplo, são levados a explicar as representações pelas representações, o que levaria Kant a cometer um círculo, ou ao solipsismo. (BONACCINI, 2003, p. 225)

Mais uma vez, cabe salientar que concordo com a condicional que está fundamentando as análises de Caimi e de Bonaccini — a saber, a de que, *se* Buchdahl “descarta as coisas em si como uma origem da afecção”, ou nega “que as coisas em si afetem nosso ânimo”, *então* ele estará seguindo uma “linha idealista”, e terá de “explicar as representações pelas representações”. Entretanto, Buchdahl não me parece de modo algum (N. B.) *negar* que as coisas em si nos afetam, como se ele estivesse dizendo que essa tese é simplesmente *falsa*; seu ponto, me parece, é muito mais sofisticado, e consiste antes em indicar que ou bem essa afirmação deve ser compreendida como apontando para a efetividade de uma relação (causal) entre um objeto e um sujeito isolados um do outro, caso no qual ela estaria pressupondo um modelo equivocado acerca do procedimento argumentativo de Kant, que não leva em conta seu caráter “dinâmico”; ou então ela simplesmente expressaria o ponto de partida *realista** de Kant, que, como tal, i.e., como um “momento zero” na expressão de Caimi, é anterior à constituição do “objeto”, em qualquer de seus vários “estágios realizacionais”, e, por conseguinte, prescinde das condições para que *faça sentido colocar a pergunta* acerca de qual é a natureza do “objeto” que nos afeta.

A dificuldade em se compreender esse ponto reside no fato de que Buchdahl está nos pedindo para abandonar o modelo “de uma multiplicidade de objetos agindo um sobre o outro”, e substituí-lo pela “imagem monística” do “objeto” kantiano; ora, no momento em que fizermos o (difícil) esforço reflexivo de conceber essa “imagem monística”, deve ficar claro que não faz sentido concluir, da tese de que a afecção simplesmente expressa um aspecto do “objeto transcendental” (T_o), que Buchdahl estaria “descartando as coisas em si como uma origem da afecção”, ou negando “que as coisas em si afetem nosso ânimo”, pois as “*coisas em si*” não são um outro objeto, distinto do “objeto transcendental”.

Além dessa dificuldade, há uma outra, intimamente conectada, que também me parece em certa medida responsável pela atitude tão intuitiva de atribuir a Buchdahl algum tipo de leitura “idealista”; por trás dessa atribuição, me parece, podem estar ocultas certas pressuposições equivocadas, pelo menos no sentido de serem *estranhas às intenções de Kant*, acerca do que *poderia ser*, ou do que *deveria ser*, uma posição não-“idealista”, i.e., “realista”. Ora, se o “realismo” requer contato com um “objeto” constituído de modo completamente independente do sujeito, então *é óbvio* que Kant não poderia ser classificado como “realista”, como ele próprio faz questão de assinalar.

Nisto, justamente, consiste a “peculiaridade” desse *realismo** de Kant, o qual simplesmente serve de expressão, na análise transcendental, da *atitude realista* “ordinária”, “pré-reflexiva”, que todos nós temos em relação ao mundo. *Este realismo** não é jamais posto em questão por Kant, e muito menos pretende ser justificado por sua filosofia. Ele não é um realismo “filosófico” (i.e., “transcendental”), pois não pressupõe *nenhuma* caracterização filosófica *particular* acerca da natureza dos “objetos” de cognição — N. B., nem pressupõe a caracterização realista transcendental, segundo a qual esses “objetos” estariam constituídos independentemente do sujeito, nem a caracterização idealista transcendental, segundo a qual o sujeito possui uma função ativa na constituição dos “objetos”. Justamente pelo mesmo motivo, este *realismo** também não é um “realismo empírico”, no sentido técnico de Kant, pois ele nada tem a ver com a determinação empírica da “veracidade” ou “objetividade” de certas “experiências”, no sentido em que ordinariamente *podemos* querer saber se essas experiências são “reais” ou “subjetivas”, “imaginárias”, etc., ou no sentido em que um cientista pode querer saber isso.

Se essa leitura do ponto de partida *realista** de Kant está correta, então ela exige uma inversão completa na compreensão tradicional do papel da afecção pelas “coisas nelas mesmas” em sua argumentação. Basicamente, o que a leitura tradicional estabelece é que ou Kant estaria se referindo a algo que está para *além* dos “limites do sentido”, ou seja, além do que nos pode ser dado na experiência, ou então a algo que está *dentro* desses limites (como parecem querer não apenas os que defendem que a “afecção” seria uma relação empírica, i.e., uma relação (causal) com as próprias “aparências”, mas inclusive Allison, por exemplo, na medida em que este último trata a “coisa nela mesma” como uma “abstração” a partir dos “objetos empíricos” — objetos estes que, vale salientar, para Kant só existem como tais no âmbito da experiência já constituída pelo “aparato transcendental”, e, por conseguinte, *dentro* dos “limites do sentido”).

Um ponto de vista aparentemente diferente é defendido por Caimi, o qual, como vimos anteriormente⁴⁸, chama atenção para uma afirmação de Kant nos *Prolegômenos*, na qual este último faria referência a “um conhecimento situado *nos próprios limites da razão*”. Mas apesar de utilizar essa afirmação em prol da tese de que a relação de afecção seria ela própria uma instância desse tipo de conhecimento (i.e., este “situado *nos próprios limites da razão*”), Caimi também refere-se nesta passagem à “coisa em si mesma” como sendo algo que estaria *para além desses limites*, i.e., que os *transcenderia*. Essa, obviamente, é uma maneira bastante plausível de colocar o ponto, mas penso que não é completamente satisfatória, pois ela ainda deixa a impressão, a meu ver inadequada, de que *não temos acesso* a essa “coisa”, quando na verdade, como vimos anteriormente, a estratégia de Kant para fugir das acusações de “solipsismo” consistia justamente em afirmar que temos sim um tal acesso, por meio da afecção.

Ora, é justamente para solucionar esse impasse, e fornecer uma forma de expressão mais adequada para descrever a natureza da afecção, que me pareceu relevante apresentar a leitura de Buchdahl. Se minha compreensão de seus objetivos está correta, então parece-me que seria adequado dizer, seguindo o espírito de sua interpretação, que a “coisa nela mesma”, *qua* origem da afecção — e, por conseguinte, nos termos de Buchdahl, *qua* expressão do aspecto *Sachheit* da experiência —, não está nem *além* e nem *dentro* dos limites da experiência, mas antes que ela está *aquém* desses limites, i.e., ela está *aquém* do momento (lógico) no qual a linguagem para tratar dessa experiência foi introduzida, *aquém*, portanto, do que só é possível de “dizer” utilizando o “aparato transcendental” de Kant (as categorias e as formas da intuição) — o qual é disponibilizado justamente para explicar como esta experiência pode ser constituída. É por estar *aquém* destes limites que este algo, a “coisa nela mesma”, é em certa medida, “inefável”, mas — a tentação de me expressar assim é irresistível — precisa ao menos poder ser *mostrado*. E é justamente isto, me parece, que Kant pretende fazer com seu apelo à afecção: *apontar* para algo que *não pode ser dito*, pois é condição do “dizer”, mas que também não pode, pelo mesmo motivo, ser posto em questão⁴⁹.

⁴⁸Cf. p. 195.

⁴⁹Aqui, nesta necessidade de *apontar para* ou *mostrar* algo que *não pode ser dito*, está o ponto a partir do qual pretendo tornar mais inteligível uma comparação que fiz anteriormente (cf. p. 180 n. 63), entre isto que estou chamando de “*atitude realista**” kantiana, e a “apresentação ostensiva de um paradigma de certeza empírica *como paradigma*” (FARIA, 1992, p. 205), que teria sido feita por Johnson ao chutar uma pedra. Não se trata, N. B., de dizer que o próprio Kant também estaria interessado em apresentar um “paradigma de certeza empírica *como paradigma*”; o ponto da comparação está simplesmente no fato de que também Kant toma esta “certeza empírica”, i.e., “ordinária”, cotidiana — em contraste com qualquer resultado “realista empírico” no sentido *técnico* kantiano — como *ponto de partida* de sua análise, e, como tal, como algo que é desde o início pressuposto, e não é tomado como passível de “prova” ou “justificação” — a não ser no sentido em que, se não pressupuséssemos isso, então nem mesmo a pergunta acerca da “objetividade”, “veracidade”, etc., da experiência, faria sentido, o que, por conseguinte, mostraria que um

Neste contexto penso que vale a pena estender o paralelo com Wittgenstein, e lembrar daquilo que afirma este último quase ao final de seu *Tractatus*, a saber:

6.5 Para uma resposta que não se pode formular, tampouco se pode formular a questão.

O enigma não existe.

Se uma questão se pode em geral levantar, a ela também se *pode* responder.

6.51 O ceticismo *não* é irrefutável, mas manifestamente um contra-senso, se pretende duvidar onde não se pode perguntar.

Pois só pode existir dúvida onde exista uma pergunta; uma pergunta, só onde exista uma resposta; e esta, só onde algo *possa* ser *dito*. (WITTGENSTEIN, 1993, p. 279)

Minha sugestão aqui é justamente a de que o “problema da afecção”, compreendido como uma questão que exige como resposta uma especificação da natureza do “objeto” que nos afeta, e / ou qualquer tipo de *justificação* para esse fato, talvez seja o tipo de questão que, segundo Wittgenstein, “não pode ser formulada” (com sentido), pois exige como resposta que falemos daquilo que não pode ser dito, uma vez que isso está aquém do estabelecimento da linguagem necessária para dizê-lo.

procedimento que prescindisse de ou colocasse essa “certeza empírica” em questão seria “auto-refutativo”.

APÊNDICE A – O “trilema” de Vaihinger

Apesar de ter sido escrito pouco mais de um século depois do surgimento da *Crítica*, em 1892, a polêmica em torno do problema da afecção já tinha alcançado grandes proporções quando Hans Vaihinger publicou o segundo volume de seu famoso *Commentar* — tanto em termos de autores nela envolvidos, quanto pela complexidade e ramificação das análises propostas. Vaihinger toma como ponto de partida de sua análise a tese da determinação do “objeto” da afecção, o que lhe permite resumir e organizar essa polêmica na forma de um “trilema”, no qual arrola as três caracterizações desse “objeto” aventadas pelos defensores de Kant, e aponta para a contradição que teria sido extraída de cada uma delas por seus respectivos críticos. Seus resultados são formulados nos seguintes termos:

1. Ou se entende [por objeto de afecção] a coisa ela mesma; então fica-se com a contradição que Jacobi e Aenesidemo já apontaram, segundo a qual as categorias de substância e causalidade, que só possuem sentido e significado dentro da experiência, são aplicadas para além desta.
2. Ou se entende por objeto de afecção os objetos no espaço; mas estes, para Kant, também são apenas aparências, e, conseqüentemente, meras representações, e assim fica-se com a contradição segundo a qual as próprias aparências, cujo fundamento é a afecção, devem agora possibilitar esta mesma afecção.
3. Ou se admite uma dupla afecção, uma [afecção] transcendente pelas coisas nelas mesmas e uma [afecção] empírica pelos objetos no espaço, e assim obtém-se a contradição segundo a qual uma representação do eu transcendental deve posteriormente servir como coisa nela mesma para o eu empírico, cuja afecção produz no ego, além daquela representação transcendental do objeto, uma representação empírica deste mesmo objeto. (VAIHINGER, 1892, p. 53)

As teses apresentadas nesse trilema são bastante claras, e não me parece necessário tratar de cada uma delas separadamente — até mesmo porque, pelo menos no que toca às duas primeiras, elas já tinham sido propostas por Jacobi, e receberam a devida atenção no capítulo (1). Já no que toca à terceira posição apresentada por Vaihinger, a da chamada

“dupla afecção”, ela foi desenvolvida principalmente por Erick Adickes¹, e não irei tratar dela no presente estudo. O ponto que me interessa salientar é que esse trilema aparentemente aponta para uma impossibilidade *de princípio* para legitimar o apelo à afecção. Isso nos reenvia à dificuldade apresentada na seção (1.1.3) — a saber: ou se aceita, contra a convicção explícita de Kant, que sua posição é de fato idealista, no sentido de não garantir a ligação com o “objeto externo”, ou então se fornece uma interpretação alternativa, que consiga de algum modo escapar das dificuldades apresentadas por este trilema.

¹(ADICKES, 1929).

Referências

- ADICKES, E. *Kant Lehre von der doppelten Afektion unseres Ichs als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1929.
- ADICKES, E. *Kant und das Ding an sich*. Hildesheim and New York: Georg Olms Verlag, 1977. Reimpr. do original de 1924 publicado pela Pan Verlag Rolf Heise, Berlin.
- ALLISON, H. Transcendental Schematism and The Problem of the Synthetic *A Priori*. *Dialectica*, v. 35, n. 1–2, p. 57–83, 1981.
- ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism — An Interpretation and Defense*. New Haven and London: Yale U. P., 1983.
- ALLISON, H. *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge U. P., 1996.
- ANSCOMBE, G. E. M. Intention. In: WHITE, A. R. (Ed.). *The Philosophy of Action, Oxford Readings in Philosophy*. Oxford: Oxford U. P., 1979. p. 144–152.
- ANSCOMBE, G. E. M. The First Person. In: CASSAM, Q. (Ed.). *Self-Knowledge*. Oxford: Oxford U. P., 1994. p. 140–159.
- AQUILA, R. Is Sensation the Matter of Appearances. In: GRAM, M. S. (Ed.). *Interpreting Kant*. 1st. ed. Iowa City: University of Iowa Press, 1982. p. 11–29.
- AUNE, B. Speaking of Selves. *The Philosophical Quarterly*, v. 44, n. 176, p. 279–293, July 1994.
- AUSTIN, J. L. Outras Mentis. In: *Os Pensadores, v. LII: Ryle, Austin, Quine e Strawson*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. Tr. Marcelo Guimarães da Silva Lima.
- AUSTIN, J. L. *Sentido e Sensibilidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. Tradução de Armando Manuel Moura de Oliveira.
- BECK, L. W. Two Ways of Reading Kant's Letter to Herz: Comments on Carl. In: FÖRSTER, E. (Ed.). *Kant's Transcendental Deductions: The Three 'Critiques' and the 'Opus Postumum'*. Stanford, California: Stanford University Press, 1989. p. 21–26.
- BENCIVENGA, E. *Kant's Copernican Revolution*. New York, Oxford: Oxford U. P., 1987.
- BERKELEY, G. Tratado Sobre os Princípios do Conhecimento Humano. In: *Os Pensadores: Berkeley Hume*. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 05–44. Tr. Antônio Sérgio.

- BONACCINI, J. A. *Kant e o Problema da Coisa em Si no Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- BROACKES, J. Descartes, Objectivity, Doubt and the First Person. *Ratio (New Series)*, I, n. 1, p. 2–16, June 1988.
- BUCHDAHL, G. *Metaphysics and The Philosophy of Science: The Classical Origins Descartes to Kant*. Oxford: Basil Blackwell, 1969.
- BUCHDAHL, G. *Kant and the Dynamics of Reason: Essays on the Structure of Kant's Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, 1992.
- CAIMI, M. About the Argumentative Structure of the Transcendental Aesthetic. *Studi Kantiani*, IX, p. 27–46, 1996.
- CAIMI, M. “Pensamentos sem conteúdo são vazios”. *Analytica*, v. 6, n. 1, p. 177–195, 2001–2002.
- CARL, W. Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories. In: FÖSTER, E. (Ed.). *Kant's Transcendental Deductions*. Standford, California: Standford U. P., 1989. p. 3–20.
- CASSAM, Q. (Ed.). *Self-Knowledge*. Oxford: Oxford U. P., 1994.
- CASSIRER, E. *Kant, Vida y Doctrina*. México: Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1993. Tr. Wenceslao Roces.
- EWING, A. C. *Kant's Treatment of Causality*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1924.
- FARIA, P. Provar e Mostrar. In: *Racionalidade e Ação*. Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, 1992. p. 179–206.
- GARDNER, S. *Kant and the Critique of Pure Reason*. London: Routledge, 1999. (Routledge Guide Books to Philosophy).
- GLOCK, H.-J. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. Tr. Helena Martins; publicado originalmente por Blackwell Publishers, Oxford, 1996.
- GRICE, P. The Causal Theory of Perception. In: DANCY, J. (Ed.). *Perceptual Knowledge*. Oxford: Oxford U. P., 1988.
- GUYER, P. *Kant and The Claims of Knowledge*. New York and New Rochelle and Melbourne and Sydney: Cambridge U. P., 1987.
- HACKER, P. M. S. *Appearance and Reality: A Philosophical Investigation into Perception and Perceptual Qualities*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- HACKER, P. M. S. *Wittgenstein Meaning and Mind*. Oxford: Basil Blackwell, 1990. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, v. 3.
- HACKING, I. *Por que a Linguagem Interessa à Filosofia?* São Paulo: Sayeg, 1999. Original de 1975, pela Cambridge U.P.

- HENRICH, D. The Identity of the Subject in the Transcendental Deduction. In: SCHAPER, E.; VOSENKUHL, W. (Ed.). *Reading Kant: New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1989. p. 250–287.
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford U. P., 2000. (Oxford Philosophical Texts). Reimpr. 2002.
- HURSTHOUSE, R. Intention. In: TEICHMANN, R. (Ed.). *Logic, Cause and Action, Essays in Honour of Elizabeth Anscombe*. Cambridge: Cambridge U. P., 2000. p. 83–105.
- HYMAN, J. The Causal Theory of Perception. *The Philosophical Quarterly*, v. 42, n. 168, p. 277–296, July 1992.
- HYMAN, J. Vision, Causation and Occlusion. *The Philosophical Quarterly*, v. 43, n. 171, p. 210–214, 1993.
- HYMAN, J. Reply to vision. *The Philosophical Quarterly*, v. 44, n. 176, p. 369–376, July 1994.
- HYMAN, J. Vision and Power. *The Journal of Philosophy*, p. 236–252, 1994.
- HYMAN, J. How Knowledge Works. *The Philosophical Quarterly*, v. 49, n. 197, p. 433–451, October 1999.
- HYMAN, J.; GLOCK, H.-J. Persons and their Bodies. *Philosophical Investigations*, v. 17, n. 2, p. 365–379, April 1994.
- KANT, I. Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.). In: *Kant's Schriften. V.4, Erste Abtheilung: Werke*. Berlin: Georg Reimmer, 1911, (Kant's gesammelte Schriften). p. 1–252.
- KANT, I. Prolegomena. In: *Kant's Schriften. V.4, Erste Abtheilung: Werke*. Berlin: Georg Reimmer, 1911, (Kant's gesammelte Schriften). p. 253–383.
- KANT, I. The Critique of Judgement. In: *Britannica Great Books, v. 42: Kant*. Chicago, London, Toronto, Geneva, Sydney, Tokyo, Manila: William Benton, Enciclopedia Britannica, Inc., 1952. Tr. James Creed Meredith.
- KANT, I. Letter to Marcuz Herz, February 21, 1772. In: ZWEIG, A. (Ed.). *Kant: Philosophical Correspondence 1759–99*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967. p. 70–76.
- KANT, I. Crítica da Razão Pura. In: *Os Pensadores: Kant I*. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Tr. Valerio Rohden e Udo Mossburger.
- KANT, I. Prolegômenos. In: *Os Pensadores: Kant II*. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 05–99. Tr. Tânia Maria Bernkopf.
- KANT, I. Carta a Marcus Herz. In: *Dissertação de 1770 e Carta a Marcus Herz*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985, (Estudos Gerais). p. 127–152. Trad. apresentação e notas de Antônio Marques.

- KANT, I. Dissertação de 1770. In: *Dissertação de 1770 e Carta a Marcus Herz*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985, (Estudos Gerais). p. 09–126. Trad. apresentação e notas de Leonel Ribeiro dos Santos.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 3ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. Tr. Manuela Pinto dos Santos and Alexandre Fradique Morujão.
- KANT, I. Prolegomena to Any Future Metaphysics. In: LOGAN, B. (Ed.). *Immanuel Kant's Prolegomena to Any Future Metaphysics in focus*. London and New York: Routledge, 1996. p. 27–138.
- KANT, I. Critique of Pure Reason. In: GUYER, P.; WOOD, A. (Ed.). *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge U. P., 1998.
- KENNY, A. J. P. *Will, Freedom and Power*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- KENNY, A. J. P. The First Person. In: *The Legacy of Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell, 1984. p. 77–87.
- KENNY, A. J. P. *The Metaphysics of Mind*. Oxford: Oxford U. P., 1992.
- KLAUDAT, A. A Interpretação Externalista de Kant. *Principia: Revista Internacional de Epistemologia*, v. 3, n. 1, p. 101–138, Junho 1997.
- LANDIM, R. F. A Referência do Dêitico “eu” na Gênese do Sistema Cartesiano: A Res Cogitans ou o Homem. *Analytica*, v. 1, n. 2, p. 41–66, 1994.
- LANGTON, R. *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Oxford U. P., 2001.
- LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Princeton, New Jersey: Princeton U. P., 1998. Tr. Charles T. Wolfe.
- PICHÉ, C. Kant and the Problem of Affection. A ser publicado em P. Fairfield (ed.), *Festschrift for Gary B. Madison*. Não publicado.
- POTTER, E. Commentary: Kant's Scientific Rationalism. In: WOOD, A. W. (Ed.). *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1984. p. 174–184.
- SASSEN, B. *Kant's Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy*. Cambridge: Cambridge U. P., 2000.
- SEIGFRIED, H. Kant's “Spanish Bank Account”: Realität and Wirklichkeit. In: GRAM, M. S. (Ed.). *Interpreting Kant*. 1st. ed. Iwoa City: University of Iowa Press, 1982. p. 115–132.
- SMITH, N. K. *Commentary to Kant's “Critique of Pure Reason”*. 2nd. ed. New York: Humanity Books, 1992. Originalmente publicado em 1923.
- SORELL, T. Cartesian Method and the Self. *Philosophical Investigations*, v. 24, n. 1, p. 55–74, January 2001.

- STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense*. London: Methuen and Co. Ltd., 1968. Reimpr. de 1987.
- STRAWSON, P. F. Causation in Perception. In: *Freedom and Resentment and Other Essays*. London and New York: Methuen, 1974. p. 66–84.
- STRAWSON, P. F. Perception and its Objects. In: DANCY, J. (Ed.). *Perceptual Knowledge*. Oxford: Oxford U. P., 1988.
- STRAWSON, P. F. *Analysis and Metaphysics*. Oxford: Oxford U. P., 1992.
- STRAWSON, P. F. The First Person — And Others. In: CASSAM, Q. (Ed.). *Self-Knowledge*. Oxford: Oxford U. P., 1994. p. 210–215.
- TORRETTI, R. *Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. 2a. ed. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1980. Série Biblioteca de Filosofía; 1a. ed. de 1967.
- VAIHINGER, H. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart and Berlin and Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1892. Reimpr. Garland Publishing, New York and London, 1976 (The Philosophy of Immanuel Kant).
- WILSON, M. D. The ‘Phenomenalisms’ of Berkeley and Kant. In: WOOD, A. W. (Ed.). *Self and Nature in Kant’s Philosophy*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1984. p. 157–172.
- WILSON, M. D. *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*. Princeton, New Jersey: Princeton U. P., 1999.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993. Tr. Luiz Henrique Lopes dos Santos.
- WOOD, A. What Dead Philosophers Mean. In: WOOD, A. (Ed.). *Unsettling Obligations: Essays on Reason, Reality and the Ethics of Belief*. Standford, California: CSLI Publications, 2002. p. 213–243.

Índice Remissivo

- acidental, ordem das representações, 162
 Adelong, 89n
 Adickes, Erick, 217
 adverbial, leitura da distinção kantiana, 47
 afecção
 crítica à interpretação etiológica da, 207–209
 e analogias da experiência, 156–171
 e antecipações da percepção, 140–156
 “*Big Bang*” da, 186–188
 e causalidade empírica, 171
 empírica, 49, 60
 “fato” da posse de, 34, 35, 37n, 43, 188
 pelo objeto_{cnm}, 40, 43
 e postulados do pensamento empírico, 172–180
 problema da
 distintas formulações, 16n
 formulação de Jacobi, 183
 formulação de Langton, 60
 solução de Allison, *veja* Allison, Henry, solução metodológica de sentido neutro ou fenomenológico do termo, 208n
 Allison, Henry, 19, 45–58, 137n, 140n, 213
 exigência existencial de, 52
 modelo da relação sujeito-objeto de, 54
 noção de condição epistêmica de, 45n
 problemas com a, 56n
 petição de princípio de, 55
 solução metodológica de, 45–52
 caráter “anódino” da, 53, 53n
 crítica à, 52–58
 crítica de Langton à, 59–62
 tese da abstração de, 52
 virada metodológica de, 45
 alucinação, 169, 170
 Analítica, tese, 128, 129, 135, 136, 138
 e *realismo**, *veja* *realismo** e tese Analítica
 analogias da experiência
 caráter pressuposicional das, *veja* pressuposicional, caráter das analogias
 privilégio das, 156
 analógico, caráter dos exemplos de Kant, 164–165
 Anscombe, Elisabeth, 95–97
 antecipações da percepção, 140–156
 e *objetividade**, 140–156
 e *subjetividade** das qualidades secundárias, 149–156
 aparato transcendental, 198, 211, 214
 apercepção
 e objeto transcendental, *veja* objeto transcendental e apercepção
 premissa ausente, 137
 Aquila, Richard, 19, 79
 argumento de, 84–93
 Aristóteles, 108n
 ato e objeto, distinção entre, 90
 Austin, J. L., 20, 80–84
 Ayer, A. J., 81
 Baumgarten, definição de “existência” de, 174
 Beck, Lewis White, 102n, 108n
 Bencivenga, Ermano, 80n, 114n
 Bennett, Jonathan, 86
 Berkeley, George, 23, 32n
 e Wittgenstein, 98
Big Bang da afecção, *veja* afecção, “*Big Bang*” da

- Bonaccini, Juan Adolfo, 11n, 32n, 33–35, 188–194, 196n, 212
- Buchdahl, Gerd, 17n, 21, 93, 101, 115n, 192, 195–214
 distinção entre razão e entendimento de, 170–171
 tratamento das analogias de, 161–166
- Caimi, Mario, 21, 158n, 175n, 186–195, 211, 214
- Carl, Wolfgang, 102n
- carta a Marcus Herz, *veja* Herz, Marcus, carta a
- cartesianismo, preconceito contra o, 78
- Cassirer, Ernst, 102
- Caurus, Paul, 24n
- causalidade
 categoria de
 e o problema da afecção, 158n
 função transcendental da, *veja* transcendental, função da causalidade
 como garantia de objetividade
 na carta a Herz, *veja* tese causal
 como relação empírica, 170, 171
- círculo solipsista, *veja* solipsista, círculo de Kant
- condição epistêmica, *veja* Allison, Henry, noção de condição epistêmica de
- cor
 escala de, 147n
 referência do termo, 156
- dados dos sentidos, 20, 80, 82
- dedução transcendental
 ausência de menção na carta a Herz, 108n
 e a “teoria” da relação sujeito-objeto, 120
 e objeto transcendental, 134–139
 e realização, 198
 necessidade de uma, 116
- Descartes, René, 78n, 89, 91
- dinâmicas, propriedades, 70
- dinâmico, princípio
 analogia como um, 159
 e existência, 159–160
- diretivas metodológicas, 48
- Dissertação de 1770*, 109
 falha da, 105–106
- duplo aspecto, teoria do, 19, 44, 74
 de Allison, 45, 46
 de Langton, 59, 65
 definição de Bonaccini, 196n
- efetividade
 categoria de, 172–180
- esquematisação, 126, 139n
- Ewing, A. C., 157n
- existência
 categoria de, *veja* efetividade, categoria de
 das coisas nelas mesmas, 30, 133, 183
 anteriormente a qualquer realização, 207
 definição de Baumgarten, 174
 crítica de Kant, 177
 e princípios dinâmicos, 159–160
- extensiva, magnitude, *veja* magnitude extensiva
- Faria, Paulo, 179n, 214n
- forma e Limitação_E, 138
- funcional, o aspecto das “cognições”, 133
 do espaço e do tempo, 133
- Gardner, Sebastian, 30n, 102n, 111, 118–120, 174, 190n, 202
 noção de estrutura pré-categorial, 118–120
 noção de perspectiva, 121
- Grice, Paul, 11
- Hacker, P. M. S., 150n
- Hacking, Ian, 97–99
- Henrich, Dieter, 137n
- Heráclito, 81
- Herz, Marcus
 carta a, 20, 104–109, 154, 185
- Hume, David, 99, 158n
 e Kant acerca da causalidade, 156n
- humildade epistêmica, *veja* Langton, Rae, humildade epistêmica
- Hursthouse, Rosalind, 99n
- Hyman, John, 11n, 11–12, 73

- idealismo
- acerca do espaço e do tempo, 120–121, 133, 149
 - berkeleyano, 29, *veja* idealismo solipsista
 - crítico, 30
 - empírico
 - de Descartes, 29n
 - e realismo transcendental, 117, 118, 156
 - peculiar, 13, 18, 22, 28n, *veja idealismo**
 - problemático de Descartes, 117n
 - refutação do, *veja* refutação do idealismo
 - solipsista, 18, 23
 - transcendental, 30
 - e qualidades primárias, 156
 - e realismo direto, 118
 - e revolução copernicana, 121–123
 - idealismo**, 18, 30, 56, 184
 - acerca do espaço e do tempo, 23
 - e Limitações, 130
- idealista
- padrão de objetividade, 123, 156, 202
 - e analogias, 168
- ilusão, condições para a, 26
- ilusionismo, acusação de, 26, 182, 183
 - e Limitações, 132
- imediata, ligação com os objetos
 - dois sentidos, 123
- incognoscibilidade
 - tese da, 16, 17, 24
 - caráter analítico da, 51
- inferência-K, 84
- intelecto
 - ativo, *veja* intelecto, divino
 - divino, 138, 188–190
 - na carta a Herz, 104
 - humano
 - na *Crítica*, 110–111
 - necessidade de uma justificação alternativa para o contato com objetos, 105
- intellectus archetypus*, 115
- intensiva, magnitude, *veja* magnitude intensiva
- intuição
 - caráter imediato da, 190
 - finita, 187–194
 - intelectual, 128
 - modal, 68
- Jacobi, Friedrich Heinrich, 16n, 18, 32–43, 183
- jogo de representações, 167
- Johnson, Samuel, 179n, 214n
- Kenny, Anthony, 78n
- Klaudat, André, 56n
- Langton, Rae, 19, 53n, 58–74
 - crítica à solução de Allison, *veja* Allison, Henry, solução metodológica de, crítica de Langton à humildade epistêmica, 63
 - interpretação metafísica da distinção kantiana, 63
 - tese da Distinção, 64–65
 - e teoria do duplo aspecto, 65
 - tese da Humildade, 67–69
 - tese da Irreducibilidade, 68–69
 - tese da Receptividade, 67
 - tradução metafísica de, 65
- Leibniz, 193n
 - doutrina racionalista acerca da modalidade, 174–175
- leis empíricas, 171
- lembrete *realista**, 206
- Limitação_E, 128, 129, 135, 136, 138
 - e a exigência “anti-dogmática”, 130
 - e forma, 138
- Limitação_S, 128, 129, 135, 136, 138
 - e *idealismo**, *veja idealismo** e Limitação_S
 - e matéria, 138
- Locke, John, 25, 25n, 149
- Longuenesse, Béatrice, 94, 102n
- m_a*, 200
- magnitude
 - extensiva, 144n
 - intensiva, 144n
- Marques, Antônio, 102n, 112n

- matemática, comparação com a
na carta a Herz, 107–108
na *Crítica*, 109–110, 115–116
- matemático, princípio, 159
- matéria
e Limitações, 138
transcendental, 142
- m_o , 200
- m_o e m_a , correspondência entre, 203–204
- modalidade
categoria de, 172
peculiaridade da, 173–177
doutrina racionalista de Leibniz
acerca de, 174–175
- moldura lingüística, falta da, 206
- Moore, G. E., 179n
- multiplicidade sensível, a “velha ontologia de Berkeley e Kant da”, 80n
- múltiplo, Kant e Austin, 83n
- non sequitur* de Kant, 157n, 170
- noumena*, mundo dos, 128
- Noumena+*, tese dos, 128
- Nova Dilucidatio*, 68
- objetificação, procedimento de, 21, 127
na Analítica, 139–180
- objetividade
condições materiais e formais da, 113–114
empírica, 169, 169n, 178, 213, 214n
peculiar, *veja objetividade**
problema da, 103
na carta a Herz, 104
na *Crítica*, 104, 109–112
*objetividade**, 18, 21, 23, 27, 30, 127, 161, 183, 184
da ordem da apreensão, 167
das qualidades primárias, 150
e objeto transcendental, 139
e objeto_{ap}, 38, 40
- objeto
“imediato da percepção”, 80, 83
“material”, 20, 55, 80, 82
dois sentidos de, 19, 38–43
e apercepção, 136
imagem monística do, 209, 212
indeterminado da intuição empírica, 143
- intencional, 90
de Anscombe, 96–97
- transcendental, 21, 46n, 127, 198
“= X”, 129, 135, 180, 186
caracterização da noção, 130–139
caráter formal da noção, 138, 139
caráter paradoxal da noção, 130, 137
e apercepção, 134–139
e objetividade da experiência, 127–139
- objeto_{ap}, 184
e *idealismo**, 186
- objeto_{cnm}, 184
e *realismo**, 185
- ordinária, dúvida acerca da objetividade, *veja* objetividade empírica
- ostensão, vocabulário técnico da, 147n
- padrão de objetividade, 123
idealista, *veja* idealista, padrão de objetividade
realista, *veja* realista, padrão de objetividade
- paralelo Kant/Austin, 87n
- Paralogismos, 137n
- P_c , *veja* objetividade, problema da, na carta a Herz
- P_{Cr} , *veja* objetividade, problema da, na *Crítica*
- $P_{Cr} \neq P_c$, 112
- Piché, Claude, 158n
- Platão, 81, 108n
- P_o , *veja* objetividade, problema da
- Potter, Elisabeth, 155
- pressuposicional, caráter das analogias, 167–168
- Price, H. H., 81
- problema crítico, 103, *veja* objetividade, problema da
equivocidade da expressão, 124
- problema da afecção, *veja* afecção, problema da
- processo realizacional, 197–202
e determinação completa, 211
motivação do, 200–202

- Prolegômenos*, 18, 23–30, 132, 149, 156
 caráter “ardiloso” da passagem dos, 151–153
 incongruência de Kant nos, 152
 solução de Langton, 153–154
 propriedades dinâmicas, *veja* dinâmicas, propriedades
 Putnam, Hillary, 99n, 206, 206n
- qualidade, categoria de, 141
 qualidades primárias
 objetividade das, e realismo transcendental, 156
 objetividade peculiar das, 150, 151
 subjetividade das, e idealismo transcendental, 156
 qualidades secundárias
 análise de Locke, 150n
*objetividade** das, 146
 objetividade das, 149–156
 subjetividade das, 25, 25n, 141
- racionalista, assunção, *veja* assunção racionalista
 razão, atividade sistematizadora da, 171
 realidade
 categoria de, 140–156
 o esquema da, 141–142
 condições de aplicação do termo, 149
 realismo
 científico, 70n
 leitura de Wilson, 154–155
 direto, 87
 de Kant, 117
 empírico, 17n, 123
 do espaço e do tempo, 120
 indireto, 87, 119
 como consequência do realismo transcendental, 117
 de Longuenesse, 94n
 interno, 206, 206n
 peculiar, 13, *veja* *realismo**
 análise de Caimi, 187
 redutivo externo, 206
 transcendental, 17n
 e idealismo empírico, 117, 118, 181
 e qualidades primárias, 156
 e realismo indireto, 118
- realismo**, 17, 17n, 18, 21, 23, 30, 83, 121, 184, 213
 ausência de justificação para, 13, 21, 23, 25, 28–30, 101, 126, 183, 187
 na Analítica, 180, 186
 nas antecipações da percepção, 141
 nos postulados, 179
 e antecipações da percepção, 140
 e efetividade, 172
 e objeto transcendental, 139
 e objeto_{cm}, 38, 40, 40n, 43
 e tese Analítica, 129
- realista
 atitude, 17n, 213, 214n
 padrão de objetividade, 122, 156, 202
- receptividade, 21, 37n
 como um estado fenomenológico do sujeito, 208
 crítica de Jacobi, 188
 interpretação de Langton, *veja* Langton, Rae, tese da Receptividade na carta a Herz, *veja* sensibilidade passiva, na carta a Herz
- refutação do idealismo, 29n, 117n, 178–179
- relação sujeito-objeto, *veja* sujeito-objeto, modelos da relação
- restrição $P_o \rightarrow P_c$, 104, 105
- revolução copernicana, 13, 20, 56, 103, 109, 184, 185, 194
 e idealismo transcendental, 121–123
 ingredientes para uma, 112–116
 novo modelo da relação sujeito-objeto, 117–124
- Sachheit*, 204–206
 e *realismo**, 205–207
- Seigfried, Hans, 24, 174n, 175–176
- sensação
 definição de Kant do termo, 178
 dois usos do termo
 segundo Aquila, 91
 e antecipações da percepção, 140–156
 e matéria das aparências, 140
 sentido técnico do termo, 156
- sensibilidade passiva
 na carta a Herz, 104
 na *Crítica*, 110–111

- Smith, Kemp, 22n, 203
- solipsismo, *veja* idealismo solipsista
 acusação de, 182
- solipsista, círculo de Kant, 34, 35, 39
- sono dogmático, 156n
- S_R , *veja* suposição racionalista
- Strawson, Peter, 11, 32n, 78, 79n, 157n
- subjetividade**, 83, 161
 da ordem da apreensão, 167
 e o papel normativo do sujeito, 156, 180, 184
 omni-compreensiva, 151
- subjetivismo
 caracterização de Aquila, 85–86
 moderno, *veja* cartesianismo
 e externalismo, 99–101
 peculiar, 13, *veja* *subjetivismo**
*subjetivismo**, 18, 20, 21, 184
 e objeto_{ap}, 40, 40n, 42n, 43
- subjetivista radical, interpretação do idealismo transcendental, 150
locus classicus da, 149
- sujeito-objeto
 modelos da relação
 “copernicano”, *veja* revolução copernicana, novo modelo da relação sujeito-objeto
 ênfase na separabilidade dos *relata*, 184, 190
 “intuitivo”, 14, 17, 21, 55
 “pré-copernicano”, 106n, 194
 “realista científico”, 55n, 73
 “realista ingênuo”, 54, 55n
 “realista transcendental”, 19, 44, 75, 94n, 185
 da carta a Herz, 124
*idealista**, 185
- relação
 “o mais básico *explanandum* da filosofia transcendental”, 119
- suposição racionalista, 106–108
- T_a , 198
- T_C , *veja* tese causal
- teoria causal da percepção, 11–13, 154, 155, 158, 191
- argumento contra, 171
- crítica à
 de Allison, 59n
 de Hyman, 11n, 11–12
 defesa de Langton, 71, 72
 e idealismo empírico, 72–73
- teoria do duplo aspecto, *veja* duplo aspecto, teoria do
- tese Analítica, *veja* Analítica, tese
- tese causal, 105–106, 112, 185
 abandono da, 113, 154
- tese dos *Noumena*₊, *veja* *Noumena*₊, tese dos
- tese-K, 84
- T_g , 197
- T_o , 197
 aspectos material e formal de, 199–200
- Torretti, Roberto, 70n, 102n, 173, 179n, 193n
- transcendental
 função da causalidade, 158
 idealismo, *veja* idealismo transcendental
 o limite da explicação, 178
 objeto, *veja* objeto transcendental
 significado do termo, 30, 131–134
- trilema de Vaihinger, 16n, 216–217
- tripla-síntese, doutrina da, 134n
- T_w , 197
- [T_w], 197
- Vaihinger, Hans, 16n, 216–217
- veracidade, *veja* objetividade empírica
- verdade, definição nominal de, 155
- Warnock, G. J., 81
- Wilkerson, T. E., 85
- Wilson, Margaret, 150n
 interpretação realista científica de Kant, 154–155
- Wittgenstein, Ludwig, 98, 153, 204, 210, 215
- Wood, Allen, 10, 10n